

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

**Michel Foucault y el problema del siglo: un itinerario posible
(1968-1979)**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Emmanuel Chamorro Sánchez

Directores

Rodrigo Castro Orellana
Gemma Muñoz-Alonso López

Madrid

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Michel Foucault y el problema del siglo. Un itinerario posible (1968-1979)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Emmanuel Chamorro Sánchez

DIRECTORES

Rodrigo Castro Orellana
Gemma Muñoz-Alonso López

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



TESIS DOCTORAL

Michel Foucault y el problema del siglo. Un itinerario posible (1968-1979)

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Emmanuel Chamorro Sánchez

DIRECTORES

Rodrigo Castro Orellana
Gemma Muñoz-Alonso López

A Pascuala Rosa Muñoz Agudo y Tomás José Chamorro Murillo

In memoriam

Agradecimientos

A pesar de que esta investigación ha sido fruto de un trabajo, en ocasiones, solitario, se ha sostenido gracias al esfuerzo de muchas otras personas. En primer lugar, de Ruth, compañera de mi vida, sin cuyo apoyo y dedicación nada de esto habría sido posible.

Además, estaré en deuda por siempre con los directores de esta tesis, Rodrigo Castro y Gemma Muñoz-Alonso que han acompañado mis desvelos mucho más allá de la supervisión académica.

Quiero agradecer, asimismo, a mis dos familias y a todos los amigos y amigas que han vivido conmigo estos años su eterna paciencia, así como a los y las colegas de la Red Iberoamericana Foucault y de la revista *Dorsal* el tiempo, esfuerzo y aprendizaje compartidos.

Hago extensivo este agradecimiento a los miembros del departamento de Filosofía y Sociedad de la UCM por la acogida que me han brindado a lo largo de estos años. En especial a José Luis Villacañas por la confianza depositada en mí, pero también a Luis Alegre, Germán Cano, Cristina Catalina, Juan Manuel Forte, Pablo López, Jordi Maiso, Paloma Martínez, Roberto Navarrete, Luisa Posada, Oscar Quejido, Antonio Rivera, Josefa Ros, César Ruiz, Nuria Sánchez Madrid y Miguel Vásquez, maestros, compañeros y amigos de los que no he dejado de aprender y en los que siempre he encontrado apoyo. Del mismo modo, quiero recordar al resto de investigadores pre- y posdoctorales que me han acompañado estos años y especialmente a Rodolfo Gutiérrez y Anxo Garrido, hermanos de fatigas y alegrías. Quisiera, además, que estas líneas sirvieran como reconocimiento a la labor de todas las personas que trabajan en la Facultad de Filosofía y sin las cuales nada podría funcionar: personal de administración, limpieza, mantenimiento, conserjería, biblioteca...

No puedo dejar de agradecer a Mariano Siskind el respaldo decisivo a mi candidatura como contratado predoctoral. Asimismo, quiero reconocer el magnífico trabajo de Katherine Killough en el departamento de Romance Languages & Literatures de la Universidad de Harvard y recordar a todas las buenas personas que conocí en mis estancias de investigación en Boston —especialmente a Irene Lebrusán, Diego Chapinal y John O'Donnell—.

Me gustaría, por último, extender este reconocimiento a tres maestros que dejaron una huella imborrable en momentos muy diferentes de mi vida y han estado presentes, desde la distancia, en el camino que ha conducido a esta tesis. Mi más profundo agradecimiento a Francisco Sánchez Gordillo, Antonio Ruiz Segura y María del Carmen Lara Nieto por todo lo que me han dado.

Yo le admiraba, ¿cómo podría haber sentido hacia él rivalidad o celos? Cuando se admira a alguien, no se puede seleccionar: uno puede preferir este libro a aquel, pero en cualquier caso se acepta la totalidad porque uno se apercibe de que aquello que puede parecer un momento de debilidad es algo absolutamente necesario para que prosiga el experimento, la alquimia, y que no llegaría a la nueva revelación que a uno le deslumbra si no hubiese atravesado ese camino en el que no se comprende a primera vista la necesidad de tales o cuales desvíos. No me gusta eso que a veces se dice de una obra: “está bien hasta tal punto, pero lo que sigue no vale nada, aunque luego recobra interés...”. Hay que considerar la obra en su totalidad, seguirla más que juzgarla, recorrer sus bifurcaciones, sus estancamientos, sus ascensos, sus brechas, aceptarla, recibirla entera. De otro modo no se comprende nada. Seguir a Foucault en los problemas a los que se enfrenta, en las rupturas o desviaciones que se le hacen necesarios antes que pretender juzgar sus soluciones, ¿llama usted a esto tratarle como un “guía de pensamiento” [*maître-penseur*]? Habla usted como si esta noción fuese obvia, como si se tratase de algo prohibido. A mi modo de ver, se trata de una noción dudosa y pueril. Que haya personas que sigan a Foucault, que se sientan apasionadas por él, no significa sino que tienen algo que hacer con él, algo de su propio trabajo y de su existencia autónoma.

Gilles Deleuze, «Hender las cosas, hender las palabras»

Se recompensa mal a un maestro si se permanece siempre discípulo. ¿Y por qué no vais a deshojar vosotros mi corona?

Vosotros me veneráis: pero ¿qué ocurrirá si un día vuestra veneración se derrumba? ¡Cuidad de que no os aplaste una estatua!

¿Decís que creéis en Zaratustra? ¡Mas qué importa Zaratustra! Vosotros sois mis creyentes, ¡mas qué importan todos los creyentes!

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

ÍNDICE

Resumen	13
Abstract.....	14
Introducción	15
1. Foucault y el problema del siglo	16
2. Un itinerario posible: 1968-1979	18
3. Observaciones metodológicas.....	21
1. Foucault y el efecto 68	27
1.1. Prehistoria del filósofo militante	28
1.2. Una «verdadera experiencia política»: Foucault y el 68 tunecino.....	32
1.3. Regreso a la Francia post-68	37
1.4. Foucault y la lucha en las prisiones.....	52
2. Foucault y la genealogía: una historia política y social de la verdad	65
2.1. Nietzsche y el desarrollo del método genealógico	66
2.2. Verdad, justicia, poder y lucha de clases en Grecia: el curso de 1970	73
2.3. Un primer acercamiento a la relación poder-saber desde la genealogía	85
3. Basta con abrir los ojos	89
3.1. Una historia política de la justicia.....	92
3.2. La justicia medieval y sus transformaciones.....	94
3.3. La revuelta de los Nu-pieds y la aparición del problema del siglo	95
3.4. Represión y aparatos de Estado	101
3.5. Foucault, Althusser y la crítica de las ideologías.....	106
4. Capitalismo y disciplina: la crítica foucaultiana de la separación	117
4.1. De la penalidad a la disciplina.....	120
4.2. El nacimiento de la prisión.....	125
4.3. Clases peligrosas y clases laboriosas.....	134
4.4. El nacimiento de la disciplina	140
5. Psiquiatría y poder: un nuevo cercamiento de las disciplinas	149
5.1. El regreso de la locura.....	151
5.2. Una nueva genealogía del poder disciplinario.....	158
5.3. El poder psiquiátrico	165
5.4. Psiquiatría, neurología y medicina: Foucault y el problema de la demarcación	179
6. De la técnica a la tecnología: una historia del alma moderna	185
6.1. El proyecto de <i>Vigilar y castigar</i>	186
6.2. El país de los suplicios y la ciudad de los castigos	192
6.3. La ciudad disciplinaria	204
6.4. El nacimiento de la prisión.....	218
7. Excurso I: una vindicación del análisis foucaultiano de las disciplinas	235
7.1. Con y contra Marx (1)	236
7.2. Impotencia e hipercriticismo: la venganza del marxismo	238
7.3. Disciplina, capital y genealogía: una vindicación del análisis foucaultiano	245
7.4. Disciplina, lucha de clases y aparatos de Estado: el trasfondo político del conflicto	250
8. Foucault en el país de los monstruos: psiquiatría, disciplina y normalización.....	257
8.1. Disciplina y normalización: el nacimiento del peritaje psiquiátrico	260
8.2. El monstruo humano	265
8.3. El onanista.....	270
8.4. El indócil y la triple genealogía del anormal.....	280
8.5. La emergencia de la biopolítica.....	283

9. Pensar y hacer la guerra: Foucault y la tensión de la hipótesis bélica	299
9.1. Foucault y el arte de la guerra: el curso de 1976 en perspectiva.....	301
9.2. Guerra, soberanía y disciplina: una vuelta de tuerca a la analítica del poder	305
9.3. Genealogía del discurso de la guerra de razas.....	314
9.4. Revolución y disciplinamiento del historicismo	318
9.5. Guerra, biopolítica y disciplina	325
9.6. Biopoder y racismo.....	333
10. Del poder sobre el cuerpo al poder sobre la vida: sexualidad, subjetividad y verdad.....	341
10.1. <i>Historia de la sexualidad</i> en perspectiva.....	342
10.2. Un análisis de la sexualidad más allá del modelo represivo.....	350
10.3. Sistematización de la analítica del poder.....	362
10.4. Historia de la sexualidad	369
10.5. Biopolítica y sexualidad.....	376
11. Excurso II: De la crisis del fordismo a la hegemonía neoliberal	385
11.1. La excepción de la posguerra: el mundo que (no) acaba de morir.....	387
11.2. Monstruos que anuncian el porvenir.....	391
11.3. El mundo que (no) acaba de nacer: de Mayo del 68 al triunfo del neoliberalismo	395
12. El derrumbe de un horizonte insuperable: Foucault en la encrucijada de los setenta	405
12.1. El momento antitotalitario en Francia	406
12.2. La cólera y los hechos: Foucault, el gulag y la nueva filosofía	412
12.3. Derecho y sociedades seguridad: Foucault y el caso Croissant.....	437
12.4. Del colapso del marxismo a la emergencia de un nuevo horizonte político.....	449
12.5. Foucault y la crisis del mundo disciplinario.....	467
13. Una historia de la gubernamentalidad moderna	477
13.1. Genealogía de los dispositivos de seguridad: el triángulo de las tecnologías de poder.....	480
13.2. Gubernamentalidad y poder pastoral	492
13.3. Razón de Estado	503
13.4. De la herejía política a la económica: el nacimiento de la gubernamentalidad contemporánea...	512
13.5. Del modelo bélico-disciplinario al gubernamental-securitario.....	520
14. <i>Quieta non movere</i>: una genealogía de liberalismo y el neoliberalismo.....	537
14.1. Biopolítica, gubernamentalidad y liberalismo.....	540
14.2. Crítico de los críticos: Foucault, el neoliberalismo y el fin del izquierdismo.....	547
14.3. Ordoliberalismo.....	552
14.4. Neoliberalismo norteamericano	567
14.5. <i>Homo aeconomicus</i> y sociedad civil: un nuevo desplazamiento de la biopolítica	576
14.6. Problemas de la genealogía foucaultiana: el lugar del ordoliberalismo.....	582
15. Excurso III: Foucault y la «tentación neoliberal».....	587
15.1. Una convergencia intelectual	589
15.2. Antimarxismo y neoliberalismo.....	599
15.3. Conclusión: crítica y oportunidad	614
Conclusions.....	619
Referencias bibliográficas.....	625
1. Bibliografía de Michel Foucault.....	625
2. Bibliografía secundaria.....	637

Resumen

La presente investigación doctoral tiene como objetivo reconstruir la trayectoria intelectual de Michel Foucault desde 1968 hasta 1979. Aunque toda partición de este tipo ilumina unas facetas y ensombrece otras, la que este trabajo propone se justifica por dos motivos. El primero de ellos, que remite al propio desarrollo del trabajo foucaultiano, tiene que ver con su análisis del poder. Este comienza a desplegarse después de 1968 y encuentra su límite en 1979, con el curso *Nacimiento de la biopolítica*. Por supuesto, tal corte no refleja la complejidad de la trama intelectual foucaultiana que nunca dejó de atender a la cuestión del gobierno de los otros, pero sí permite acotar una trayectoria que claramente dará un giro a partir de 1980. El segundo motivo es biográfico y se vincula al contexto en el que Foucault desarrolló su analítica del poder y el modo en que este impactó en sus diferentes formulaciones. Si la posibilidad misma de aislar este tema y dotarlo de valor filosófico vino dada por los acontecimientos de 1968, los vaivenes del campo político e intelectual francés y las transformaciones que la sociedad experimenta en la época modulan el análisis foucaultiano acompañando —aunque desde una posición propia— un movimiento generacional que conduce, al final de la década de los setenta, a algunas de las figuras centrales del izquierdismo militante posterior al 68 a posiciones políticas inimaginables solo unos años atrás.

Este trabajo atiende, por tanto, a la doble dimensión intelectual e histórica de la obra foucaultiana partiendo de la premisa metodológica de que, si se renuncia a cualquiera de ellas, el trabajo hermenéutico se ve considerablemente lastrado. En este sentido, consideramos que únicamente poniendo en relación las investigaciones de Foucault con su tiempo, con los problemas políticos que afronta y los debates en los que trata de intervenir pueden aquellas comprenderse cabalmente. La obra no es reflejo pasivo de su mundo, pero tampoco una fuerza creadora independiente de este.

Así, trataremos de mostrar cómo los diferentes acercamientos a la cuestión del poder —ese «problema del siglo»— que desarrolla Foucault en los setenta responden tanto a los límites internos del propio análisis como a su permanente diálogo con una realidad que también está cambiando. En primer lugar mediante la noción de «disciplina» y luego las de «biopolítica» y «gubernamentalidad», va a intentar capturar los contornos de una lógica política que parece resistirse a su tematización. De este modo, su análisis describe un desplazamiento permanente en el que nuevas perspectivas subsumen a las anteriores ofreciendo finalmente un complejo mapa de las técnicas y tecnologías de poder de nuestro tiempo.

Esta tesis doctoral ha tratado de representar esa trama que se despliega a lo largo de la década analizando tanto las grandes obras como otras intervenciones de nuestro autor y poniéndolas siempre en relación con su mundo. En este sentido, pretende también reconstruir la historia de un momento crucial para comprender el tiempo presente: la encrucijada de los años setenta en la que las promesas encarnadas en el 68 se extinguen paulatinamente mientras emerge una nueva dinámica política, social y económica que parece capturar los anhelos que aquellas promesas expresaban.

Abstract

The purpose of the current doctoral research is to reconstruct Michel Foucault's intellectual path from 1968 to 1979. Although any partition of this type illuminates some sides and shadows others, our choice is justified for two reasons. The first, which refers to the development of Foucauldian work, refers to his analysis of power. This begins to be developed after 1968 and finds its end in 1979, with the course *Birth of Biopolitics*. Of course, such partition does not reflect the complexity of the Foucauldian intellectual framework, which never ceased to address the problem of the government of others, but it does allow us to define a path that would clearly take a turn after 1980. The second reason is biographical in nature and is related to the context in which Foucault developed his analytic of power and the way in which it affected his transformations. If the very possibility of identifying this theme and providing it with philosophical value was triggered by the events of 1968, the fluctuations of the French political and intellectual field and the transformations that society experienced at the time modulated the Foucauldian analysis, accompanying – although from its own position – a generational movement that led, at the end of the 1970s, some of the central figures of post-1968 militant leftism to take political positions that would have been unimaginable only a few years before.

This paper, therefore, covers the two-fold intellectual and historical dimension of Foucault's work, starting from the methodological premise that if either of them is renounced, the hermeneutic work is considerably hampered. In this sense, we consider that only by relating Foucault's research to his time, to the political problems he faces and the debates in which he tries to intervene, can they be fully understood. Intellectual work is not a passive reflection of his world, but neither is it a creative force independent of it.

Thus, we will try to show how the different approaches to the question of power – defined as “the problem of the century” – developed by Foucault in the 1970s respond both to the internal limits of his own analysis and to his permanent dialogue with a reality that is also changing. First through the notion of “discipline” and then those of “biopolitics” and “governmentality,” he attempts to apprehend the outlines of a political logic that seems to resist its thematization. In this way, his analysis describes a permanent displacement in which new perspectives subsume the previous ones, presenting finally a complex map of the techniques and technologies of power of our time.

This Dissertation has tried to represent this framework that is developed throughout the decade by analyzing both the main works and other interventions of our author and always placing them in relation to his world. In this sense, this research also aims to reconstruct the history of a crucial moment to understand the present: the crossroads of the seventies in which the promises expressed in 1968 are gradually extinguished while a new political, social, and economic dynamic emerges capturing the aspirations expressed by those promises.

Introducción

Es menester echar plena luz sobre este aspecto insuficiente de la teoría. Habrá que destruir la idea de que la filosofía es el único pensamiento normativo. Es preciso que las voces de una cantidad incalculable de sujetos hablantes resuenen, y hay que hacer hablar a una experiencia innumerable. El sujeto hablante no debe ser siempre el mismo. No deben resonar únicamente las palabras normativas de la filosofía. Hay que hacer hablar a toda clase de experiencias, prestar oídos a los afásicos, los excluidos, los moribundos. Puesto que nosotros estamos afuera, en tanto que ellos hacen efectivamente frente al aspecto sombrío y solitario de las luchas. Creo que la tarea de un practicante de la filosofía que viva en Occidente es prestar oídos a todas esas voces.

Michel Foucault, «Metodología para el conocimiento del mundo»

1. Foucault y el problema del siglo

En 1984, año de la muerte de Michel Foucault, se publica en Francia el *Dictionnaire des philosophes*, una obra colectiva dirigida por Denis Huisman. En ella encontramos una entrada reservada a nuestro autor en la que se sitúa su trabajo en el linaje de la tradición crítica kantiana.¹ El texto está firmado por Maurice Florence, un seudónimo que apenas disimula el nombre de su verdadero autor: el propio Foucault.² Aunque su testimonio no siempre debe tomarse como una fuente fidedigna para descifrar sus inclinaciones y reconstruir su itinerario, tal descripción pone en valor ese elemento crucial de su quehacer filosófico que él mismo identificó como una «ontología del presente».³

A pesar de que estas formulaciones resultan tardías, el problema de la actualidad atraviesa toda la reflexión foucaultiana convirtiéndose, a nuestro juicio, en uno de los rasgos que definen la coherencia de una trayectoria intelectual y biográfica sujeta a permanentes transformaciones. Todo el trabajo de Foucault se puede entender, así, como un intento de trazar la historia del presente, como señala en una conversación de 1971 con John K. Simon:

La verdad es que me he ocupado primordialmente de fenómenos del pasado. [...] Pero también es cierto que si me interesaron estos fenómenos —en realidad me interesaron profundamente— es porque he creído descubrir en ellos formas de pensar y comportamientos que aún son los nuestros.

He intentado sacar a la luz sistemas, fundándome en su constitución y en su formación histórica, sistemas que aún están vigentes en la actualidad, y en cuyo interior nos encontramos atrapados. En el fondo, el objetivo de estos análisis es proponer una crítica de nuestro tiempo fundada en análisis retrospectivos.⁴

Esta dimensión histórico-crítica no encontrará, sin embargo, una traducción política hasta el final de la década de 1960 cuando su trabajo se acople, por un lado, a un contexto crecientemente politizado que transforma el campo intelectual y, por otro, a la mirada genealógica —que extiende y rectifica, al menos parcialmente, el análisis arqueológico—.

En este sentido, la experiencia del 68 y sus consecuencias en la Francia de los setenta constituyen el hito fundamental para comprender la historia que este trabajo trata de reconstruir. Aquella hace posible —incluso aunque Foucault no viva el Mayo de París en primera persona— la reinterpretación y reinserción de su trabajo previo en un nuevo horizonte políticamente saturado y la apertura de un campo de análisis en el que emerge una dimensión antes desatendida: la de las relaciones de poder.

¹ cf. Foucault. «Foucault». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 999 [1984].

² Aunque el texto se escribe a cuatro manos con François Ewald —que era, entonces, su ayudante—, Foucault supervisó y dio el visto bueno a la versión definitiva que finalmente apareció en la obra editada por Huisman.

³ Foucault. «Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”». En: Foucault. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 69 [1983].

⁴ Foucault. «Conversación con Michel Foucault». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, P. 367 [1971].

El 68 —entendido, así, como un fenómeno global cuyas consecuencias se extienden en el tiempo— emerge como una fuerza que desestabiliza y evidencia los límites del pacto social sobre el que Occidente ha construido su identidad desde el final de la Segunda Guerra Mundial. La crítica se desplaza de las categorías tradicionales desarrollando una intuición ya antigua que, desde posiciones rupturistas, se dirige, fundamentalmente, contra algunas de las tesis centrales de la ortodoxia marxista. Surgen, asimismo, formas de intervención que tratan de responder a las exigencias de los nuevos sujetos y que, aunque reproducen el lenguaje de la antigua izquierda, parecen alumbrar un horizonte teórico y político diferente.

Foucault, como veremos, será explícito al respecto y manifestará que solo en este contexto inmediatamente posterior al 68 su trabajo pudo abrirse a la cuestión del poder.⁵ No se trata, en ningún caso, de afirmar que el del poder sea un problema exclusivo del mundo contemporáneo, ni que el resto de dificultades a las que los individuos y las sociedades tradicionalmente se han enfrentado se hallan desvanecido en la actualidad. Pero esta perspectiva permite, a su juicio, identificar lo específico de la política del siglo XX. Las dos «formas patológicas» del poder que la pasada centuria conoció —nazismo y estalinismo— habrían evidenciado, así, que la pregunta por el poder recubre cualquier reflexión política en nuestro tiempo y por eso se ha convertido en el «problema del siglo».⁶

Impelido por esa preocupación por la actualidad que se declina ahora alrededor de la cuestión del poder, a lo largo de toda la década de los setenta Foucault tratará de identificar los contornos de la «tecnología política» que define el presente. Así, primero mediante la noción de disciplina, posteriormente la de biopolítica y, finalmente, la de gubernamentalidad nuestro autor pretende atrapar conceptualmente su mundo. De este modo, en diferentes intervenciones de estos años afirmará que «vivimos en una sociedad de poder disciplinario»,⁷ que pertenecemos a la «era de un “bio-poder”»⁸ y que «vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII».⁹

Como argumenta en el curso dictado entre 1977 y 1978 en el Collège de France al calor de una rectificación parcial de sus tesis anteriores, tales afirmaciones no resultan abiertamente contradictorias, pero su engarce requiere un análisis más fino porque esos tres grandes modelos describen dinámicas de poder diferentes. Más allá de estos detalles —que se analizan pormenorizadamente en la presente investigación—, tales desplazamientos revelan la permanentemente insatisfacción de Foucault con los resultados de su trabajo.

Nuestro autor se ve, así, empujado por dos problemas que conducen a un cuestionamiento constante de sus hipótesis: por un lado, la intuición cada vez más apremiante de que la tecnología política contemporánea solo puede ser comprendida si se renuncia al

⁵ cf. Foucault. «Verdad y poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 383 [1976].

⁶ cf. Foucault. «La filosofía analítica de la política». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 784-785 [1978].

⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 272 [1973].

⁸ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, p. 132 [1976].

⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, 2008, p. 116 [1978].

modelo «represivo» y se tematiza el poder como una fuerza productiva y, por otro, la paralela constatación de la crisis de las formas modernas de poder que parece implicar una creciente flexibilización de los mecanismos de control. La impotencia de su propio edificio teórico para dar cuenta de un mundo que se está transformando bajo sus pies —y que lo está transformando a él también— determina, en este sentido, el permanente desplazamiento de nuestro autor a lo largo de toda la década de 1970.

Así, cuando Foucault parece haber captado los rasgos de ese poder disciplinario que se expresa en su ejemplar crudeza en la prisión, el cuartel o la fábrica, descubre que su análisis de algún modo ha caducado y que ni las instituciones cerradas cumplen ya la función que su trabajo definía, ni constituyen el núcleo de la tecnología política contemporánea. De hecho, en su biografía de Foucault, James Miller recoge una anécdota que ilustra con claridad la constante insatisfacción con sus modelos de análisis del poder: según el testimonio de Daniel Defert —compañero de nuestro autor—, Foucault comenzó a escribir el capítulo final de *La voluntad de saber* dedicado al biopoder el mismo día en que acabó el último borrador de *Vigilar y castigar*, obra cumbre del estudio de las disciplinas.¹⁰ Asimismo, podemos describir un desplazamiento análogo en la segunda mitad de la década cuando abandone el análisis en términos de biopolítica y comience a problematizar las relaciones de poder bajo la perspectiva de la seguridad y la gubernamentalidad. El movimiento es similar: de las propias contradicciones y aristas que el análisis disciplinario evidencia surge la inflexión biopolítica y de esta la securitaria.

La década de 1970 verá, de este modo, a Foucault tematizar la cuestión del poder desde diferentes perspectivas que responden tanto a una revisión de sus análisis como al denodado intento por capturar un presente inevitablemente esquivo porque —y esto puede resultar evidente ahora, pero no lo era entonces— en ese preciso momento se estaba produciendo el colapso del mundo fordista y la emergencia de esa encrucijada histórica que el ascenso del neoliberalismo clausurará.

2. Un itinerario posible: 1968-1979

Estas transformaciones están acompañadas, además, por una serie de desplazamientos en el campo intelectual que condicionan también el devenir de la obra de Michel Foucault y su modo de abordar la cuestión del poder. Atendiendo a esta serie de cuestiones, el punto de partida metodológico que define nuestro acercamiento a la analítica del poder foucaultiana lo constituye la tesis de que esta resulta inseparable de su tiempo y no puede comprenderse en su complejidad si no se despliega, paralelamente a su estudio, una reconstrucción de las circunstancias en que se desarrolló.

En este sentido, al analizar la trayectoria intelectual de nuestro autor, estamos expuestos a una doble tentación: presentarla como producto de una serie de rupturas radicales o como

¹⁰ cf. Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996, p. 323.

un todo sin fisuras. Sus declaraciones al respecto abonan, además, ambas lecturas, en tanto que Foucault afirmó en no pocas ocasiones que la escritura constituía para él una experiencia que le permitía transformarse a sí mismo, pero en otras tantas trató de presentar su obra como un conjunto perfectamente coherente. Consideramos, sin embargo, mucho más interesante reconstruir la trayectoria intelectual de Michel Foucault desde la perspectiva —enunciada por Judith Revel—¹¹ de una «coherencia no lineal» que, aunque no desprecia sus mutaciones, puede identificar un hilo conductor que respondería, a nuestro juicio, al mencionado problema del presente.

Atendiendo a estos desplazamientos, durante años se ha convertido en canon la partición que divide la obra foucaultiana en diferentes etapas biográfica e intelectualmente inconmensurables que, como argumenta Patxi Lanceros, se suceden en una progresión ya sea metodológica —estructuralismo, arqueología, genealogía, hermenéutica...— o temática —saber, poder, subjetividad—.¹² La publicación de sus cursos y otros trabajos inéditos en las últimas décadas ha evidenciado, sin embargo, la distorsión que introduce tal esquema basado en una interpretación evolutiva de su filosofía que no solo contradice algunas precauciones expresadas por el propio Foucault, sino que se muestra incapaz de dar cuenta de las continuidades y discontinuidades generadas por la constante transformación de su trabajo intelectual.

Ahora bien, a pesar de que esa estricta división no se sostenga, los tres elementos sobre los que se había establecido aquella partición temática —saber, poder, subjetividad— constituyen indudablemente los ejes que articulan todo el trabajo foucaultiano. De este modo, aunque se hallen permanentemente imbricados, se pueden establecer ciertos momentos de prevalencia de uno u otro. Esta investigación no pretende afirmar que el problema del poder atravesase y confiera unidad al conjunto de su producción. Por el contrario, ni la cuestión del saber ni la de la subjetividad pueden ser reducidas a él. Por ello, este trabajo no tratará de reconstruir una imagen totalizante del pensamiento foucaultiano, sino de analizar con un cierto detalle una etapa concreta de su producción que se halla, a nuestro juicio, marcada por la pregunta acerca del poder.

Atendiendo a esas precauciones, no podemos más que asumir que todo corte en la trayectoria intelectual de nuestro autor implica un cierto grado de violencia y aleatoriedad. En este sentido, el presente trabajo podría comenzar rastreando la génesis del análisis foucaultiano del poder en sus primeras obras ya en los años cincuenta y extenderse hasta abarcar los cursos dictados en los años ochenta, así como los tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad* publicados desde entonces. Sin embargo, la propia perspectiva metodológica nos ha conducido a dirigir la mirada a un contexto muy concreto que se despliega en la Francia de los setenta y que permite discernir una trayectoria compartida que resulta determinante para situar y comprender el trabajo de nuestro autor.

¹¹ Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2014, p. 30.

¹² cf. Lanceros. *Avatares del Hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996, pp. 18 y ss.

Constituye un lugar común marcar el inicio de este itinerario personal y generacional, como ya hemos señalado, en los sucesos de Mayo del 68. Más allá del fetiche en que se ha convertido en ocasiones esta fecha y aunque los acontecimientos de 1968 no representan una novedad absoluta, sino que expresan tendencias y malestares que venían desarrollándose al menos desde los años cincuenta, resulta evidente que lo ocurrido a lo largo de ese año constituye un hito fundamental para comprender las transformaciones del mundo contemporáneo y, en lo que afecta a este trabajo, las trayectoria biográfica e intelectual de Michel Foucault. En Francia el estallido del 68 más allá de sus consecuencias inmediatas — que tienen que ver, por ejemplo, con la negociación sindical o el aumento de la presión política sobre los grupúsculos izquierdistas— inaugura un proceso de politización social que será clave para comprender la década de 1970 y que condiciona enormemente la biografía de Michel Foucault.

El límite de este período resulta, sin embargo, más impreciso ya que, al menos en el contexto francés, no hay un gran evento que lo haya marcado definitivamente, sino que el «espíritu del 68» se va extinguiendo poco a poco, especialmente en la segunda mitad de la década de 1970 de la mano de diferentes acontecimientos que remiten tanto a la situación política como económica. Sin embargo, el corte que delimita la presente investigación está justificado por las propias características de la trayectoria foucaultiana que en 1979 cierra un camino tras el que surgirá una nueva inflexión en su trabajo. La derrota de las aspiraciones rupturistas del 68 y la desmovilización del campo intelectual —en las antípodas ya no solo de la ortodoxia marxista, sino del izquierdismo que había abrazado unos años antes— representan la clave de ese fin de ciclo del que nuestro autor, a su modo, participa.

Estas transformaciones dejan una huella indeleble en la obra foucaultiana determinando los temas y la perspectiva que su trabajo va a tomar a lo largo de los años setenta y trazando una trayectoria que será compartida por buena parte de los intelectuales de la época. De este modo, el itinerario del análisis foucaultiano del poder remite, por un lado, al 68 —acontecimiento que descubre la posibilidad misma de esta perspectiva— y, por otro, a su trabajo sobre el neoliberalismo desarrollado en el curso de 1979 *Nacimiento de la biopolítica*. A pesar de que esa no fue su última palabra acerca de estas cuestiones, como recuerda José Luis Moreno Pestaña,¹³ este curso constituye, a nuestro juicio, el fin de una determinada trayectoria que conduce a un impasse que se resolverá mediante el desplazamiento hacia la cuestión de la ética y el gobierno de sí. No se trata, en ningún caso, de afirmar que el giro hacia el mundo grecolatino y cristiano y la apertura al problema de la subjetividad lleven a Foucault a desentenderse de lo político — como se ha interpretado en ocasiones—, sino de señalar que la cuestión del poder queda, entonces, recubierta por la pregunta acerca del sujeto inaugurando una nueva perspectiva que, aunque puede resultar complementaria, no es idéntica.

La clave de los cursos acerca de la gubernamentalidad desplegados entre 1978 y 1979 estriba, en este sentido, en que alumbran la posibilidad de un nuevo desplazamiento en la

¹³ Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2011, p. 106.

obra foucaultiana —que se desplegará en los ochenta—, pero también constituyen el desarrollo terminal de las investigaciones que había venido realizando desde hacía años alrededor del poder. Las precauciones metodológicas presentadas en *Seguridad, territorio, población* deben entenderse, así, como indicaciones para reconstruir un complejo teórico que permite integrar los análisis de las modernas tecnologías políticas desarrollados a lo largo de esa década desde diferentes perspectivas. De este modo, la reconstrucción del proyecto intelectual que Foucault despliega en esos años —y que incluye determinados caminos abandonados— pretende ofrecer una panorámica completa de aquellos trabajos en los que el problema del poder constituye el centro de la reflexión desde la doble perspectiva de sus desplazamientos internos y su inserción en el contexto político e intelectual de la época.

3. Observaciones metodológicas

3.1. Situar el pensamiento

Como ya hemos señalado, esta investigación está guiada por la idea de que el trabajo intelectual no puede comprenderse en toda su hondura si se desatienden las circunstancias que lo rodean. Esto no significa, sin embargo, que el contexto constituya el único factor explicativo o que la obra lo refleje automáticamente. Foucault participó —no solo a lo largo de la década de 1970 sino durante toda su trayectoria— de los vaivenes del campo intelectual francés, pero también ocupó una posición propia en él. Partimos, así, de la consideración de que ni la obra trasluce pasivamente la realidad ni esta es creada o recreada por la voluntad que en aquella se expresa. En este sentido, entendemos que Foucault es producto de su mundo, pero también uno de sus protagonistas fundamentales. Desde esta perspectiva, su filosofía aparece, simultáneamente, como síntoma y agente; acompaña las transformaciones intelectuales y políticas de su tiempo e imprime en ellas su gesto.

La presente investigación trata de evitar, así, dos lecturas de la obra de Foucault que, como ha argumentado Judith Revel, ofrecen interpretaciones opuestas pero igualmente inoperantes.¹⁴ Por un lado, la que lo presenta como un autor aislado de su tiempo, cuyos desplazamientos se deberían a su genialidad y, por otro, la que dibuja a un Foucault totalmente dependiente del contexto, cuyos desplazamientos responderían únicamente a la moda intelectual y política de la época. Frente a ambas consideraciones, vamos a tratar de demostrar a lo largo de este trabajo que el movimiento que anima a Foucault a abandonar constantemente las posiciones —metodológicas, conceptuales y también políticas— alcanzadas tiene que ver tanto con el cuestionamiento de sus propios análisis como con la percepción de que la realidad, en su permanente cambio, escapa a ellos.

Tal perspectiva exige un análisis detallado de las transformaciones de una época especialmente convulsa y que resulta crucial para comprender el mundo contemporáneo; la

¹⁴ Revel. «The Literary Birth of Biopolitics». En: Cisney y Morar (eds.). *Biopower: Foucault and Beyond*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2016, p. 30.

que nace con los movimientos radicales de los sesenta y su promesa de revolucionar el mundo y culmina con la captura de buena parte de sus demandas y aspiraciones por parte del pujante proyecto neoliberal.

3.2 Arquitectura teórica

Este trabajo no pretende ofrecer una nueva exégesis de la obra foucaultiana buscando revelar su verdad definitiva. Se propone, por el contrario, la más modesta tarea de reconstruir una trayectoria, un movimiento biográfico e intelectual que nos permita entender ciertos extremos problemáticos. Para ello podríamos tomar cualquiera de los prolijos caminos interpretativos que se han abierto desde hace décadas, pero hemos preferido volver sobre los textos, renunciar en la medida de lo posible a la sobreinterpretación y enfrentarnos lo más directamente posible a la reflexión foucaultiana. Así, la presente investigación plantea una reconstrucción, en la medida de lo posible, minuciosa de un discurso filosófico que, por ser poliédrico, permanece abierto a permanentes abordajes.

De este modo, más que objetivar o decir la última palabra sobre el análisis foucaultiano del poder, pretendemos situarlo, confrontarlo con su tiempo para captar ciertas dimensiones en ocasiones descartadas. Es, por tanto, un trabajo fragmentario que asume que su perspectiva iluminará determinadas facetas de la obra de nuestro autor y ensombrecerá otra.

Esta investigación —que comenzó como una exploración de los problemas del análisis foucaultiano del neoliberalismo— no se despliega, sin embargo, en el vacío, sino que se reconoce deudora de un esfuerzo continuado por situar la obra de Michel Foucault que se viene desarrollando desde hace décadas. Consecuentemente, el horizonte intelectual en el que esta se ubica ha sido determinado —salvando todas las distancias que la separan de ellos— por los trabajos de Pablo López Álvarez, José Luis Moreno Pestaña y Francisco Vázquez García. Cada uno desde una perspectiva propia y abordando problemas diferentes dibujan un tipo de acercamiento que permite reflexionar no solo acerca de las determinaciones contextuales —sociales, políticas, académicas...— del discurso foucaultiano, sino también de las inflexiones de su quehacer filosófico en respuesta a sus propios límites.

En un sentido análogo, como se plantea en los excursos I y III, incluso algunas críticas que consideramos poco afortunadas como las de Michael Behrent, Carlos Fernández Liria, Geoffroy de Lagasnerie o Daniel Zamora, han servido de acicate a un trabajo intelectual que ha pretendido alejarse en la medida de lo posible de la imagen de Foucault como el intelectual crítico por excelencia, que nos ofrecería las herramientas definitivas para descifrar las modernas formas de poder. Asimismo, los intentos de superar los límites del análisis foucaultiano ofrecidos por autores como Wendy Brown, Judith Butler, Pierre Dardot, Nancy Fraser, Christian Laval o Maurizio Lazzarato tienen también un peso específico en esta investigación aunque, por centrarse especialmente en el problema neoliberal, han sido citados en contadas ocasiones.

Del mismo modo, la labor de archivo de Stuart Elden y los trabajos biográficos sobre Foucault —especialmente el de Didier Eribon— constituyen otro pilar fundamental de la presente investigación.

Además, este trabajo se ha apoyado en una reconstrucción de la historia contemporánea de Francia que ofrecen, desde diferentes ángulos, las obras de Jacques Baynac, Luc Boltanski, Ève Chiapello, Kristin Ross y Michael Scott Christoffersson. La particularidad de esta historia se comprende también gracias a su inserción en el análisis de los procesos que han transformado el mundo en las últimas cuatro décadas. En este sentido, la historiografía marxista ha sido un instrumento de primer orden para entender las permanentes revoluciones del mundo contemporáneo, de modo que trabajos como los de Eric Hobsbawm o David Harvey han resultado fundamentales para esta investigación.

A pesar de la desigual distribución de las referencias explícitas a todos estos autores, su trabajo ha dejado una huella indeleble en las reflexiones que conforman esta investigación.

3.3 Estructura de la investigación

El presente trabajo despliega, alrededor de sus 15 capítulos, un análisis de las fuentes foucaultianas de los años setenta. Cada capítulo está dedicado al examen de una obra o curso, cuya lectura se complementa con otros textos —generalmente de la misma época— que permiten aclarar determinados extremos, así como matizar o profundizar en algunas de sus tesis. Además, dos capítulos tratan de reconstruir las relaciones entre Foucault y el contexto político e intelectual de la época delimitando su inserción en esos campos en dos momentos diferentes: el de los años inmediatamente posteriores al 68 —capítulo 1— y el de la segunda mitad de la década —capítulo 12—.

El desarrollo de la presente investigación se ve complementado por tres excursos en los que se presenta, en primer lugar —capítulo 7—, un análisis de la relación entre poder y desposesión en el marco del estudio foucaultiano de las disciplinas, en segundo —capítulo 11—, una reconstrucción del proceso histórico que, en la segunda mitad de la década de los setenta, conduce al inicio de la hegemonía neoliberal y, por último —capítulo 15—, una reflexión acerca de la figura del «Foucault neoliberal» que en los últimos años ha ocupado el centro de no pocas polémicas. Estos excursos permiten ahondar en el contexto que rodea y en buena medida determina el trabajo de nuestro autor y desarrollar algunas tesis interpretativas que el trabajo de análisis textual en ocasiones ha relegado a un segundo plano.

3.4 Estatuto de las fuentes

Como ya se ha mencionado, la posibilidad de contar con una ingente cantidad de textos inéditos hasta hace unos pocos años permite reconstruir la trayectoria de Michel Foucault de un modo totalmente diferente al de sus primeros comentaristas. En apenas dos décadas —y fundamentalmente gracias a la publicación de sus cursos en el Collège de France— se ha pasado de las imágenes estáticas que ofrecían las grandes obras y los trazos impresionistas de

los textos breves recogidos en *Dits et écrits* a un movimiento cinematográfico en el que buena parte de los vacíos interpretativos y los silencios aparecen ahora plenamente dotados de sentido.

De este modo, los cursos ocupan un lugar fundamental en nuestra reconstrucción de la trayectoria foucaultiana. Sin embargo, el estatuto de esas investigaciones también es controvertido. En ellas, en ocasiones, Foucault presenta un trabajo que conducirá a una publicación posterior —como sucede con *Vigilar y castigar*, que recoge las investigaciones que vertebran *La sociedad punitiva* y otros cursos de la época—, en otras aborda cuestiones sobre las que volverá posteriormente —como ocurre con las relacionadas con la justicia en la antigua Grecia o con el papel de la confesión cristiana en las modernas técnicas de poder— y, por último, en otras ocasiones los cursos muestran desarrollos terminales, caminos que no se volverán a explorar sistemáticamente pero que se encuentran vinculados con otras investigaciones —como ocurre con las exploraciones sobre el liberalismo y el neoliberalismo en los cursos de 1978 y 1979—. A pesar de estos diferentes usos, consideramos que los cursos constituyen un material fundamental para desentrañar la lógica del trabajo intelectual de Foucault y aunque no siempre se convirtieron en obras publicadas, ofrecen análisis que deben ser atendidos.

El otro gran pilar de este trabajo —más allá de los cursos y de sus grandes obras de la década; *Vigilar y castigar* y el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*— lo constituye el heterogéneo conjunto de textos breves de la época. Este está conformado por entrevistas, conferencias, introducciones escritas para otras obras, diálogos más o menos formales e intervenciones públicas. Estos textos, de nuevo, no gozan del estatuto de las obras publicadas en vida de nuestro autor, pero no representan sin más un conjunto de discursos inconexos o superficiales. En este sentido, hay que subrayar que Foucault fue muy cuidadoso y, según los testimonios, revisaba minuciosamente todo lo que aparecía con su nombre. Así, buena parte de los textos compilados en *Dits et écrits* fueron corregidos por Foucault e incluso modificados antes de su publicación. Un proceso que no pudo seguirse, obviamente, en aquellos trabajos que han aparecido póstumamente. De cualquier modo, todo este conjunto de intervenciones constituye un complemento de indudable valor para comprender el devenir del trabajo foucaultiano y cuando el estatuto de algún texto ha resultado cuestionable, lo hemos señalado expresamente.¹⁵

En esta reconstrucción de la trayectoria foucaultiana hemos empleado tanto ediciones originales —en francés e inglés— como traducciones, pero se ha citado siempre que ha sido posible la versión castellana. Entendemos que las traducciones tanto de los cursos como de los textos breves y, por supuesto, de las obras publicadas en vida tienen la calidad suficiente para ofrecer una lectura fiable y matizada del trabajo de Michel Foucault —salvo ciertas excepciones que también han sido convenientemente señaladas—. Asimismo, todas las traducciones de textos en idiomas diferentes al castellano son propias.

¹⁵ El ejemplo más claro de ello es la conversación prácticamente desconocida que Foucault mantuvo con dos periodistas de la revista española *Ajoblanco* en 1977. *infra* pp. 435 y ss.

3.5 El problema de la datación

Uno de los problemas fundamentales al que se enfrentan los análisis sistemáticos del pensamiento de Michel Foucault es la datación de sus fuentes. Obviamente esta dificultad no afecta a los cursos y libros que se encuentran perfectamente fechados, pero resulta crucial en el acercamiento a esa miríada de textos breves que los rodean. Datar correctamente esas intervenciones constituye, a nuestro juicio, un ejercicio fundamental para poder comprender las inflexiones de su obra y no caer en ese anacronismo, por desgracia tan extendido, que proyecta sobre todo su trabajo intelectual una etapa concreta de su pensamiento o, lo que es aún peor, de su posicionamiento político.

Extrayendo fragmentos descontextualizados de sus innumerables textos, se puede reconstruir casi cualquier semblante de Foucault. Para hacer frente a este problema —que consideramos de primer orden— se han cotejado todas las fechas con las diferentes fuentes de las que contamos y se ha marcado en cada referencia de los trabajos de Foucault el año en que fueron elaborados. El trabajo está, en este sentido, atravesado por un esfuerzo de secuenciación del pensamiento de Michel Foucault que permita distinguir sus desplazamientos sin forzar la interpretación para adaptarlos a un canon preestablecido. La periodización constituye, así, una de las herramientas fundamentales de nuestra propuesta. Por ello hemos tratado de ceñir cada discusión a su marco histórico, pero también de acotar con la mayor precisión posible la secuencia de las intervenciones de Foucault.

3.6 Citación y bibliografía

A pesar de la creciente implantación del método anglosajón de cita intertextual que desarrolla los estándares APA, se ha decidido que el presente trabajo esté regido por la norma UNE ISO 690: 2013, adaptación de la Asociación Española de Normalización y Certificación del estándar internacional ISO 690: 2010. Esta decisión responde al interés por facilitar la lectura y la identificación de las fuentes empleadas. Respecto a esta norma general hemos introducido algunas modificaciones mínimas para adecuarla a los usos extendidos en las ciencias sociales. Asimismo, se ha seguido el método de notas continuas que, a nuestro juicio, permite situar mejor que ningún otro los textos de referencia y su secuenciación en cada momento de la lectura.

Por otro lado, y debido a la mencionada relevancia que la datación de los textos foucaultianos tiene para nuestro trabajo, se ha añadido después de cada referencia a pie de página entre corchetes su año.¹⁶ En este sentido, es necesario aclarar que no siempre esta fecha coincide con la que aparece en *Dits et écrits* o en las traducciones al castellano. Cuando esto ocurre, se ha tratado de respaldar con pruebas documentales la decisión tomada. Además, el dato entre corchetes no siempre remite al año en que el texto apareció publicado,

¹⁶ Este año no siempre corresponde al de su publicación. Así, en la medida de lo posible se ha tratado de señalar el año de la redacción del texto o de la presentación de la conferencia. Los casos controvertidos han sido señalados expresamente.

sino que, en la medida de lo posible, hemos tratado de rescatar el año de su producción. Esto es especialmente relevante en algunas entrevistas o conferencias que fueron publicadas años después —incluso tras la muerte de nuestro autor— y cuya errónea datación introduce distorsiones importantes en la reconstrucción de la trayectoria intelectual de Foucault.

A lo largo de este trabajo habitualmente se ha empleado el plural mayestático. No se ha tratado, con ello, de evitar una implicación directa en determinadas polémicas intelectuales, sino de reconocer que esta tesis doctoral es heredera de toda una serie de investigaciones que han determinado tanto su punto de partida como su perspectiva. Los límites y errores del análisis son, sin embargo, únicamente míos.

1. Foucault y el efecto 68

«Transformemos el mundo», dijo Marx; «cambemos la vida», dijo Rimbaud. Para nosotros, estas dos consignas se funden en una.

André Breton, «Discurso en el Congreso de Escritores»

1.1. Prehistoria del filósofo militante

En 1982, en una entrevista concedida a Stephen Riggins, Foucault rememora su infancia y señala que casi todos sus recuerdos están ligados a la situación política y a los acontecimientos históricos de su tiempo: la llegada a Poitiers, su ciudad natal, de refugiados españoles y después judíos que huían de la guerra, el asesinato del canciller Dollfuss por los nazis, la desaparición de Canon Duret, que iba a ser su profesor de filosofía, a manos de la Gestapo...¹⁷ La memoria del Foucault niño está atravesada por la historia de Europa en los años treinta y cuarenta.

Sin embargo, no participa activamente en política hasta 1950, cuando, animado por el *caïman* de filosofía de la *École normale supérieure* Louis Althusser, decide unirse al Partido Comunista Francés.¹⁸ Debido al enorme prestigio atesorado alrededor de la guerra y la Resistencia y también al propio microcosmos de la ENS,¹⁹ no resultaba extraño que un joven estudiante como él se vinculara al «*parti des 75.000 fusillés*».²⁰ A pesar de encontrar en ello un claro efecto generacional,²¹ se trata de un momento crucial en la biografía de nuestro autor que hace patente su vocación política y también ofrece una primera pista de su capacidad para situarse en el inestable campo político e intelectual de su tiempo.

En una entrevista concedida en 1978 Foucault explica su paso por el PCF —que ya en 1968 su memoria había reducido a «menos de unos meses»,²² aunque en realidad fueron varios años— como una reacción ante la pasividad de la sociedad francesa: «Esta sociedad que había permitido el nazismo, que se había inclinado ante él, y que se había pasado en bloque al bando de De Gaulle».²³

Esta militancia, que no alcanzó un grado de compromiso comparable al de décadas posteriores, acumuló tensiones a lo largo de tres años hasta que en 1953 llegó a su final. El detonante, según su propio testimonio, fue el llamado «complot de los médicos» —o «complot de las batas blancas»—; un caso en el que se mezclan antisemitismo y persecución política en la Unión Soviética y que resultó intolerable para Foucault. A comienzos de 1953 *Pravda* había informado de la detención de nueve médicos acusados de los asesinatos de

¹⁷ cf. Foucault. «Entrevista con Stephen Riggins». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 277-278 [1982].

¹⁸ Sus más importantes biógrafos señalan que ya en 1947 había intentado pertenecer a la célula del partido en la ENS, pero su negativa a afiliarse al sindicato de alumnos truncó esa posibilidad. cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 66; cf. Eribon. *Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1999, p. 63.

¹⁹ Se calcula que en esa época el 15% de los *normaliens* estaban afiliados al PCF, siendo el grupo político más numeroso e influyente en la ENS. Sirinelli. cf. «Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945 : une génération communiste ?». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tomo 33, n°4, octubre-diciembre 1986, p. 574.

²⁰ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. New York: Berghahn Books, 2004, p. 29.

²¹ José Luis Moreno Pestaña ha analizado esta dimensión generacional subrayando que un buen número de estudiantes de la ENS ingresó en el PCF a finales de los cuarenta para abandonarlo entre 1953 y 1956. Tres serían las razones principales que justificarían, según su reconstrucción, esta ruptura: el complot de las «batas blancas», la invasión de Hungría y los informes de Jruschov tras la muerte de Stalin. Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Montesinos, 2006, p. 88.

²² Foucault. «Foucault responde a Sartre». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, p. 44 [1968].

²³ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». En: Foucault. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, p. 42 [1978].

Andréi Zhdánov²⁴ en 1948 y Alexandr Sherbakov²⁵ en 1945 y de planear atentar contra el propio Stalin. Seis de ellos eran judíos. La noticia llega a Francia y Foucault asiste a una reunión en la que André Wurmser justifica las detenciones y muestra el respaldo del PCF a la línea oficial del PCUS. Meses después, coincidiendo con la muerte de Stalin en marzo de 1953, Nikita Jruschov declara que el complot nunca existió y redime a los detenidos. Según cuenta Foucault, la célula de la ENS pidió explicaciones de nuevo a Wurmser, pero estas nunca llegaron y después de eso decidió alejarse del partido.²⁶

Aunque nuestro autor remarque esta situación límite como el detonante de su ruptura con el PCF, no hay que minusvalorar un factor biográfico fundamental que debió producir no pocas tensiones al joven militante comunista: su homosexualidad. Entre otros testimonios relevantes, Louis Althusser señaló que este fue el principal motivo de su salida del partido²⁷ y el propio Foucault en unas declaraciones recogidas por *Time* en 1981 afirmó que su homosexualidad le había impedido integrarse verdaderamente en el PCF.²⁸ En este mismo sentido, en 1975, dialogando acerca de la recepción de *Historia de la locura* en los círculos marxistas, había dicho que «en 1960, un comunista no podía decir que un homosexual no era un enfermo».²⁹

Sea como fuere, parece evidente que su experiencia no debió ser muy gratificante y que las contradicciones a las que el Foucault militante comunista se enfrentó fueron muy profundas.³⁰ Tanto es así que en la citada entrevista de 1978 había llegado a afirmar que la negación de sí mismo definía su manera de estar en el partido: «El hecho de que se me obligara a sostener algo exactamente opuesto a lo creíble formaba parte, precisamente, de ese ejercicio de “disolución del yo” y de la búsqueda de un modo de ser “otros”».³¹

Según algunos intérpretes, este período militante puede constituir una primera clave para entender cierto «anticomunismo» que, aunque modulado por matices muy diferentes como veremos, atraviesa su vida y obra.³² Una constante que, en cualquier caso, arraiga también en otras experiencias cruciales como su experiencia en Polonia o la beligerancia con que el entorno intelectual del PCF recibió su obra en los sesenta.

Años después Foucault definirá esa contradictoria experiencia en el PCF como un intento de conciliar un «comunismo nietzscheano»:

²⁴ Miembro del Politburó de la URSS.

²⁵ Secretario del Comité Central del PCUS.

²⁶ cf. Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., pp. 44-45 [1978].

²⁷ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 88.

²⁸ cf. Friedrich y Burton. «France's philosopher of power». *Time*, 16 de noviembre, 1981, p. 148.

²⁹ Foucault. «Soy un artificiero». En: Pol-Droit. *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, 2008, p. 77 [1975].

³⁰ Podemos encontrar una reconstrucción detallada de algunas de estas contradicciones en: Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Ed. cit., pp. 87-93. Asimismo, en un trabajo posterior, esta autor volverá sobre la cuestión afirmando que «para muchos jóvenes de origen burgués como Michel Foucault, la entrada en una organización estalinista suponía, en buena medida, renunciar a sí mismos para absolverse de los pecados de su origen de clase; por lo demás, el control cotidiano de la conducta y la persecución de la desviación (que Foucault, debido a sus gustos sexuales, sufría con angustia especial) volvían a la organización algo semejante a una institución total». Moreno Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». *Viento Sur*, n° 100, 2009, pp. 155-156.

³¹ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 44 [1978].

³² Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 187-188.

El interés por Nietzsche y Bataille no era una manera de alejarnos del marxismo o el comunismo. Era la única vía de acceso a lo que esperábamos del comunismo. Es indudable que la filosofía hegeliana no atendía el rechazo del mundo en el cual vivíamos. Estábamos en la búsqueda de otros caminos para encauzarnos hacia lo totalmente otro que creíamos encarnado por el comunismo. Por eso en 1950, sin conocer bien a Marx, rechazando el hegelianismo y sintiéndome incomodo con el existencialismo, pude afiliarme al Partido Comunista Francés (PCF). Ser «comunista nietzscheano» era verdaderamente insoportable y, si se quiere, ridículo. Yo lo sabía a las claras.³³

Aunque esta formulación no parece biográficamente exacta ya que según buena parte de los testimonios fue en 1953 cuando la lectura de Nietzsche impresionó a nuestro autor,³⁴ no deja de resultar una definición muy interesante. Y lo es porque, más allá de la identidad intelectual y la percepción que el mismo Foucault haya tenido de su trayectoria,³⁵ nos habla de la combinación de dos elementos cruciales en toda su producción intelectual: una oposición política al orden establecido y una concepción trágica del mundo.³⁶ En este sentido, a pesar de las inexactitudes históricas, parece que la fórmula condensa buena parte de las tensiones de la experiencia comunista de Foucault.

Tras su paso por el PCF y después de aprobar, con más problemas de los esperados,³⁷ el examen de *agrégation* de la ENS, se traslada en agosto de 1955 a Suecia. Allí compaginará el cargo de director de la *Maison de France* con las tareas de profesor en la Universidad de Uppsala. Este período es importante para Foucault, entre otros motivos, porque conoce a Georges Dumézil —de quien se ha llegado a decir que fue su «maestro espiritual»—³⁸ y comienza la investigación que dará lugar años más tarde a *Historia de la locura*.

Nuestro autor describe la sociedad sueca como diez años más avanzada que la francesa,³⁹ aunque también con no poca ironía afirmará que Suecia le enseñó «cómo seremos dentro de cincuenta o cien años, cuando todos seamos ricos, felices, asépticos».⁴⁰ Esta ambivalencia entre progreso y asepsia llevó a Foucault a declarar que en ese país había descubierto «que una cierta clase de libertad puede tener, no exactamente los mismos efectos, pero sí tantos efectos restrictivos como una sociedad directamente restrictiva».⁴¹ Una afirmación que no

³³ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 44 [1978].

³⁴ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 84.

³⁵ Aunque, como bien señala José Luis Moreno Pestaña, la memoria de Foucault «raras veces es históricamente informativa», consideramos que permite recuperar algunos registros interesantes, incluso a pesar de lo anacrónico de ciertos recuerdos como el asociado a esta imagen del «comunista nietzscheano». Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Ed. cit., p. 104.

³⁶ cf. Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Ed. cit., p. 105.

³⁷ Foucault, pese a ser uno de los estudiantes más brillantes de la ENS, suspendió su primer examen de agregación en 1950. cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 63-65

³⁸ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 114.

³⁹ Foucault. «Foucault estudia la razón de Estado». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 127 [1979].

⁴⁰ Foucault. «La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy”». En: Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, p. 80 [1967].

⁴¹ Foucault. «Entrevista con Stephen Riggins». Ed. cit., p. 275 [1982].

debe extrañarnos si atendemos a que, como argumenta Jorge Álvarez Yáguez, «uno de los hilos rojos del pensamiento foucaultiano ha sido precisamente el sacar a la luz la opresión oculta en las sociedades modernas, liberales». ⁴² Desde esta perspectiva, no parece descabellado afirmar que la experiencia directa de ese desarrollo de las sociedades del bienestar en el norte de Europa y también de las contradicciones que implica contribuyó a que Foucault pudiera percibir con claridad los límites del *welfare* cuando Francia comenzó a enfrentarse a ellos, especialmente después de la crisis de 1973. ⁴³

Esa vivencia crítica de las opresiones, que aún en los años cincuenta tiene un carácter más biográfico que analítico, se continúa desplegando tras su breve paso por Polonia entre 1958 y 1959. Este le permitirá confirmar buena parte de lo vivido en el seno del PCF, poniendo de relieve su dimensión conservadora y concluyendo que el comunismo había sufrido algún tipo de «trauma de nacimiento» que le impedía salir del marco —no solo social, sino también moral e incluso estético— del siglo XIX. ⁴⁴ Solo un año después de llegar a Polonia, Foucault tuvo que abandonar el país. Al parecer su amante trabajaba para la policía polaca y estaba tratando de infiltrarse en la diplomacia occidental, comprometiendo gravemente su seguridad. Cuando el embajador francés Étienne Burin des Roziers tuvo conocimiento de la situación recomendó a Foucault salir del país lo antes posible. ⁴⁵ Esta experiencia será importante para nuestro autor porque, aunque muy marcado aún por las corrientes intelectuales de la filosofía francesa de los años cincuenta, ⁴⁶ años después asegurará que fue en Polonia donde dejó definitivamente de ser marxista, incluso sin renunciar a Marx:

Allí vi funcionar un Partido Comunista en el poder, controlando un aparato de Estado e identificándose con él. Lo que había percibido vagamente durante los años 1950-1955 se me mostraba en toda su realidad brutal, histórica y profunda. Ya no se trataba de imaginaciones de estudiante, de juegos en el interior de la Universidad, sino de la gravedad de un país dominado por un partido.

⁴² cf. Foucault. «Entrevista con Stephen Riggins». Ed. cit., p. 275 [nota 5] [1982].

⁴³ En un sentido coincidente con este planteamiento, Foucault se referirá de nuevo al modelo sueco cuando analice las alternativas a la prisión surgidas en la segunda mitad del siglo XX. cf. Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». *Criminologie*, vol. 26, n° 1, 1993, pp. 14-15 [1976].

⁴⁴ cf. Foucault. «Conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 377 [1971]; «Más allá del Bien y del Mal». En: Foucault. *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1978, p. 42 [1971]; «Michel Foucault. Les réponses du philosophe». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 812 [1975]. Esta denuncia del conservadurismo soviético fue un rasgo característico de los movimientos contraculturales y la izquierda radical desde los años sesenta. En Estados Unidos, Theodor Roszak argumentó en el mismo sentido al señalar que los regímenes comunistas no habían institucionalizado la tolerancia sexual porque «las organizaciones del partido están aún bajo el control de hombres austeros cuyo puritanismo data de los días de la acumulación primitiva». Roszak. *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Barcelona: Kairós, 1970, p. 33.

⁴⁵ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 129-130.

⁴⁶ Aunque la cita no es exacta, de algún modo Jean Paul Sartre parece tener razón al afirmar que el marxismo constituía el horizonte insuperable de su tiempo. cf. Sartre. *Crítica de la razón dialéctica precedida de Cuestiones de método. Tomo 1: teoría de los conjuntos prácticos*. Buenos Aires: Losada, 1963, pp. 17-18. El otro marco de referencia ineludible para los intelectuales del momento era la fenomenología.

Desde aquel momento, puedo decir que no soy marxista, en el sentido que no puedo aceptar el funcionamiento de los partidos comunistas tal como son propuestos tanto en la Europa del Este como del Oeste. Si en Marx hay cosas verdaderas, se pueden utilizar como instrumentos sin tener que citarlas, ¡ya las reconocerá quien quiera! O quien sea capaz...⁴⁷

Entre Uppsala y Varsovia Foucault pasó dos meses en Francia en el verano de 1958. El 28 de mayo de ese año, junto a su amigo Jean-Christophe Oberg, emprendió camino a su país para presenciar de primera mano los acontecimientos que estaban aupando al poder al general Charles De Gaulle. Aunque creemos arriesgado identificar llanamente a Foucault como gaullista, es cierto que tanto sus buenas relaciones con el embajador en Polonia como su voluntad de participar en la reforma de la educación superior francesa⁴⁸ nos hacen pensar que —como señala David Macey— al menos Foucault no se encontraba en la posición mayoritaria de la izquierda de la época que equiparaba a De Gaulle con la vuelta del fascismo.⁴⁹

Continuando su periplo por Europa, nuestro autor marcha a Hamburgo —por aquel entonces parte de la Alemania Occidental— donde dirige el *Institut Français* y se desempeña como profesor. En abril de 1960, culminadas sus tesis, regresa a Francia para trabajar en la universidad Clermont-Ferrand donde permanecerá hasta que en 1966 marche a Túnez.

1.2. Una «verdadera experiencia política»: Foucault y el 68 tunecino

Es difícil ubicar a Foucault en el eje político tradicional —izquierda y derecha— del que él mismo trató de escapar en repetidas ocasiones. Sin embargo puede resultar útil recuperar el testimonio de algunos de sus amigos más cercanos en aquellos años, que tienden a situarlo «más bien a la izquierda» pero muy lejos del Foucault comprometido de la década de los setenta, ante el que muchos de ellos no dejaron de sorprenderse y en el que incluso algunos nunca llegaron a creer.⁵⁰ En este sentido, el Foucault de estos años responde más bien al modelo del intelectual universitario tradicional —y, por tanto, abierto a colaborar en funciones políticas y administrativas de diferente tipo— que al del filósofo militante.⁵¹

Sea como fuere, y tratando de evitar reducir el análisis a marcos tan simplificadores, lo cierto es que la experiencia política de Foucault fue, en estos años, sensiblemente diferente a la de su generación. Su paso por Suecia, Polonia, Alemania y posteriormente por Túnez le impidió vivir en primera persona algunos de los acontecimientos que más influencia tuvieron en el campo intelectual francés de la época. Entre ellos cabría destacar la guerra de Argelia —en cuyo contexto surge el *gauchisme* como intento de superar «por la izquierda» al PCF—⁵² y, sobre todo, la revuelta de mayo y junio de 1968.

⁴⁷ Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., p. 92 [1975].

⁴⁸ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 133-134.

⁴⁹ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 130.

⁵⁰ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 182.

⁵¹ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 183.

⁵² Para identificar esta heterogénea corriente se suele hablar de «izquierdismo», «izquierda radical», «ultraizquierda», «extrema izquierda» o «izquierda no comunista». Buena parte de estas caracterizaciones parecen

Después de unos años en Clermont-Ferrand, esa vida nómada lleva a Foucault a Túnez en junio de 1966. A los pocos meses de su llegada comienza una serie de protestas y disturbios que culmina en una huelga universitaria en diciembre. En junio de 1967, después de la victoria de Israel en la Guerra de los Seis Días, se produce una escalada de ataques sobre la población judía en la capital tunecina que termina con la profanación de una sinagoga, el incendio de más de cincuenta casas y el saqueo de cientos de negocios.⁵³ En una carta a Georges Canguilhem fechada el 7 de junio nuestro autor mostrará su repulsa en estos términos:

Nacionalismo más racismo dan un resultado bastante espantoso. Y si además sumamos que los estudiantes, por «izquierdismo», han echado una mano (y algo más también), pues uno acaba profundamente entristecido. Y uno se pregunta a través de qué extraña artimaña (o estupidez) de la historia el marxismo ha podido dar pie (y vocabulario) a algo así.⁵⁴

El juicio de Foucault es implacable ante unos acontecimientos que evocan esa proximidad entre marxismo y antisemitismo que experimentó en 1953 y que choca con la inclinación filosemita que lo acompañó durante toda su vida.⁵⁵ La desconfianza, sin embargo, será mutua y según testimonios recogidos por Didier Eribon, su llegada a la universidad tunecina también había despertado cierto recelo por parte de los estudiantes, que lo veían como «un representante del tecnocratismo gaullista».⁵⁶ Una opinión que se veía confirmada por las muestras de hostilidad hacia el marxismo y la vindicación de Nietzsche.

Mientras tanto, las protestas se intensifican y, tras la visita en enero de 1968 del vicepresidente de los Estados Unidos Humbert Humphrey, se desata una oleada represiva

captar solamente la dimensión anti-PCF y algunos de los adjetivos que las acompañan implican una carga valorativa que puede parecer peyorativa. Por ello creo necesario aclarar que en este trabajo se emplearán esos diferentes calificativos remitiendo a las corrientes de izquierdas que toman cuerpo en los años cincuenta alrededor de una doble crítica al marxismo —por un lado en el ámbito teórico y por otro a la estrategia del PCF y la URSS en el político— pero que no rompen con esa tradición, sino que tratan de superarla al menos en su mayor parte desde dentro.

⁵³ En la extensa entrevista a Thierry Voeltzel publicada en 1978, Foucault rememora este episodio de nuevo incidiendo en la relevancia de la cuestión racial en el marco de un conflicto nacional: «En el 67 yo estaba en un país árabe, en el momento de la guerra de los Seis Días, y hubo manifestaciones antisemitas muy violentas, saqueos en supermercados, incendios de casas... un principio de pogromo. Estaba en una gran ciudad cuando ocurrió, y, en la calle, donde estaba toda la gente aglomerada, me encontré con unos jóvenes que eran gente muy, muy correcta y, como lógicamente yo estaba un poco atónito, les pregunté: “Pero ¿estáis seguros de que lo que hacéis está bien?, y me contestaron: “Sí, claro, es completamente normal, estamos en guerra con ellos...””. Es decir, que todo el discurso que se hacía, que se hace sobre el tema: “Israel no son los judíos, los judíos no son Israel, hay que distinguir el antisionismo del antisemitismo”, todo eso deja de funcionar incluso en un país como ese, en el que no había una especial tensión a ese respecto, e inmediatamente la percepción racial empieza a operar...». Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2019, p. 56 [1976].

⁵⁴ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 237.

⁵⁵ Entre los testimonios de la posición de Foucault ante a la cuestión judía cabe destacar el de Daniel Defert, que en una carta a James Miller lo describe del siguiente modo: «Michel era profundamente filosemita. Durante toda la vida le obsesionó el recuerdo de la guerra total de Hitler y de los campos nazis de la muerte; consideraba que la legitimidad del Estado sionista no se podía discutir». Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 231. A menudo se señala que uno de los motivos de la ruptura entre Foucault y Deleuze fue el respaldo inquebrantable del segundo a la causa palestina, aunque es un extremo algo contradictorio ya que el propio Foucault mostró públicamente en varias ocasiones su apoyo al pueblo palestino. cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 363.

⁵⁶ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 232.

sobre el movimiento estudiantil. Foucault, impresionado por la brutalidad de esta y la proximidad de las víctimas, decide tomar partido. Así lo recordará en 1975:

Dos meses antes de Mayo del 68 viví en Túnez una huelga estudiantil que bañó literalmente de sangre la Universidad. Los estudiantes eran conducidos al sótano donde había una cafetería y volvían a subir con el rostro ensangrentado porque habían sido aporreados. Hubo centenares de arrestos y muchos de mis alumnos fueron condenados a diez, doce o catorce años de prisión.⁵⁷

A lo largo de los siguientes meses su implicación en el apoyo a los estudiantes fue creciendo. En un primer momento, intentó, en vano, presentarse como testigo en las causas abiertas contra los jóvenes universitarios. Consciente de su estatus, trató de recabar apoyos en la influyente comunidad francesa de Túnez. Sin embargo, en primer lugar, sus colegas de la asamblea general de los docentes franceses y, más tarde, el embajador —a quien solicitó personalmente que intercediera con las autoridades tunecinas—, le negaron el respaldo deseado.⁵⁸ A pesar de ello, junto a Jean Gattegno, decidió continuar prestando su apoyo a los jóvenes. Ambos ocultaron a estudiantes perseguidos en sus casas, los trasladaron con sus coches y Foucault escondió en su jardín una máquina Roneo con la que se imprimieron algunas de las octavillas de las protestas.⁵⁹ Daniel Defert, que sería compañero sentimental de Foucault hasta su muerte en 1984, actuaba como enlace entre Túnez y París, llevando mensajes ocultos cada vez que iba a encontrarse con él.⁶⁰

Debido a esta implicación, el contrato de Jean Gattegno quedó cancelado en julio de 1968 y posteriormente, cuando se encontraba ya fuera del país, fue juzgado y condenado en rebeldía a cinco años de prisión. A la vuelta del verano, las presiones sobre Foucault aumentaron hasta que llegó la advertencia definitiva: un coche lo detuvo en una carretera cercana a su casa y lo que identificó como un grupo de policías de paisano se bajó de él y le propinó una brutal paliza.⁶¹ En octubre, después de donar parte de su salario para la defensa de los estudiantes y de tratar de interceder, otra vez sin éxito, ante las autoridades, decidió regresar a Francia.⁶²

La experiencia tunecina impactó profundamente a nuestro autor y constituye un elemento central en la constelación de acontecimientos que lo empujó de nuevo a la política. Su amargo paso por el PCF, tras el que se había refugiado en lo que él mismo describiría como un «escepticismo muy especulativo»,⁶³ había empezado, así, a quedar atrás. Este nuevo período militante está también vinculado con un desplazamiento teórico, que abordaremos en el siguiente capítulo, y la aparición de nuevos problemas intelectuales. Para comprenderlos

⁵⁷ Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., p. 93 [1975].

⁵⁸ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 237.

⁵⁹ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 267.

⁶⁰ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 267.

⁶¹ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 268.

⁶² cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 238.

⁶³ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 78 [1978].

es necesario atender a otra dimensión de su biografía que, aunque a veces queda en un segundo plano, resulta en nuestra opinión fundamental. Alrededor de este año 1968 Foucault se reencuentra en el plano teórico con el marxismo. Según los testimonios, lee de nuevo a Marx, Rosa Luxemburgo, Trotsky, Althusser y la literatura del *black power* norteamericano entre otros. Tanto es así que Daniel Defert recuerda que en uno de sus viajes Foucault «se declaró, casi con toda franqueza, trotskista».⁶⁴ Comienza así lo que David Macey califica como una «nueva partida»⁶⁵ en la que de algún modo se da una segunda oportunidad al marxismo. Pero este regreso a las fuentes teóricas del marxismo —y esto resulta, a mi juicio, fundamental— está determinado no por un giro intelectual, sino por una experiencia política en la que estas se habían vuelto significativas.

En este sentido, la revuelta tunecina descubrió a Foucault dos dimensiones de lo político que despertaron una enorme fascinación en él y que se encontraban en las antípodas de lo que había conocido en la célula de la rue d'Ulm: el sacrificio y la corporalidad de la lucha. Así, en 1978, cuando recuerde sus días en Túnez, los describirá como una situación límite, marcada por el rechazo visceral a una realidad que se considera intolerable y ante la cual los estudiantes se exponen abiertamente: «Me impresionaron profundamente las chicas y los chicos que se exponían a riesgos enormes al redactar un panfleto, repartirlo o llamar a la huelga. Para mí fue toda una *experiencia política*».⁶⁶ Esta certeza de que los estudiantes se enfrentaban a penas de prisión totalmente desproporcionadas y a brutales torturas mostró a Foucault una forma de hacer política que se presentaba como un «sacrificio absoluto»,⁶⁷ algo muy diferente a lo que había vivido en su etapa en el PCF.

Además, esta actitud de los estudiantes, este arrojo que tanto impresionó a Foucault, se vincula directamente con otro elemento que será fundamental para él: la dimensión corporal tanto del poder como de la resistencia. Una «experiencia física del poder» que define la forma de afrontar la acción política del propio Foucault.⁶⁸ Sus encuentros con la policía —en Túnez, Vincennes, Madrid, La Santé...— reflejan una actitud que tiene que ver con una forma de entender el papel del cuerpo en lo político, y no en un sentido abstracto sino en el muy concreto de marcar a través de la presencia física los límites de lo tolerable. La descripción de Gilles Deleuze en una entrevista posterior a la muerte de nuestro autor resulta clarificadora: «Hay una cierta violencia en Foucault. Estaba dotado de una extrema violencia contenida, dominada, convertida en valor. En ciertas manifestaciones, temblaba de violencia. Percibía lo intolerable».⁶⁹ Un ejemplo de esta violencia contenida se muestra en su viaje a Madrid en 1975, cuando visita el país junto a otras personalidades del mundo de la cultura con la intención de protestar contra las que serían las últimas penas de muerte ejecutadas por

⁶⁴ Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 231.

⁶⁵ Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 251.

⁶⁶ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 78 [1978] [cursiva nuestra].

⁶⁷ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 79 [1978].

⁶⁸ *cf.* Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., pp. 92-94 [1975].

⁶⁹ Deleuze. «Un retrato de Foucault». En: Foucault. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 2006 (4ª ed.), p. 166.

el franquismo. La policía irrumpió en el bar del hotel Torre, donde se estaba celebrando el acto de la rueda de prensa y detuvo a todos los periodistas. Foucault se negó a entregar los pasquines que tenía, elevando la tensión hasta que Claude Mauriac consiguió convencerlo. Años después Mauriac señaló que esa actitud respondía tanto a una reacción física como a un principio moral: «La imposibilidad visceral de someterse al contacto de un policía y de recibir cualquier orden de él».⁷⁰ Las declaraciones de Foucault en *Libération* unos días después corroboran la descripción de esa reacción a la vez física y moral que está directamente vinculada, como veremos, con su forma de entender y teorizar el poder: «Me levanté y me dirigí hacia la salida, porque considero que el trabajo de la poli [*flûc*] consiste en ejercer la fuerza física. El que se opone a los polis no puede permitirles la hipocresía de enmascararla bajo unas órdenes que deben ser obedecidas inmediatamente. Es necesario que lleguen al final de lo que ellos representan».⁷¹

En una intervención posterior, Foucault señala un tercer elemento de la experiencia tunecina que lo marcó profundamente y que de algún modo anuda el sacrificio y la exposición corporal: el descubrimiento de «la necesidad del mito», de un tipo «espiritualidad política» emparentada con la acción. Así Túnez representará para él una forma de vivir lo político en la que encontró «la evidencia de la necesidad del mito, de una espiritualidad, el carácter intolerable de algunas situaciones producidas por el capitalismo, el colonialismo y el neocolonialismo».⁷² Desde esta perspectiva se entiende que el marxismo funciona como el «mito soreliano»⁷³ de estos estudiantes, el sustento de su «espiritualidad política».⁷⁴ En contraste con lo que había podido experimentar en Francia, y por supuesto en Polonia, para los estudiantes tunecinos este no era solo un sistema de pensamiento o una metodología para comprender la realidad, sino sobre todo una fuerza moral y existencial. Frente al intelectualismo de la Francia de los años cincuenta y a la opresiva vivencia polaca, Foucault descubre en Túnez una nueva forma de afrontar la teoría y la práctica marxista:

En Túnez, por el contrario, todos lo invocaban con una violencia y una intensidad radicales y un entusiasmo impresionante. Para esos jóvenes, el marxismo no representaba únicamente una manera mas adecuada de analizar la realidad, sino que era al mismo tiempo una especie de energía moral, de acto existencial muy notable. Sentía que me embargaban la amargura y la decepción cuando pensaba en la distancia que había entre la manera de ser marxistas de los jóvenes tunecinos y lo que yo sabía del funcionamiento del marxismo en Europa (Francia, Polonia o la Unión Soviética).

⁷⁰ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 326.

⁷¹ Foucault. «Aller à Madrid». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 761 [1975].

⁷² Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 79 [1978].

⁷³ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 68.

⁷⁴ Esta expresión de Foucault será centro de no pocas polémicas tras la publicación de sus artículos para *Il Corriere della sera* acerca de la revolución iraní en 1978 y 1979. No deja de llamar la atención que esta dimensión «mítica» de la política aparezca en estos dos momentos aparente tan diferentes: Túnez e Irán.

Eso es lo que fue Túnez para mí: tuve que entrar en el debate político. No fue mayo del 68 en Francia, sino marzo del 68 en un país del Tercer Mundo.⁷⁵

Aunque el registro sea completamente diferente, no deja de llamar la atención la distancia entre esta concepción del marxismo como una fuerza vital y la descripción que se hacía en *Las palabras y las cosas* que lo presentaba como una figura propia de la Europa decimonónica: «El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir, que en cualquier otra parte deja de respirar».⁷⁶ Lo que separa ambos juicios es esa experiencia del marxismo como fuerza motriz de una auténtica acción política. De este modo, Túnez sirve a Foucault de contrapeso tanto de su gris militancia en el PCF como de su paso por Polonia.

En relación a este problema resulta sintomático que dos experiencias tan diferentes como las de Túnez y Polonia se encuentren en permanente diálogo cuando Foucault recuerda estos años. Esta vinculación aparece en las dos únicas entrevistas en las que aborda con relativa profundidad la cuestión.⁷⁷ Si en Polonia es una determinada forma del marxismo la que marca el límite de lo tolerable, en Túnez es otro marxismo el que permite percibir lo intolerable y muestra el camino de la rebelión. Esa tensión, ese intento de ir con Marx más allá de Marx, constituye una de las claves fundamentales para entender tanto la emergencia de la extrema izquierda en los cincuenta y sesenta como sus desarrollos en la primera mitad de los años setenta —de los que Foucault participará—. ⁷⁸

1.3. Regreso a la Francia post-68

1.3.1. La apertura de lo político y la convergencia de las críticas

Mayo del 68 ocupa un lugar muy especial en la historia reciente. Sus diferentes rostros han hecho surgir lecturas no solo dispares sino aparentemente contradictorias. Por supuesto, no se trata de un acontecimiento aislado en la historia moderna de Francia —y del mundo— y no se puede comprender sin lo ocurrido en las décadas anteriores. En este sentido, aunque

⁷⁵ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 79 [1978].

⁷⁶ Foucault. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. México D.F.: Siglo XXI, 1978, p. 256 [1966]. En «¿Qué es la arqueología?» trata de explicar esa expresión —estamos ya en 1970 y la influencia de la relectura althusseriana de Marx y del cambio de contexto se hacen notar— y señala que: «Si hay que hablar del genio de Marx —y creo que esta palabra no debe utilizarse en la historia de las ciencias—, ese genio consistió precisamente en comportarse como un pez en el agua en el siglo XIX: al manipular la economía política tal como se la había fundado en concreto y tal como existía desde hacía varios años, Marx logró proponer un análisis histórico de las sociedades capitalistas que puede aún tener su validez, y consiguió fundar un movimiento revolucionario que todavía es el más vivo en nuestros días». Foucault. «¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault». En: Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2013, p. 279 [1970].

⁷⁷ *cf.* Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., pp. 92-94 [1975]; «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 79 [1978].

⁷⁸ Tanto Socialismo o Barbarie como la Internacional Situacionista, por mencionar dos de los intentos más relevantes de superación de la ortodoxia marxista en esta época, se debaten permanentemente en esta tensión entre el marxismo y la crítica de la burocracia.

es cierto que Foucault no vive en Francia buena parte de ese tiempo, sí participa desde la distancia de una cierta historia compartida. En especial su compleja relación con el PCF constituye, como ya se ha mencionado, una primera experiencia generacional sin la que no se puede entender el conjunto de transformaciones que cristaliza en Mayo. En este sentido, consideramos necesario remarcar que Mayo del 68 no es un suceso espontáneo sino el desenlace de un cuarto de siglo de reconstrucción de una nueva izquierda⁷⁹ y de profundas transformaciones sociales que determinan la emergencia de nuevas formas de subjetividad.⁸⁰ Un cuarto de siglo en el que fundamentalmente se abre la brecha por la que toda una generación de intelectuales y militantes romperá con la hegemonía del PCF e inaugurará un modo diferente de entender y construir lo político.

El debate acerca del 68 francés ha atravesado estas cinco décadas en una escritura y reescritura de la historia que aún continúa siendo fructífera. Sin embargo, y al margen de la valoración que se haga de ello, se ha convertido en un lugar común la aceptación de que, tanto Mayo del 68 como en general los movimientos políticos y sociales de la juventud de los años sesenta, contribuyeron a la transformación de nuestro «modo de vida».

El movimiento del 68 —y, en general, los nuevos movimientos sociales— introducen una novedad en la historia política reciente: no se trata ya tanto de tomar el poder del Estado o de socializar los medios de producción, como de anular su capacidad de dirigir la vida en su dimensión concreta y cotidiana. En este sentido, la consigna de Mayo del 68 «el poder está en la calle» no es un lema vacío, como recuerda Jacques Baynac, sino una muestra de cómo, al menos para una parte de los militantes, se ha vuelto inaceptable el hecho de rendir cuentas al aparato burocrático o de seguir una línea política marcada verticalmente.⁸¹ Así recuerda Maurice Blanchot esta renuncia a los objetivos tradicionales de la revolución y la puesta en práctica de nuevas formas de experimentación política:

Al contrario que en las «revoluciones tradicionales», no se trataba solamente de tomar el poder para reemplazarlo por otro, ni de tomar la Bastilla, el Palacio de Invierno, el Elíseo o la Asamblea Nacional, objetivos sin importancia, ni tampoco de invertir un mundo viejo, sino de dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos* que devolviera a todos el derecho a la igualdad en la fraternidad merced a *la libertad del habla* que sublevaba a cada uno.⁸²

En consecuencia, como ya se ha mencionado, las estrategias, las consignas, la forma de organización y el tipo de acciones que plantean los movimientos de la época no responden a los esquemas tradicionales —representación, partido, sindicato, Estado...— sino que se mueven en otras coordenadas abriendo el campo de lo político a la vida cotidiana. Asimismo, lo intolerable, aquello que causa el malestar, deja de definirse únicamente alrededor del

⁷⁹ cf. Bensaïd. «1968: Finales y consecuencias». En: Garí, Pastor y Romero (eds.). *1968: el mundo pudo cambiar de base*. Madrid: Catarata, 2008, p. 22.

⁸⁰ cf. Deleuze. *Foucault*. Barcelona: Paidós, 1987, pp. 149-150 [nota 45].

⁸¹ cf. Baynac. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Madrid: Acurela & Machado, 2016, p. 174.

⁸² Blanchot. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora nacional, 2002, p. 59.

conflicto capital-trabajo y comienza a atender a todas las dimensiones de la vida social y personal, convirtiendo toda la existencia en un posible campo de batalla.

Atendiendo a este cambio de perspectiva, no es de extrañar que las primeras reuniones de lo que sería posteriormente el movimiento feminista francés se celebraran en la facultad de Censier en el mes de mayo de 1968.⁸³ De un modo análogo, el lema «lo personal es político», que popularizará Carol Hanisch⁸⁴ y se convertirá en emblema de la segunda ola feminista en los años setenta, apunta indiscutiblemente en la misma dirección: el conflicto político recubre todas las relaciones sociales. Con esto no pretendemos señalar que en los movimientos de los sesenta, y especialmente en el Mayo francés, las cuestiones de la clase, la igualdad y el conflicto capital-trabajo no estén presentes, sino que, incluso aunque ocupen un lugar central, están acompañadas por otras preocupaciones que antes no se consideraban políticas sino privadas.⁸⁵

Esa crítica de la vida cotidiana, lugar común en la época,⁸⁶ se traduce en un diagnóstico que define el presente como el momento en el que «la mercancía ha alcanzado la ocupación total de la vida social».⁸⁷ Consecuentemente, el gesto político fundamental consiste, como reza la frase del situacionista Raoul Vaneigem que sería inmortalizada en una pintada en el Teatro Ódeon en Mayo, en rechazar «un mundo en el que la garantía de no morir de hambre equivalga al riesgo de morir de aburrimiento».⁸⁸

En su análisis del «nuevo espíritu del capitalismo», los sociólogos Luc Boltanski y Ève Chiapello plantean que, mientras el movimiento obrero había articulado principalmente su lucha alrededor de la «crítica social» —igualdad, solidaridad, redistribución...—, los movimientos sociales desde los años sesenta lo hacen también alrededor de lo que ellos llaman «crítica artista» —reconocimiento, identidad, poder, vida cotidiana...—. En este sentido, parece que estos movimientos marcan un punto de inflexión en la historia política y

⁸³ cf. Baynac. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Ed. cit., p. 260 [nota 129].

⁸⁴ cf. Hanisch. «The Personal is Political». En: Firestone (ed.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation: Major Writings of the Radical Feminists*. Radical Feminism, 1970.

⁸⁵ En este sentido, aunque se trata de uno de los libros fundamentales para comprender el 68, considero que la oposición que propone Kristin Ross entre poder e igualdad impide captar parte de la complejidad del acontecimiento. En su opinión la temática de Mayo del 68 habría sido la igualdad —la lucha de clases—, mientras que denuncia que un análisis en términos de poder —señalando directamente la propuesta foucaultiana— conduciría a las lecturas liberales y superficiales hegemónicas desde los años ochenta. Por el contrario, a mi juicio, resulta mucho más interesante un acercamiento que permita comprender cómo se resignifica alrededor de Mayo la propia lucha de clases y cómo, sin perder de vista el conflicto capital-trabajo, se incluyen en su seno elementos que no son reductibles a las fórmulas tradicionales del movimiento obrero. En este sentido entendemos que el 68 reivindica radicalmente la igualdad, pero también la libertad y que esta no está subordinada a aquella. cf. Ross. *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria*. Madrid: Acquarela/Machado Libros, 2008.

⁸⁶ Tema que se desarrolla especialmente alrededor de grupos como la Internacional Situacionista, Socialismo o Barbarie o *Noire et Rouge*. El propio Foucault da cuenta de ello cuando se pregunta en una entrevista de 1973: «¿no es justamente esto lo que caracteriza a los movimientos políticos actuales: el descubrimiento de que las cosas más cotidianas —la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en el que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto—, son políticas?» Foucault. «Prisiones y motines en las prisiones». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 481 [1973].

⁸⁷ Debord. *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 2012, p. 55.

⁸⁸ Vaneigem. *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama, 2008, p. 18

social de nuestro tiempo; un momento que viene definido justamente por ese precario equilibrio entre las dos críticas que se romperá a mediados de los años setenta dando paso a una hegemonía de los problemas asociados con el reconocimiento y la autenticidad en detrimento de la cuestión social y económica. El propio Foucault define este movimiento — en el momento mismo en el que se está produciendo— como un intento de liberarse del «efecto-Marx», es decir, de deshacer la aparentemente inextricable conexión entre revolución y marxismo.⁸⁹

Lo interesante es que, mientras ese equilibrio entre las dos críticas se mantiene, parecen volverse indiscernibles la lucha de clases y la transformación de la vida cotidiana, posibilitando un cuestionamiento de algunas formas políticas propias del movimiento obrero desde posiciones transformadoras. Tales posiciones conducen a una crítica abierta de las organizaciones comunistas tradicionales —especialmente los partidos— que permite a todos estos nuevos movimientos tender puentes también con la tradición libertaria y las heterodoxias, en las que las dos críticas se encuentran más claramente ligadas que en el obrerismo marxista.

El más influyente de los situacionistas, Guy Debord, no tendrá contemplación y ya desde los años cincuenta lanzará una crítica radical al socialismo real que es identificado como la máxima expresión del «espectáculo concentrado» que se extiende a todos los rincones de la vida: «La dictadura de la economía burocrática no puede dejar a las masas explotadas ningún margen significativo de elección, ya que debe elegirlo todo ella misma, pues cualquier otra elección distinta (ya concierna a la alimentación o a la música) sería la elección de su destrucción total».⁹⁰ Una crítica que, además, se extiende incluso a la China de Mao mucho antes de que el antitotalitarismo denunciara sus excesos.⁹¹

La propia actitud del PCF en las jornadas de mayo y junio de 1968 atestigua la dificultad de los comunistas para comprender las nuevas formas de protesta que estaban surgiendo en el mundo occidental. En este sentido, Raymond Aron ofrece claves interesantes en *La révolution introuvable*, un texto que se suele interpretar únicamente como una crítica al 68 y que, a nuestro juicio, constituye uno de los documentos más interesantes para su análisis. Así, Aron señala que Mayo del 68 fue un psicodrama, pero no porque las protestas fueran en sí carnavalescas, sino porque era el PCF quien conservaba el control de las masas obreras y no tenía ninguna intención insurreccional.⁹² Esta distancia entre los nuevos movimientos y las estructuras del PCF es analizada también desde otra perspectiva por Hannah Arendt, que afirma que «Dios sabe que el único reproche que el Gobierno [de De Gaulle] podría haber formulado al Partido Comunista y a los Sindicatos sería el de que les faltó poder para impedir *les événements*».⁹³

⁸⁹ cf. Foucault. «Poder-Cuerpo». En: Foucault. *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1978, p. 105 [1975].

⁹⁰ Debord. *La sociedad del espectáculo*. Ed. cit., pp. 67-68.

⁹¹ cf. Debord. «El punto de explosión de la ideología en China». En: Debord. *El planeta enfermo*. Barcelona: Anagrama, 2006.

⁹² cf. Aron. *La Révolution introuvable, réflexions sur la Révolution de mai*. Paris: Fayard, 1968, p. 35.

⁹³ Arendt. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza, 2006, p. 133.

Pero el movimiento de Mayo no estaba exento de contradicciones y se debatió permanentemente entre la crítica a los «crápulas estalinistas» y el constante esfuerzo por influir en un mundo del trabajo controlado por los sindicatos. No se trata, por tanto, de un rechazo del obrerismo y del marxismo sino de un intento de redefinir las formas de la lucha de clases más allá del marco del marxismo tradicional.

Foucault regresará a Francia en octubre de 1968, en un contexto que representa simultáneamente el *retour à la normale*, es decir, la derrota de los movimientos que impulsaron Mayo, y una transformación sin precedentes del campo político. Así, a la vez que la tendencia hacia la división grupuscular se agudiza, y con ello también en ocasiones su sectarismo, se abre todo un nuevo espacio a la reflexión y la acción política. Nuestro autor se mostrará más o menos crítico con la primera de las dinámicas, pero la segunda le brindará la posibilidad de desarrollar esa «nueva partida» intelectual y biográfica que había comenzado en Túnez.

De este modo, aunque, como ya hemos señalado, Foucault no participó directamente en los acontecimientos de mayo y junio,⁹⁴ sus textos muestran, a partir de 1968, el impacto de la nueva situación política y hacia 1970 se ve plenamente imbuido en el espacio *gauchiste* —y, especialmente, en el maoísmo—. Algo que no extraña si tenemos en cuenta no solo la influencia de Daniel Defert, sino la inscripción *normalien* de la práctica totalidad de los «líderes» de *Gauche Prolétarienne*, principal organización maoísta del momento.⁹⁵

Sin embargo, cuando años más tarde rememore su regreso de Túnez, incidirá en la diferencia entre la experiencia tunecina y la de las barricadas de París, en un tono crítico que recuerda al de otros autores que habían conocido en los años sesenta la militancia política en el tercer mundo.

Cuando volví a Francia en noviembre o diciembre de 1968, me sentí bastante sorprendido, asombrado y hasta decepcionado al comparar la situación con lo que había visto en Túnez. Las luchas, cualquiera que hubiera sido su violencia, su pasión, no habían implicado en ningún caso el mismo precio, los mismos sacrificios. No hay comparación entre las barricadas del Barrio Latino y el riesgo real de padecer, como en Túnez, quince años de cárcel. En Francia se habló de hipermarxismo, de desenfreno de teorías, de anatemas, de grupuscularización. Era exactamente la contrapartida, el reverso, lo contrario de lo que me había apasionado en Túnez. Eso explica acaso la manera en que traté de tomar las cosas a partir de ese momento, para diferenciarme de esas discusiones infinitas, esa hipermarxistización, esa discursividad indoblegable que era lo característico de la vida de las universidades y en especial la de Vincennes en 1969. Intenté hacer cosas que implicaran un compromiso personal, físico y real, y que plantearan los problemas en términos concretos, precisos, definidos en el marco de una situación dada.⁹⁶

⁹⁴ Sin embargo, se sabe que sí acudió a París alrededor del mes de mayo y asistió al importante mitin de Charléty celebrado el 27 de mayo y organizado por la UNEF y la CFDT. cf. Chamorro y Garrido. «Cronología comentada del Mayo francés». En: Chamorro y Garrido (eds.). *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy*. Madrid: Dado, 2018, pp. 38-39.

⁹⁵ cf. Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., pp. 55-56.

⁹⁶ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., pp. 80-81 [1978].

Aunque Foucault no se muestra tan crítico con el 68 como otros autores como Régis Debray,⁹⁷ esa mirada retrospectiva sí comparte algo de sus análisis. En el fondo parece que para quienes han vivido una experiencia como la guerrilla, Vietnam o Túnez, Mayo del 68 no podía verse más que como un juego comparado con aquellas luchas en las que la vida se ponía sobre la mesa.

Sea como fuere, incluso en esa misma entrevista, Foucault confiesa a Duccio Trombadori la enorme relevancia de los acontecimientos del 68 en su vida y en su obra: «Sin mayo del 68, jamás habría hecho lo que hice con referencia a la prisión, la delincuencia, la sexualidad. En el clima anterior a 1968 eso no era posible».⁹⁸ Este es el marco político en el que, como veremos después, Foucault se inserta cuestionando el lugar del intelectual y haciendo converger teoría y práctica alrededor de una lucha concreta: la de las prisiones.

1.3.2. El nuevo campo intelectual

En un encuentro con jóvenes militantes de instituto en 1971, Foucault analiza el 68 y lo describe como una crisis de pensamiento que «deja a la sociedad en una perplejidad y en un atolladero del que no se ve la salida».⁹⁹ Su crítica remite a la puesta en cuestión de los mecanismos de reproducción social —en la enseñanza superior, fundamentalmente—, pero el concepto nos puede servir también para entender el desajuste que se produce en el campo intelectual francés, toda vez que el marxismo —o al menos una determinada interpretación que se podría identificar como «oficial»— está dejando de constituir el horizonte insuperable de aquel tiempo.

De este modo, el ya mencionado cuestionamiento del economicismo marxista toma cuerpo después de Mayo en la emergencia de una categoría que se convertirá en el centro del análisis foucaultiano: el poder. La apertura del campo político a la vida cotidiana, a las dominaciones microscópicas, acompaña, así, una reflexión que se concentra en la cuestión de la dominación. Esta dimensión de la «intuición 68»¹⁰⁰ permite ampliar el foco de la crítica hasta alcanzar a toda una infinidad de instituciones sociales que solidifican determinadas relaciones de poder ahora consideradas intolerables: la familia, el trabajo, la cárcel, el hospital psiquiátrico, la escuela, el ejército...

Atendiendo a esta vinculación, en ocasiones se ha considerado la filosofía de Foucault como inspiradora de las revueltas de Mayo del 68. Sin embargo, a nuestro juicio, la relación es justamente la inversa: son los movimientos de protesta los que alteran el desarrollo de la obra foucaultiana, haciendo posible aislar la cuestión del poder.¹⁰¹ Además, como hemos

⁹⁷ cf. Debray. *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*. Paris: Maspero, 1978.

⁹⁸ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 81 [1978].

⁹⁹ Foucault. «Más allá del Bien y del Mal». Ed. cit., p. 35 [1971].

¹⁰⁰ cf. Fernández-Savater. «Política del deseo: retomar la intuición del 68». En: Chamorro y Garrido (eds.). *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy*. Madrid: Dado, 2018.

¹⁰¹ En este sentido consideramos, con Didier Eribon, que los análisis de Ferry y Renaut en *La pensée 68* son erróneos y fruto de una proyección extemporánea. De hecho, la relación es justamente inversa a la que ellos describen. cf. Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995, pp. 71-92. Cornelius Castoriadis será también categórico en su rechazo de esta interpretación: «La distribución, durante la noche de

mencionado, en su regreso a Francia nuestro autor se ve impelido a posicionarse ante un contexto crecientemente politizado en el que si se quería ocupar un lugar central en la vida cultural francesa, como argumenta Moreno Pestaña, «la imprecisión política era cada vez menos posible».¹⁰² Es así como Foucault, a través fundamentalmente de la preocupación por el poder, se inserta en el campo intelectual abierto tras el 68.

Para ello, además, trata de reintegrar su obra anterior en esa nueva perspectiva. Este movimiento de relectura de su trabajo pasado se hace especialmente relevante en tanto afecta a sus dos obras principales hasta la fecha: *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*. La primera de ellas es publicada en 1961 —y reeditada en 1971—.¹⁰³ A pesar de la enorme erudición que despliega en sus más de seiscientas páginas, Foucault recordó a menudo el silencio con que el libro fue recibido por parte de aquellos a quienes, según él mismo, estaba dirigido: políticos, historiadores y psiquiatras. De este modo, Foucault siempre reivindicará *Historia de la locura* y especialmente en esta etapa de su trabajo en la que, a principio de la década de los setenta, ocupan el primer plano la cuestión del poder y el encierro. En este sentido, como señala Álvarez Yágüez, la relación de *Historia de la locura* con las obras de mediados de los setenta es mucho más directa que con sus más contemporáneas *Las palabras y las cosas* o *La arqueología del saber*.¹⁰⁴

Muy lejos de la recepción esperada por Foucault, únicamente una parte del mundo literario se hizo eco de la obra. Así, Foucault siempre destacará las reseñas favorables de Roland Barthes, Pierre Klossowski y Maurice Blanchot.¹⁰⁵ Por el contrario, aunque hay algún matiz en sus testimonios acerca de la acogida en el campo de la psiquiatría,¹⁰⁶ en general Foucault percibe una total indiferencia, especialmente por parte de los psiquiatras marxistas. El de Poitiers justifica este silencio porque entiende que *Historia de la locura* planteaba al menos tres tipos de problemas a estos últimos:

- Problemas epistemológicos, ya que la psiquiatría era considerada una ciencia «desagradable» alejada del brillo positivista de otros saberes.¹⁰⁷
- Problemas académicos, que responden a la necesidad de buena parte de los

las barricadas del Barrio Latino, de una antología de escritos de los autores analizados por Ferry y Renaut habría provocado, en el mejor de los casos, una risa infinita; y en el peor, habría desarticulado -o habría desarmado- a los participantes y al movimiento». Castoriadis. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997, p. 39.

¹⁰² Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 55.

¹⁰³ Antes Foucault había publicado *Enfermedad mental y personalidad*, en 1954.

¹⁰⁴ cf. Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995, p. 13. De hecho, el propio Foucault en una entrevista de 1976 explicita el vínculo que conecta estas primeras obras —*Historia de la locura* y *El nacimiento de la clínica*— con su trabajo acerca del poder, señalando que *Las palabras y las cosas* habría funcionado, por el contrario, como una «especie de excuso». cf. Foucault. «Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 88 [1976].

¹⁰⁵ cf. Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., pp. 80-81 [1975]; «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 55 [1978].

¹⁰⁶ En la entrevista a Trombadori sí señala la respuesta de algunos psiquiatras liberales y marxistas ante la indiferencia general y especialmente de los conservadores. cf. Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 55 [1978].

¹⁰⁷ cf. Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., p. 77 [1975].

intelectuales marxistas de ser reconocidos por el *stablishment* universitario.¹⁰⁸

- Problemas políticos, derivados de que el análisis del funcionamiento concreto de la psiquiatría que proponía la obra podía obligar a dirigir la mirada sobre la URSS.¹⁰⁹ La evidencia de esta dificultad permite a Foucault incluso plantear la posibilidad de que entre los intelectuales del PCF se intuyera de algún modo la amplitud del gulag, que no sería reconocida hasta la década siguiente.¹¹⁰

Además de esto, la ausencia de referencias explícitas a Marx —solo una vez y de modo crítico se menciona el marxismo en toda la obra— constituye, según nuestro autor, otra barrera infranqueable. En resumen, Foucault afirma que aquellos que tenían que ser sus interlocutores «consideraron que era un problema que carecía políticamente de importancia y epistemológicamente de nobleza».¹¹¹

El contexto y las circunstancias que rodearon su otra gran obra de los años sesenta habían sido muy diferentes. La aparición en 1966 de *Las palabras y las cosas* generó todo tipo de respuestas excepto el silencio, alcanzando un enorme éxito comercial y siendo ampliamente reseñada y discutida. Si *Historia de la locura* había tenido eco únicamente en publicaciones académicas como *Esprit* y *Critique*, esta nueva obra es reseñada en medios de amplia difusión como *Le Nouvel Observateur*, *L'Express* o *Le Monde*,¹¹² llegando al gran público y situándose en el centro de las polémicas intelectuales del momento.

El conflicto que provoca su recepción debe situarse en el contexto del debate sobre el humanismo que atraviesa toda la década de los sesenta en Francia y afecta en su seno al PCF. En estas coordenadas, la famosa fórmula de la muerte del hombre con la que Foucault cierra el libro fue tomada como un ataque hacia algunas posiciones intelectuales que, alrededor especialmente de la figura de Sartre, defendían un marxismo humanista. La obra fue, así, inmediatamente situada por sus críticos del lado de la oposición al humanismo, es decir, del estructuralismo y especialmente en la estela de Althusser, que ya había publicado en esa época *Pour Marx* y *Lire le Capital*.

Sin embargo, esta identificación de nuestro autor como estructuralista no responde únicamente a una etiqueta impuesta por sus detractores, sino que él, con diferente intensidad, se situó por momentos en esa órbita. Así, en una entrevista con Madelein Chapsal en mayo de 1966 Foucault se ubica claramente dentro de esa corriente y define su trabajo intelectual como una tarea política que va más allá del restringido marco de las discusiones académicas acerca de las ciencias sociales y que está dirigida simultáneamente contra el humanismo de los regímenes del Este y del Oeste.¹¹³ Desde esta perspectiva, Althusser, Lacan y Lévi-Strauss constituyen puntos de apoyo fundamentales en esa pugna contra «la herencia más gravosa

¹⁰⁸ cf. Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 380 [1976].

¹⁰⁹ cf. Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., pp. 77-78 [1975].

¹¹⁰ cf. Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., pp. 380-381 [1976].

¹¹¹ Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., pp. 379-380 [1976].

¹¹² Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 230-232.

¹¹³ Foucault. «A propósito de *Las palabras y las cosas*». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, p. 35 [1966].

que hemos recibido del siglo XIX». ¹¹⁴ Tal es la proximidad con el estructuralismo que, aunque en *Arqueología del saber* diga que jamás en *Las palabras y las cosas* había usado la expresión «estructura», en realidad esta aparecía 79 veces ¹¹⁵ y tanto los problemas como la forma de plantearlos se encontraban muy próximos a esta corriente. En este mismo sentido, rechazará sistemáticamente tal filiación en intervenciones posteriores. ¹¹⁶

En una entrevista con Gerard Fellous en 1967 Michel Foucault definiría expresamente, sin embargo, su reciente obra como un intento de «introducir análisis de estilo estructuralista en dominios donde estos no habían penetrado hasta ahora, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia de los conocimientos, la historia de la teoría». ¹¹⁷ En esa misma conversación dedica palabras muy elogiosas hacia el marxismo, del que dice que se complementa perfectamente con el estructuralismo, en lo que entendemos como una referencia directa al trabajo de Althusser.

Retomando la perspectiva que tratábamos de reconstruir en páginas anteriores, Foucault también relaciona su rechazo del humanismo con una experiencia política: la de las ambigüedades de la sociedad sueca. En este sentido en Suecia habría comprendido que el ser humano «nunca es más que un punto que se desplaza, obediente a leyes, esquemas y formas, en una circulación que lo supera y es más poderosa que él. [...] En su calma, Suecia revela un mundo casi perfecto donde se descubre que el hombre ya no es necesario». ¹¹⁸

La reacción de los defensores del humanismo no se hizo esperar. El propio Sartre iba a encabezarla rompiendo, además, ese silencio con el que, según François Dosse, había contemplado cómo el estructuralismo venía socavando las bases de su existencialismo. ¹¹⁹ En un artículo publicado en la revista *L'Arc*, el autor de *El ser y la nada* afirmará que el libro de Foucault representa una renuncia a la investigación histórica —a la praxis— a la vez que constituye una nueva ideología: «la última barrera que la burguesía puede levantar contra Marx». ¹²⁰ Foucault responderá con ironía recordando los tiempos en los que él, como joven militante del PCF, había usado esas mismas palabras contra Sartre. ¹²¹

La polémica no se quedará en este cruce de acusaciones y en ella participarán también Simone de Beauvoir, Sylvie Le Bon, Michel Amiot o Jacques Milhau entre otros. En general

¹¹⁴ Foucault. «A propósito de *Las palabras y las cosas*». Ed. cit., p. 34 [1966].

¹¹⁵ Castro. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011, pp. 143-144.

¹¹⁶ En 1972 afirmará: «No soy estructuralista, nunca he dicho que fuera estructuralista, siempre he insistido en el hecho de que no soy estructuralista y lo he recordado en multitud de ocasiones. Nada, absolutamente nada de lo que he publicado, ni en mis métodos ni en ninguno de mis conceptos recuerda, ni de lejos, al estructuralismo». Foucault. «Le grand enfermement». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 296 [1972]. Una posición que reforzará siempre que sea interpelado en estos años acerca de esta cuestión, como muestra otra entrevista concedida en 1976 en la que señala: «No tengo ninguna conexión con el estructuralismo y nunca he usado el estructuralismo para el análisis histórico. Para ir más lejos, diré que ignoro el estructuralismo y que no me interesa». Foucault. «Le savoir comme crime». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 80 [1976].

¹¹⁷ Foucault. «La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy”». Ed. cit., p. 79 [1967].

¹¹⁸ Foucault. «Todo se convierte en objeto de un discurso. Entrevista con Michel Foucault». En: Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, p. 105 [1968].

¹¹⁹ cf. Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 1: el campo del signo, 1945-1966*. Madrid: Akal, 2004, pp. 365-366.

¹²⁰ Sartre. «Jean-Paul Sartre répond». *L'Arc*, n° 30, octubre de 1966.

¹²¹ cf. Foucault. «Foucault responde a Sartre». Ed. cit., pp. 43-44 [1968].

todas las reseñas críticas de la obra apuntaban en la dirección que había marcado Sartre: Foucault habría reemplazado el movimiento del cine —la historia— por la linterna mágica y sus imágenes estáticas —las epistemes—, en un desplazamiento que se lee en clave antimarxista y contrarrevolucionaria. Así fue como *Las palabras y las cosas*, a pesar de su éxito comercial, consiguió «provocar la hostilidad de una gran coalición de humanistas sartreanos, marxistas y católicos»,¹²² haciendo que la obra fuera recibida a menudo como un libro «de derechas».¹²³

Para comprender esta polémica debemos situarla, como ya se ha mencionado, en el contexto de la cuita entre estructuralismo y humanismo que atraviesa el campo intelectual francés en la década de los sesenta, especialmente alrededor del marxismo. Uno de los hitos de esta pugna es la llamada resolución del Comité Central del PCF de marzo de 1966. En esa reunión del órgano de dirección del partido se aprueba un escrito con el objetivo de zanjar el debate Althusser-Garaudy en beneficio del segundo —uno de los más importantes ideólogos del PCF por aquel entonces y por el que Foucault sentía una animadversión poco disimulada—. ¹²⁴ El texto declara la existencia de un «humanismo marxista» que «a diferencia del humanismo abstracto por el que la burguesía enmascara las relaciones sociales y justifica la explotación y la injusticia, surge de la tarea histórica de la clase obrera».¹²⁵ Esta discusión, que podría parecer puramente teórica, tuvo importantes consecuencias políticas ya que los críticos con la línea oficial, con Althusser a la cabeza, parecían empujar hacia una «secularización» y un distanciamiento del PCF respecto del PCUS.

Aunque Foucault no participa directamente en este debate, su proximidad con Althusser y con los problemas que estaba planteado lo convierten de un modo tangencial en un vector de preocupación para los defensores del humanismo marxista. Así en la entrevista con Madeleine Chapsal se muestra, como ya se ha mencionado, próximo a la posición de aquel y crítico con el «marxismo-teilhardiano».¹²⁶ Foucault no escatimará elogios hacia su *caïman*, que a partir de 1965 había comenzado a ser uno de los intelectuales más influyentes en el ala izquierdista del PCF y en los emergentes grupos de extrema izquierda —especialmente entre los maoístas—. ¹²⁷ El estructuralismo que se desarrolla a su alrededor representa, además, para Foucault «una tentativa de restablecer una teoría marxista de la política, la ciencia y la filosofía que sea una teoría consecuente, ideológicamente aceptable, acorde con la doctrina de Marx».¹²⁸ Frente a ella, el ataque de Sartre y Garaudy aparece como un intento de descalificar al estructuralismo como una ideología reaccionaria para poder «señalar como cómplices de

¹²² Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 237.

¹²³ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 221.

¹²⁴ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 160-161.

¹²⁵ Belloin. «Comité Central d'Argenteuil». *Revue Communisme*, n° 76-77. Paris: L'Age D'Homme, 2003/2004, p. 84.

¹²⁶ Foucault. «A propósito de *Las palabras y las cosas*». Ed. cit., p. 35 [1966].

¹²⁷ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 224-225.

¹²⁸ Foucault. «Todo se convierte en objeto de un discurso. Entrevista con Michel Foucault». Ed. cit., pp. 113-114 [1968].

la derecha a quienes están, en realidad, a su izquierda».¹²⁹ En este sentido, también en una entrevista de 1970, nuestro autor señala que la crítica al marxismo de *Las palabras y las cosas* está dirigida en cualquier caso a ese humanismo, mencionando expresamente a Garaudy y excluyendo a Althusser.¹³⁰

Foucault se alejó, sin embargo, rápidamente de la etiqueta del estructuralismo y tomó distancia de Althusser, pero, como vemos, antes de 1968 su figura ya había comenzado a aparecer en algunos de los debates políticos de la época.

Así, como se ha mencionado, cuando regresa de Túnez el tono de las intervenciones de Foucault va a cambiar paulatinamente, situando la cuestión política —el «poder»— en un lugar central que simultáneamente desplaza y reintegra sus antiguas preocupaciones literarias, epistemológicas e históricas. De este modo, en la lectura retrospectiva de su obra que desarrolla tras su regreso a Francia defiende que el nexo oculto entre *Las palabras y las cosas* e *Historia de la locura* habría sido la cuestión del poder, pero que solo después de Mayo del 68 pudo percibirlo. Así, este desplazamiento del saber al poder fue posibilitado por estas transformaciones intelectuales que permitieron, según su posterior reconstrucción, entender el poder no solo como soberanía —como hacía la derecha— o como aparatos de Estado —como hacía la izquierda— sino en términos de relación.¹³¹ Así lo explicaba en una entrevista en 1976:

Sólo se pudo comenzar a realizar este trabajo a partir de 1968, es decir, a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse al poder en los eslabones más finos de la red de poder. En ese espacio apareció la cara concreta del poder y, al mismo tiempo, se mostró la posible fecundidad de estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político.¹³²

Esta apertura del espacio político hacia territorios que tradicionalmente eran relegados a la esfera privada o considerados marginales permite a Foucault reintegrar su obra pasada y resituar su propia figura en un nuevo contexto intelectual y político. La militancia de Foucault en el Grupo de Información sobre las Prisiones, que surge paralelamente a su investigación acerca de las disciplinas, da buena cuenta de ello. En este sentido consideramos que el impacto de Mayo del 68, aunque nuestro autor lo viviera desde Túnez, constituye uno de los factores fundamentales para comprender la trayectoria de Foucault y especialmente sus desplazamientos a lo largo de la década de los setenta.

1.3.3. Vincennes: entre la academia y la experimentación

Casi tres semanas después de la primera jornada de huelga en Francia, el 27 de mayo de 1968, el gobierno de De Gaulle alcanza un compromiso con los principales sindicatos del país. Son

¹²⁹ Foucault. «Todo se convierte en objeto de un discurso. Entrevista con Michel Foucault». Ed. cit., p. 114 [1968].

¹³⁰ Foucault. «¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault». Ed. cit., p. 283 [1970].

¹³¹ cf. Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 383 [1976].

¹³² Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 383 [1976].

los conocidos como «acuerdos de Grenelle»,¹³³ que plantean, como contrapartida al final de la huelga, una serie de medidas económicas y sociales destinadas a mejorar las condiciones generales de los trabajadores franceses. A pesar de que estos acuerdos fueron rechazados en un primer momento por algunas de las principales fábricas de París,¹³⁴ constituirán la base del retorno al trabajo en las semanas siguientes. De este modo, las negociaciones sindicales, el propio cansancio de los huelguistas y el uso de la fuerza por parte del Estado —hubo dos muertos y numerosos heridos en las protestas en las grandes fábricas de Francia en junio de 1968—¹³⁵ finalmente marcaron el regreso a la normalidad tras más de tres semanas en las que el país se había visto completamente colapsado.

El otro frente del 68, el estudiantil, fue sofocado por una conjunción de factores similares, especialmente el agotamiento y la fuerza con la que el Estado se había empleado a lo largo del mes de mayo. Sin embargo, poco después se avanzará en una reforma del sistema educativo, y especialmente universitario, con la voluntad de aplacar los conflictos que en su seno habían hecho aparecer las protestas. Así, el 12 de noviembre de 1968 se promulga la «Ley de orientación de la enseñanza superior» también conocida como «Ley Faure» por el apellido del ministro de educación, Edgar Faure.¹³⁶ A través de esta reforma de la enseñanza superior, De Gaulle pretendía rebajar la tensión en el ámbito estudiantil adoptando algunas medidas inspiradas en las reivindicaciones de Mayo como la introducción de la interdisciplinariedad, la descentralización, el aumento de la autonomía docente y administrativa, la democratización a través de la elección de cargos y la creación de nuevas áreas de estudio.¹³⁷

En octubre de 1968 y en el marco del diseño de esa nueva ley educativa se crea el *Centre universitaire expérimental de Vincennes*. A propuesta de Canguilhem, el grupo de expertos encargado de designar a los responsables de cada disciplina elige a Michel Foucault para constituir el núcleo cooptante [*noyau cooptant*] que seleccionará a los futuros docentes de esta universidad. Foucault, siempre bien situado y conocedor de los juegos de poder tanto en el campo intelectual como en el institucional, levanta a su alrededor un equipo que representa, en sus propias palabras «lo mejor de la filosofía francesa actual».¹³⁸ Gilles Deleuze se encuentra enfermo y no puede aceptar la invitación, pero sí lo harán Michel Serres, Judith Miller, Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, Henri Weber, François Châtelet

¹³³ Se puede encontrar un análisis en profundidad del contenido de estos acuerdos en: Astarian. *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, pp. 93-104.

¹³⁴ Bruno Astarian plantea la hipótesis de que este rechazo pudiera haber sido provocado por los propios sindicatos para mejorar su capacidad negociadora con la patronal y el Estado. *cf.* Astarian. *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Ed. cit., pp. 100-104.

¹³⁵ No hay oficialmente fallecidos en las protestas de Mayo del 68. Sin embargo, además de los dos trabajadores de la fábrica de Peugeot-Sochaux, el 10 de junio Gilles Tautin muere ahogado en el Sena huyendo de una de las razias policiales habituales esos días en el Barrio Latino. La muerte de este último marca un punto de inflexión tan crucial en las protestas que Jacques Baynac dirá que «el movimiento muere con Gilles Tautin». Baynac. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Ed. cit., p. 368.

¹³⁶ El documento original de la ley se puede consultar en: <https://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000693185>.

¹³⁷ *cf.* Larcebeau. «La enseñanza superior en Francia durante el transcurso del último decenio». *Revista de Educación*, n° 256, 1978, p. 87.

¹³⁸ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 249-250.

y Étienne Balibar entre otros. De este modo, Foucault construye un grupo de intelectuales eminentemente izquierdista en el que los maoístas son mayoría aplastante.¹³⁹ El 1 de diciembre el de Poitiers es oficialmente nombrado titular de la cátedra de filosofía y en enero comenzarán las clases.

Como los medios conservadores habían anunciado ya al conocerse las primeras designaciones,¹⁴⁰ la universidad se convierte en un bastión ultraizquierdista desde su apertura, sucediéndose permanentemente mítines y acciones políticas que apenas permitían seguir organización docente alguna. Foucault había sido recibido en tal contexto con frialdad por su pasado —aún era identificado como «gaullista»— y sobre todo por no haber participado en el rito iniciático generacional: Mayo del 68. Sin embargo, esas suspicacias quedarán atrás después del 23 de enero, la noche en que, según Didier Eribon, «Michel Foucault va a efectuar su entrada en la epopeya izquierdista».¹⁴¹

Esa mañana el comité de acción del *Lycée Saint-Louis* había previsto la proyección de una película sobre Mayo del 68 que fue prohibida por las autoridades académicas. Las protestas se trasladaron a la Sorbona donde la policía desalojó a los estudiantes que ocupaban el rectorado. Los disturbios, que comienzan en el Barrio Latino, tienen eco en Vincennes donde unos cientos de estudiantes y algunos profesores deciden ocupar también este edificio. Empleando todo el material y mobiliario que encuentran, construyen barricadas improvisadas para evitar el paso de la policía, pero, caída la noche, un dispositivo de dos mil agentes termina desalojando el edificio y deteniendo a doscientas veinticinco personas que serán puestas en libertad a la mañana siguiente. Entre ellas se encuentran Michel Foucault y Daniel Defert.¹⁴² El 10 de febrero de 1969 se celebra un mitin en apoyo a los treinta y cuatro estudiantes expulsados de la universidad por ese altercado; allí tomará la palabra Jean-Paul Sartre y el mismo Foucault quien, según la crónica de *Le Monde*, será uno de los más virulentos oradores y hará explícita una crítica a la actuación policial que califica como una provocación y un ejercicio de «represión calculada».¹⁴³

Un año después de su apertura, el 15 de enero de 1970, Olivier Guichard —nuevo ministro de educación— denuncia la politización de los programas de estudio de filosofía en Vincennes y toma la decisión de suprimir la validez de los títulos expedidos por esta facultad. Esto generará un enorme malestar entre docentes y estudiantes, ya que estos últimos veían cercenadas sus posibilidades de trabajar como profesores de filosofía en los institutos si la medida se imponía.

En una entrevista publicada en febrero de ese mismo año, Foucault compara al ministro con Maurice Pujo —uno de los fundadores de Acción Francesa—¹⁴⁴ y el miedo que este

¹³⁹ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 250.

¹⁴⁰ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 248.

¹⁴¹ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 247.

¹⁴² cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 252-253.

¹⁴³ La noticia original se puede consultar en: https://www.lemonde.fr/archives/article/1969/02/12/plus-de-trois-mille-etudiants-affirment-leur-solidarite-avec-leurs-camarades-exclus_2428707_1819218.html?xtmc=foucault&xtcr=1 [último acceso 24 de noviembre de 2018]

¹⁴⁴ Acción Francesa es una organización de extrema derecha que surge a final del siglo XIX y tiene especial importancia como fuerza contrarrevolucionaria y antirrepublicana hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

mostraba a la filosofía, a la que acusaba de «poner en circulación bandas de “anarquistas”». ¹⁴⁵ Nuestro autor, por el contrario, plantea que la disyuntiva a la que abocaba el ministerio es una trampa: o suprimir la filosofía o que esta continuara siendo el mismo espacio de reproducción del saber que había sido tradicionalmente. Frente a este dilema propone una enseñanza de la filosofía que incentive simultáneamente el juicio y la libertad, modificando tanto el contenido como la metodología. Esta renovación de la disciplina es, según Foucault, lo que se estaba intentando hacer en Vincennes. ¹⁴⁶

Asimismo, este cuestionamiento del papel de la filosofía remite también al lugar que en su opinión ha ocupado históricamente en Francia como sustento de la burguesía, siendo una de las herramientas de esta clase contra la contrarreforma. ¹⁴⁷ Un discurso aún más izquierdista será el que mantenga en el ya mencionado encuentro con estudiantes de secundaria, en el que incide en la función de reproducción social que había tenido la universidad hasta el 68. ¹⁴⁸ De este modo, Foucault —que según los testimonios había leído *Los herederos* y como poco tenía noticias del contenido de *La reproducción*— ¹⁴⁹ parece asumir algunos elementos del marco analítico con el que Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron analizan el sistema educativo y especialmente la universidad.

Como evidencian estas intervenciones, nuestro autor se desenvuelve sin ningún problema en el ambiente y los códigos izquierdistas de Vincennes y del post-68. Sin embargo, sus biógrafos y algunos de sus testimonios posteriores indican que también Foucault se encontraba abrumado por el permanente caos en el que estaba sumida la facultad. Didier Eribon dirá que se lo llegó a ver «con una barra de hierro en la mano, dispuesto a llegar a las manos con los militantes comunistas». ¹⁵⁰ Así, junto a la libertad y al impulso renovador de Vincennes, Foucault recordará también el sectarismo y la exigencia constante de posicionarse políticamente que él identifica con un gesto disciplinario:

He aquí lo que yo oigo cada vez que se pregunta: «¿De qué teoría te sirves? ¿Quién te protege? ¿Quién te justifica?». Oigo preguntas policiales y amenazadoras: «¿A ojos de quién serás inocente incluso si tienes que ser condenado?». O bien: «Debe haber un grupo de personas, una sociedad o una forma de pensamiento que te absolverán y con las que podrás conseguir la liberación. Y si ellas te absuelven, ¡nosotros debemos condenarte!». ¹⁵¹

¹⁴⁵ Foucault. «Le piège de Vincennes». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, p. 68 [1970].

¹⁴⁶ cf. Foucault. «Le piège de Vincennes». Ed. cit., p. 68 [1970].

¹⁴⁷ cf. Foucault. «Le piège de Vincennes». Ed. cit., p. 69 [1970].

¹⁴⁸ cf. Foucault. «Más allá del bien y del mal». Ed. cit., p. 36 [1971].

¹⁴⁹ cf. Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., p. 192 [nota 9]. De hecho, Eribon señala que Foucault pudo haber encontrado en estos análisis «si no una de sus fuentes, al menos uno de los componentes químicos que permitieron su cristalización». Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., p. 192 [nota 9].

¹⁵⁰ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 257.

¹⁵¹ Foucault. «Soy un artificiero». Ed. cit., p. 88 [1975].

La experiencia de Vincennes dura poco más de un año y en diciembre de 1970 encontramos a Foucault dictando su primera conferencia en el Collège de France; «sanctasantórum de la institución universitaria francesa».¹⁵²

Jean Hyppolite —uno de los mentores de Foucault junto a Dumézil y Canguilhem— había fallecido el 27 de octubre de 1968 dejando libre su cátedra en el Collège. Inmediatamente Dumézil, retirado pero aún en contacto con sus colegas de esa institución, escribe una serie de cartas proponiendo que el sucesor de Hyppolite sea Michel Foucault. Jules Vuillemin se encargará de presentar su candidatura y elaborar los informes requeridos. El 12 de abril de 1970 se produce el escrutinio definitivo entre los miembros del Collège y en los meses siguientes el ministro lo nombrará oficialmente.¹⁵³

El proyecto de investigación presentado por Foucault para ocupar la cátedra de «Historia de los sistemas de pensamiento» plantea desarrollar un trabajo intelectual sujeto a dos imperativos: «no perder de vista la referencia de un ejemplo concreto que pueda servir de campo de experimentación para el análisis; [y] elaborar los problemas teóricos con los que me haya topado o que tenga la oportunidad de conocer».¹⁵⁴ En la sesión inaugural en el Collège de France, el de Poitiers concreta estos propósitos señalando su intención de profundizar en la cuestión de la voluntad de verdad —a la que dedicará el curso de 1970-1971—, aunque también menciona otros campos como la sexualidad, la herencia, la moneda o el impacto del discurso médico, psiquiátrico y sociológico en el sistema penal. A pesar de que, como veremos, dedicará estos primeros años a la cuestión del poder, sus investigaciones abordarán en algún momento, con mayor o menor profusión, todos estos temas.

De este modo, Foucault abandona Vincennes, cuyo departamento de filosofía, a pesar de todo, se convertirá en uno de los centros más importantes del pensamiento francés de la época. Sin embargo, el gesto izquierdista seguirá acompañando al flamante profesor del Collège de France durante al menos algunos años más. En este sentido, incluso si aceptamos que, como ha señalado Didier Eribon, «el izquierdismo de Foucault durará lo que dure el izquierdismo en Francia»,¹⁵⁵ no se trata en ningún caso de un efecto solo achacable a su paso por Vincennes, sino que arraiga en disposiciones profundas de nuestro autor y en su inscripción en diferentes ámbitos de la vida social francesa que no se reducen al institucional-universitario.

En el Collège de France impartirá un curso anualmente hasta 1984 —excepto 1977, en que se tomará un año sabático—. Algunos de estos cursos tienen una continuidad directa con sus libros y otros ofrecen itinerarios algo diferentes e incluso a veces presentan exploraciones preliminares que no tendrán una continuidad directa. Sea como fuere, esta institución ofrece a Foucault una libertad total en sus investigaciones y la posibilidad de

¹⁵² Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 262.

¹⁵³ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 269-270.

¹⁵⁴ Foucault. «Titres et Travaux». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994, p. 844 [1969].

¹⁵⁵ Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., p. 269.

construir a su alrededor un grupo de trabajo que tomará la forma de un seminario anual. En el contexto de este seminario se elaborarán algunos documentos interesantes como el que dará lugar al libro *Yo Pierre Rivière* y permitirá a Foucault poner a prueba algunas de sus herramientas conceptuales y metodológicas.

1.4. Foucault y la lucha en las prisiones

Sin embargo, aunque este Foucault deba mucho a sus experiencias en Túnez y en Vincennes, la figura del filósofo militante se forja fundamentalmente alrededor del Grupo de Información sobre las Prisiones en los primeros años setenta. Para entender el surgimiento de este grupo y, en general, del movimiento de lucha alrededor de las prisiones, es necesario volver de nuevo la mirada hacia el 68.

Una vez neutralizada la huelga de mayo y junio, Charles De Gaulle convoca elecciones. La victoria del gaullismo es aplastante: obtiene 296 de los 487 escaños de la Asamblea Nacional ante la debacle de todos los partidos de izquierdas.¹⁵⁶ De este modo, la posición gubernamental se ve reforzada y las revueltas se traducen institucionalmente en un giro conservador.

La victoria de De Gaulle refrenda de facto las medidas del gobierno para poner fin a los acontecimientos de mayo y junio. Entre estas, además de las mencionadas, el gobierno había decretado el 12 de junio la ilegalización de once organizaciones de extrema izquierda¹⁵⁷ entre las que se encontraban: la Juventud Comunista Revolucionaria (JCR), la Federación de Estudiantes Revolucionarios (FER), la Unión de Jóvenes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJC(m-l)), el Partido Comunista Marxista-Leninista de Francia (PCMLF) y el Movimiento 22 de Marzo. Para justificar esta medida el Ministro de Interior Raymond Marcellin llegó a declarar que algunas de esas organizaciones estaban al servicio directo de la China de Mao.¹⁵⁸

En tal contexto, la violencia con la que los movimientos del 68 fueron aplacados en junio, el decreto de ilegalización de estas organizaciones y la victoria de De Gaulle convencieron a los *gauchistes* y especialmente al maoísmo de que se estaba comenzando a establecer un «fascismo francés»¹⁵⁹ y que la guerra civil era inevitable. Estas cuestiones se anudan profundamente en los escritos de Foucault y de algunos de sus contemporáneos en estos primeros años de la década de 1970, en los que el poder se concibe fundamentalmente como coacción y represión.¹⁶⁰ La respuesta de ciertos sectores de la izquierda, especialmente en el seno del maoísmo, fue el recurso a la «acción ejemplar» e incluso, aunque en contadas

¹⁵⁶ cf. Manzanares. «Después de las elecciones legislativas de 1968 en Francia». *Revista de estudios políticos*, n° 161, 1968, p. 68.

¹⁵⁷ También es ilegalizada la organización de extrema derecha *Occident*.

¹⁵⁸ cf. Wolin. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010, pp. 134-135.

¹⁵⁹ Wolin. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Ed. cit., p. 137.

¹⁶⁰ Bernar Harcourt hablará, en este sentido, de una «resaca represiva» del 68 que en buena medida condiciona el análisis de Foucault y también de otros autores de la época como Althusser. cf. Harcourt. «Waking Up from May '68 and the Repressive hangover : Stages of Critique Past Althusser and Foucault». *Zinbun*, n° 47, 2017.

ocasiones, a la violencia armada en un contexto en el que se entendía que la clave era «ampliar la Resistencia».¹⁶¹ A pesar de que la acción armada fue marginal y muy pronto se descartaría la posibilidad de emular a organizaciones como *Rote Armee Fraktion* o *Brigate Rosse*, la apelación permanente al enfrentamiento y el radicalismo verbal constituían las señas de identidad de un discurso ultraizquierdista en el que el propio Foucault se vio, en no pocas ocasiones, atrapado.¹⁶² Mediante estas fórmulas altisonantes se trataba de reconstruir el hilo rojo de una historia que anudaría la lucha contra los nazis y la lucha contra el gaullismo alrededor de una épica de la «Nueva Resistencia» y la guerra civil. En tal contexto, en un debate con militantes maoístas de 1972, Foucault dirá:

La Resistencia, la guerra de Argelia, Mayo del 68, han sido episodios decisivos; fue la reaparición en las luchas de la clandestinidad, de las armas y de la calle; fue, por otra parte, la puesta en funcionamiento de un aparato de combate contra la subversión interior (aparato reforzado en cada episodio, adaptado y perfeccionado, pero naturalmente nunca depurado del todo); aparato que funciona «en continuidad» desde hace ahora treinta años. Digamos que las técnicas utilizadas hasta 1940, se apoyaban sobre todo en la policía imperialista (ejército/colonia); las que se han utilizado después se acercan más al modelo fascista (policía, cuadrícula interior, encierro).¹⁶³

A nuestro juicio, estos posicionamientos de Foucault se hallan directamente relacionados con su proximidad al maoísmo. Tras la ilegalización de la Unión de Jóvenes Comunistas Marxistas-Leninistas, una parte de sus integrantes fundó en septiembre de 1968 *Gauche Prolétarienne*, una organización que se reclamaba heredera del movimiento 22 de marzo y combinaba elementos maoístas con otros de tinte anarquista. Así surge uno de los grupos que, pese a no contar con un número importante de militantes, más popularidad alcanzó en esos años. Daniel Defert será uno de sus impulsores y el nexo más importante de Foucault con esta organización.

En la primavera de 1970 el gobierno detiene a Jean-Pierre Le Dantec y Michel Le Bris, editores de *La Cause du Peuple* —órgano oficial de *Gauche Prolétarienne*— y secuestra la publicación, un hecho inédito desde 1881.¹⁶⁴ Unas semanas después, Alain Geismar, que hacía las veces de portavoz de la organización, es también detenido. Ante tal situación, la organización izquierdista decide pedir ayuda a Jean-Paul Sartre, que, a pesar de declarar en numerosas ocasiones que no es maoísta,¹⁶⁵ acepta aparecer como director de *La Cause du*

¹⁶¹ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 61.

¹⁶² Aunque nuestro autor abraza en algunos momentos ese lenguaje de la confrontación, Claude Mauriac recordando los conflictos alrededor del asesinato del joven Djellali Ben Ali parece dejar claro que era consciente de la enorme contradicción entre las palabras altisonantes de los izquierdistas y una práctica que no podía responder del mismo modo. cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 382.

¹⁶³ Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015, pp. 65-66 [1972].

¹⁶⁴ cf. Wolin. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Ed. cit., p. 140.

¹⁶⁵ Para despejar cualquier duda que pudiera existir al respecto, las primeras palabras de su prefacio a la obra *Les maos en France* son «yo no soy maoísta». Manceaux. *Les maos en France*. Paris: Gallimard, 1972, p. 7.

Peuple. Unos días más tarde arecerá junto a otras personalidades de la cultura francesa como Simone de Beauvoir o Jean-Luc Godard, distribuyendo públicamente el periódico secuestrado y desafiando, así, la prohibición gubernamental.

Este clima de tensión llega al límite con la muerte de Pierre Overney, el 25 de febrero de 1972 en la puerta de la fábrica Renault-Billancour a manos de un guardia de seguridad.¹⁶⁶ Ante semejante escalada de violencia, los conflictos en el interior de la organización maoísta se hacen cada vez más patentes hasta que en 1973 el grupo se disuelve. Resulta interesante señalar que la matriz de ese enfrentamiento se encuentra en la oposición entre dos perspectivas que durante un tiempo parecieron equilibrarse pero que finalmente crearon un hiato insuperable: la exigencia democrática radical y el vanguardismo asociado a la lucha armada. Así, en el interior de *Gauche Prolétarienne* se había visto con buenos ojos el recurso a la acción directa pero siempre bajo la directriz de que eran las masas quienes debían tomar las riendas de la revolución, un precepto incompatible con la militarización que exige la acción armada.¹⁶⁷

En este sentido, la noción de «guerra civil» que se desarrolla en la época debe ponerse en perspectiva, ya que, como señala Jean-Claude Milner, contrariamente a lo que pueda parecer, puede ayudar a comprender ese rechazo del terrorismo. Para Milner, ir a la guerra civil en 1969, tal y como planteaban Alain Geismar, Serge July y Erlyne Morane en *Vers la guerre civile*, no significa apostar por la militarización sino por «empezar de inmediato [...] con civiles, que jamás han sido soldados y que jamás lo serán. Sin esperar ejército ni especialistas ni armas. Hablar así significa que la cuestión de las armas —me refiero a su sentido más material: esos objetos que el ser hablante manipula para matar— no se plantea».¹⁶⁸

Antes de esto, el 30 de abril de 1970 se había aprobado la llamada «loi anti-casseur», tras la que aumentó la presión sobre a los grupos de izquierdistas, de modo que en la primavera de 1970 hay un buen número de militantes en las cárceles francesas, la mayor parte de ellos maoístas.¹⁶⁹

La violencia estatal —que había acabado asfixiando al movimiento de Mayo—¹⁷⁰ y el encarcelamiento de sus militantes, estaban conduciendo a las organizaciones izquierdistas de la época a una situación límite, por lo que situar la cárcel en el centro de mira de la acción política no aparecía como una opción más entre otras, sino como una exigencia si querían

¹⁶⁶ El 23 de marzo de 1977 este guardia de seguridad —Jean-Antoine Tramoni— muere tiroteado desde una moto. Aunque nunca se encontró a los culpables, el atentado fue reivindicado por NAPAP (*Noyaux armés pour l'autonomie populaire*), un grupo armado formado por antiguos miembros de *Gauche Prolétarienne* y de *Vive la Révolution*.

¹⁶⁷ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., pp. 57-64.

¹⁶⁸ Milner. *La arrogancia del presente: Miradas sobre una década: 1965-1975*. Buenos Aires: Manantial, 2010, p. 88.

¹⁶⁹ Según Richard Wolin, la cifra llegará hasta los cien en este momento, mientras que la información de Socorro Rojo señala que en enero de 1971 hay en las cárceles francesas cuarenta y un presos políticos. cf. Wolin. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Ed. cit., p. 137; Vimont. «Les emprisonnements des maoïstes et la détention politique en France (1970-1971)». *Criminocorpus*, 2015.

¹⁷⁰ En este sentido, Jacques Baynac describe el final de Mayo del 68 como una batalla perdida por falta de contendientes porque «por primera vez en la historia, un movimiento subversivo quiere vivir la revolución y no morir por ella». Baynac. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Ed. cit., p. 333.

sobrevivir. De esta manera, como recordarán Daniel Defert y Jacques Donzelot en 1976, mientras el movimiento del 68 pudo pasar sin preocuparse por lo que sucedía en las cárceles o los cuarteles —incluso a pesar de los numerosos arrestos—, estos espacios se convirtieron en el epicentro de la política post-Mayo.¹⁷¹

En este contexto comienza en septiembre de 1970 una huelga de hambre en la que participan unos treinta militantes izquierdistas presos —la mayor parte pertenecientes a *Gauche Prolétarienne*— y algunos otros fuera de la cárcel. Su principal demanda es el reconocimiento de la condición de «presos políticos», un estatus que garantizaba ciertos derechos de los que carecían el resto de reclusos, como el de reunión o acceso a la prensa, y que tenía su antecedente inmediato en los detenidos del FLN durante la Guerra de Argelia.¹⁷² Un mes después, al no atisbar ninguna posibilidad de que sus reivindicaciones fueran atendidas, la protesta se da por concluida. Sin embargo, en enero de 1971 se organiza una nueva huelga de hambre en las cárceles francesas.

El 8 de febrero de 1971 en una conferencia de prensa en la iglesia de Saint-Bernard de Montparnasse, los abogados Henri Leclerc y Michel Kiejman anuncian el fin de la huelga ante la promesa de una mejora de las condiciones de los presos.¹⁷³ En esa misma conferencia tomará la palabra Michel Foucault para anunciar la creación de un Grupo de Información sobre las Prisiones —conocido por sus siglas como «GIP»—. El manifiesto fundacional comienza con las siguientes palabras:

Ninguno de nosotros tiene la certeza de escapar a la prisión. Hoy, como nunca antes. El control policial sobre nuestra vida diaria se estrecha: en la calle y en los caminos; alrededor de los extranjeros y los jóvenes; ha reaparecido el delito de opinión; las medidas contra las drogas multiplican la arbitrariedad. Estamos bajo el signo de la «detención por averiguación». Nos dicen que la justicia está desbordada. Lo advertimos claramente. Pero ¿si fuera la policía la que la ha desbordado? Nos dicen que las cárceles están superpobladas. Pero ¿si fuera la población la que es encarcelada en exceso?¹⁷⁴

El texto, firmado por Foucault, Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet sirve de presentación para el GIP y marca ya algunas de las líneas fundamentales del proyecto. En primer lugar, se trata de una herramienta de investigación, es decir, de saber.¹⁷⁵ En segundo lugar, como tal investigación, el objetivo del grupo no consiste en plantear reforma alguna porque de lo que se trata, según se deduce ya de esta declaración de intenciones, es de conocer lo que ocurre en aquellos espacios que quedan ocultos a la mirada pública, esas «cajas negras

¹⁷¹ cf. Defert y Donzelot. «La charnière des prisons». *Magazine Littéraire*, mai 1976, n° 112/113.

¹⁷² cf. Wolin. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Ed. cit., p. 303.

¹⁷³ cf. Jean-Claude Vimont. «Les emprisonnements des maoïstes et la détention politique en France (1970-1971)». Ed. cit.

¹⁷⁴ Foucault. «Manifiesto del GIP». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 170 [1971].

¹⁷⁵ Esta puesta en primer plano de la cuestión del saber no es baladí ya que permite a Foucault de nuevo conectar con el trabajo intelectual desarrollado en la década de 1960 y reinscribirlo en el marco de las relaciones de poder.

de nuestra vida»¹⁷⁶ que son las prisiones. De este modo, el objetivo del GIP consiste en producir nuevas instancias de saber en las que los presos sean quienes tengan la voz y puedan, de algún modo, cortocircuitar las lógicas propias de la institución carcelaria que los relega a la pasividad. Así, no se trata tanto de producir un saber especializado acerca de la prisión como de dejar a los presos «ser sujetos de sus propias experiencias y de su propia palabra».¹⁷⁷

El papel del de Poitiers en el diseño y en la acción del GIP resulta crucial —aunque Daniel Defert ha señalado que en las primeras reuniones preparatorias propuso su nombre sin consultárselo.¹⁷⁸ Tanto es así que Deleuze, que sería uno de los primeros en unirse al proyecto, llegará a decir que «el GIP es una imagen de Foucault, una invención de Foucault y Defert»; y haciendo explícita su fascinación lo definirá como algo «casi tan bueno como un libro de Foucault».¹⁷⁹

Como ya se ha apuntado, esta militancia de Foucault en el GIP se concibe a la vez como la apertura de un nuevo espacio de investigación. Así, experimentación política y teórica irán de la mano en el ciclo 1970-1975 alrededor de la cuestión de las prisiones. Una etapa que se dirigirá hacia la publicación de *Vigilar y castigar*, proyecto que ya es mencionado en ese mismo año.¹⁸⁰

El GIP, siglas que recuerdan inmediatamente a las de *Gauche Prolétarienne*,¹⁸¹ nace, como vemos, en un momento de creciente conflictividad en las prisiones y como respuesta inmediata al encarcelamiento de los militantes izquierdistas. Y sin embargo la propuesta no responde a la misma lógica que habían seguido anteriormente organizaciones de apoyo a estos presos como la Organización de Presos Políticos o Socorro Rojo. A diferencia de ellas, lo que se plantea ahora es, como ya se ha señalado, arrojar luz sobre un espacio social definido por su opacidad y no reivindicar una mejora concreta para un colectivo. Se trata, como afirmará el propio Foucault, de un movimiento que no está movido por la filantropía sino por un cuestionamiento político de la cárcel.¹⁸²

¹⁷⁶ Foucault. «Manifiesto del GIP». Ed. cit., p. 170 [1971].

¹⁷⁷ Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. P. cit., p. 132.

¹⁷⁸ cf. Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Ed. cit., p. 125.

¹⁷⁹ Deleuze. «Foucault y la cárcel». En: Deleuze. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 248.

¹⁸⁰ En 1970 declara: «En este momento tengo la intención de escribir un libro sobre el sistema de penas y sobre la definición del crimen en Europa». Foucault. «Locura, literatura, sociedad». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 337 [1970]. En otra entrevista de ese mismo año será aún más explícito: «Voy a tratar de ver —sobre la base de la definición jurídica del crimen y la manera en que este ha sido aislado y sancionado— las prácticas penales reales. Voy a examinar, asimismo, cómo se formaron ciertos conceptos —algunos claramente morales, otros con pretensiones científicas, como la noción de degeneración— y cómo funcionaron y siguen funcionando en algunos niveles de nuestra práctica penal». Foucault. «¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault». Ed. cit., p. 274 [1970]. Por su parte, François Boullant llegará a afirmar que el afán de no hablar en nombre de los demás —en conexión directa con la problematización de la figura del autor, que también obsesionará a Foucault— era tal que la publicación de *Vigilar y castigar* se retrasó «para no acreditar la idea de que habría podido aprovechar las informaciones de las que disponía». Boullant. *Michel Foucault y las prisiones*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004, p. 15.

¹⁸¹ Varios autores han incidido en ello y según los testimonios recogidos por Richard Wolin el propio Foucault confesó que «GIP era la *Gauche Prolétarienne* más los “intelectuales”». Wolin. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Ed. cit., p. 290. A pesar de que no tenemos otra fuente que confirme esta declaración, parece obvio el juego de semejanzas que esconden estas siglas.

¹⁸² Foucault. «Prisiones y motines en las prisiones». Ed. cit., p. 480 [1973].

Como se ha mencionado, ante la espiral de violencia política que se vive en la Francia post-68, el maoísmo comienza a interpretar la acción del Estado en términos de fascismo y guerra civil y su papel en la historia como el de los «nuevos partisanos».¹⁸³ Es justamente ese contexto, como recuerda Michel Foucault en una entrevista en 1979, el que había empujado a los grupos izquierdistas a marcar la diferencia entre presos políticos y comunes.¹⁸⁴ Sin embargo esa distinción era políticamente insostenible y ya se había cuestionado incluso en el seno de la *Gauche Prolétarienne*.¹⁸⁵ Así el GIP pretende ir un paso más allá en el cuestionamiento de la institución carcelaria al plantear «el problema no del régimen político en las cárceles, sino de lo que es el régimen penitenciario mismo».¹⁸⁶ Una de las obsesiones que acompañará a Foucault en estos años será precisamente la de buscar el origen de esa distinción entre delitos políticos y comunes para tratar de mostrar que toda penalidad es política porque responde a un determinado juego de relaciones de poder. Tal es la fascinación de Foucault por el nuevo campo de análisis y acción política que no son pocos los momentos en los que se puede apreciar una cierta «romantización» del delincuente como encarnación de la resistencia al poder.¹⁸⁷ La apuesta que subyace a estos planteamientos no es menor e implica un giro decididamente izquierdista en los planteamientos políticos de nuestro autor. Así, este cuestionamiento del sistema penal conduce a Foucault a posiciones próximas al abolicionismo de la prisión y a la problematización de la separación entre inocentes y culpables, en un pasaje que evidencia el *ethos* ultraizquierdista en el que nuestro autor se desenvuelve resueltamente:

Sobre el sistema penitenciario, el humanista diría: «Los culpables son culpables, los inocentes inocentes. De todas formas un condenado es un hombre como los otros y la sociedad debe respetar lo que hay en él de humano: ¡en consecuencia, retrete!». Nuestra acción, por el contrario, no busca el alma o el hombre más allá del condenado sino que busca borrar esta profunda frontera entre la inocencia y la culpabilidad. Es la cuestión que planteaba Genet a propósito de la muerte del juez de Soledad o del

¹⁸³ Título del himno de *Gauche Prolétarienne* cuyo estribillo reza: «Somos los nuevos partisanos / Francotiradores de la guerra de clases / El lugar del pueblo es nuestro lugar / Somos los nuevos partisanos»

¹⁸⁴ cf. Foucault. «Luttes autour des prisons». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994., p. 807 [1979]. Michel Foucault usa el pseudónimo «Louis Appert» en esta entrevista.

¹⁸⁵ A este respecto, David Macey recoge una declaración de septiembre de 1970 en la que los propios presos de la *Gauche Prolétarienne* afirman: «Demandamos el reconocimiento pleno de nuestro estatus de presos políticos. Sin embargo, no pedimos privilegios negados a los denominados presos comunes; en nuestra opinión, son las víctimas de un sistema social que, habiéndolos producido, rechaza reeducarlos y se contenta con degradarlos y rechazarlos. Queremos que nuestra lucha, que denuncia el escandaloso régimen presente de las prisiones, ayude a todos los presos». Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 327.

¹⁸⁶ Foucault. «Luttes autour des prisons». Ed. cit., pp. 807-808 [1979].

¹⁸⁷ Esta capacidad de fascinación, que por otro lado constituye un rasgo fundamental de toda la investigación foucaultiana y salvo contadas excepciones no implica una carga valorativa, se hace patente en la introducción a *Yo, Pierre Rivière* cuando habla de la «belleza» de la memoria de Rivière o cuando confiesa sentirse «subyugado por el parricida de los ojos rojizos». Foucault. *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* Barcelona: Tusquets, p. 13 [1973]. Más allá de estas licencias poéticas, este tipo de comentarios refleja, a nuestro juicio, un estado de ánimo político que recupera, en línea de nuevo con cierto anarquismo, la figura del marginado, el criminal o el bandido; en definitiva, la categoría del *lumpen* que había sido rechazada por el marxismo desde el siglo XIX como un elemento fundamentalmente contrarrevolucionario.

avión secuestrado por los palestinos en Jordania. Los periodistas lloraban por el juez y por estos desgraciados turistas secuestrados en pleno desierto sin razón aparente; Genet decía: ¿Sería inocente un juez?, ¿y una señora americana que tiene suficiente dinero para hacer turismo de esta manera?¹⁸⁸

De este modo, imbuido en el contexto post-68 y en las categorías marxistas que lo conforman, Foucault reintegra los análisis de clase en el marco de la cuestión del poder, ofreciendo una nueva mirada tanto sobre la criminalidad relacionada con el capitalismo naciente, como también sobre aquellos grupos que quedaban fuera de los circuitos de la producción. Aunque se ha señalado a menudo que el análisis foucaultiano en términos de clases sociales «dejaba mucho que desear»,¹⁸⁹ la publicación de los cursos del Collège de France hace patente que el interés de nuestro autor iba más allá del mero recurso al lenguaje político de moda, como posteriormente trataremos de mostrar. De este modo, capitalismo y disciplina constituyen los dos vectores fundamentales desde los que se analiza por un lado la historia de la prisión y por otro sus mecanismos contemporáneos, pero haciendo hincapié en que el sistema punitivo no es simplemente la expresión de una dominación de clase, como propondría cierta lectura marxista, sino una institución fundamentalmente política. El texto que introduce el primer número de la revista del GIP titulada *Intolérable* —que, si no fue escrito por nuestro autor, al menos sí supervisado por él— deja clara la posición respecto a estas cuestiones:

Los tribunales, las prisiones, los hospitales, los hospitales psiquiátricos, la medicina del trabajo, las universidades, los organismos de prensa y de información: a través de todas estas instituciones y bajo máscaras diferentes, se ejerce una opresión que es en su raíz una opresión política. La clase explotada siempre supo reconocer esa opresión; jamás dejó de resistirla, pero sin duda se vio obligada a sufrirla. Sin embargo, ahora se ha tornado intolerable para nuevos estratos sociales: intelectuales, técnicos, juristas, médicos, periodistas, etc. [...] esta nueva intolerancia va al encuentro de los combates y las luchas librados desde hace mucho por el proletariado.¹⁹⁰

Este tipo de formulaciones nos hace pensar en la mencionada convergencia entre una crítica política de la dominación y una crítica social de las desigualdades.

Además, desde la perspectiva de la acción política, la militancia en el GIP brinda a Foucault la posibilidad retomar de algún modo la experiencia tunecina. Lejos de los juegos retóricos del hipermarxismo que había conocido en Vincennes, encuentra un campo de combate en el que es el cuerpo mismo el que se pone en juego en un enfrentamiento directo con lo que se considera intolerable. Así, según señala François Boullant, en su acercamiento

¹⁸⁸ Foucault. «Más allá del Bien y del Mal». Ed. cit., p. 39 [1971].

¹⁸⁹ Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., pp. 78-79.

¹⁹⁰ Foucault. «GIP: folleto de presentación». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 173 [1971].

a la prisión Foucault se vio «sorprendido ante el carácter eminentemente físico de las reivindicaciones de los detenidos amotinados».¹⁹¹ Del mismo modo, también la cárcel permite traducir en el marco político post-68 las cuestiones del límite y la transgresión que ya fascinaban a Foucault desde los años cincuenta y sesenta y de las que de algún modo —a pesar de rechazarlas como categorías conceptuales— nunca se alejará definitivamente.¹⁹² Nuestro autor parece disfrutar esa experiencia militante en cierto sentido límite y llega a decir cuando le preguntan acerca de las posibles represalias gubernamentales: «O bien la administración penitenciaria y el ministerio de justicia no dicen nada y reconocen la legitimidad de esta acción [una serie de encuestas recogidas con información facilitada por los presos y sus familiares], o bien se vuelven contra nosotros. ¡Y entonces, listo: Jean-Marie Domenach, Gilles Deleuze, Pierre Vidal-Naquet y Foucault irán a la cárcel!».¹⁹³

En el encuentro entre la práctica política y la investigación genealógica, Foucault problematiza también la figura del intelectual haciendo aparecer ese gesto, genuinamente foucaultiano, que fue caracterizado por Deleuze como «la indignidad de hablar en nombre de los demás».¹⁹⁴ Esa exigencia de dar la palabra a los presos, sus familiares y quienes vivían de cerca la prisión hizo posible, en palabras de Jean Marie Domenach, un encuentro «entre el estructuralismo foucaultiano, un posmarxismo sesentayochista en busca de las fuerzas revolucionarias, y un cristianismo evangélico que proporcionó el grueso de las tropas del GIP junto con los maoístas».¹⁹⁵

Siendo consecuente con esa idea, la primera acción del grupo consiste en la distribución de cientos de encuestas a los familiares de los presos en el momento en que iban a visitar la prisión; un método que, como reconocen sus promotores, es heredero de las encuestas obreras del siglo XIX.¹⁹⁶ El encabezado de estas «encuestas-intolerancia» rezaba: «La situación en las prisiones es intolerable. Los presos son tratados como perros. Los pocos derechos que tienen no son respetados. Queremos dar luz a este escándalo».¹⁹⁷ El resultado de esas investigaciones aparecerá en la mencionada revista *Intolérable* de la que se publicarán cuatro

¹⁹¹ Boullant. *Michel Foucault y las prisiones*. Ed. cit., p. 16.

¹⁹² Esta cuestión de la transgresión resulta crucial porque conecta la reflexión acerca de la locura con la penalidad, tal y como señala en una entrevista en 1971: «Hay un problema que me interesa desde hace mucho tiempo: el del sistema penal, el modo en que una sociedad define el bien y el mal, lo permitido y lo no permitido, lo legal y lo ilegal, la manera en la que expresa todas las infracciones y todas las transgresiones a la ley. Ya me encontré con este problema en relación con la locura, ya que la locura es igualmente una forma de transgresión. A nuestras civilizaciones les resultaba muy difícil distinguir entre esa desviación que es la locura y la transgresión que constituyen la infracción o el crimen». Foucault. «Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 206 [1971].

¹⁹³ Foucault. «Percibo lo intolerable». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 179 [1971].

¹⁹⁴ Foucault. «Los intelectuales y el poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 436 [1972].

¹⁹⁵ Testimonio recogido por François Dosse. cf. Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Madrid: Akal, 2004, p. 283.

¹⁹⁶ En la mencionada presentación del GIP se hace referencia a esta herencia directa: «Y, juntas, las dos intolerancias [la del proletariado y la de los nuevos estratos sociales afectados por la prisión] recuperan los instrumentos forjados por el proletariado en el siglo XIX: en primer lugar, las encuestas hechas sobre la condición obrera por los obreros mismos». Foucault. «GIP: Folleto de presentación». Ed. cit., p. 173 [1971]. cf. Marx. «La encuesta obrera de 1880». *Pasado y presente*, año III, n° 9, abril-septiembre de 1965, Argentina,

¹⁹⁷ Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 329.

números.¹⁹⁸ El segundo de ellos está dedicado al estudio de la cárcel de Fleury-Mérogis, el tercero al asesinato de George Jackson en la prisión de San Quintín —EE.UU.— y el último a los suicidios de reclusos en 1972 en Francia.

Este trabajo de investigación y divulgación de la situación de las prisiones era acompañado por otro tipo de acciones de denuncia. Así, por ejemplo, el 1 de mayo de 1971 el GIP organiza sendas concentraciones en las puertas de las prisiones de La Santé y Fresnes que terminan con la detención de todos los presentes, incluido Foucault.¹⁹⁹ Unos meses después, el 5 de diciembre del mismo año, de nuevo un grupo de militantes y simpatizantes del GIP se concentra en la puerta del Ministerio de Justicia; esta vez para reclamar que se levantara la reciente prohibición que impedía a los presos recibir paquetes de Navidad de sus familias. Acciones de este tipo se repetirán como apoyo público a determinadas campañas que surgen del GIP o de iniciativas de los propios presos.

Como podemos ver en este recorrido sumario, el GIP nace a comienzos de la década como reflejo pero también como agente de una profunda transformación en las estructuras, sujetos y códigos de la política. Los «nuevos movimientos sociales» que ya habían resultado fundamentales en los años sesenta vienen así, de algún modo, a tomar el relevo de las organizaciones del movimiento obrero histórico. En conexión directa con este desplazamiento, se tiende a renunciar a la verticalidad —rechazo del centralismo y la jerarquía—, la institucionalidad —rechazo de partidos y sindicatos—, al análisis marxista tradicional —rechazo del economicismo, apertura a la cuestión del poder y el reconocimiento— y a la estrategia fundamental del movimiento obrero comunista: la toma del poder del Estado.

En el contexto francés, el 68 había escenificado, como ya hemos señalado, la ruptura definitiva con el PCF y la aparición de una nueva izquierda. El GIP sufrió las consecuencias de esta ruptura en sus propias carnes y tuvo que ver cómo no solo no encontraba apoyo desde el entorno del Partido Comunista, sino que sus propuestas eran rechazadas y combatidas por él. En las citadas conversaciones con Duccio Trombadori de diciembre de 1978, Foucault recordará cómo un periódico próximo a la organización comunista llegó a sostener que el GIP tenía una conexión oculta con la policía.²⁰⁰ Además de este episodio, en el contexto de las luchas del GIP, se produjo un cruce de artículos entre Michel Foucault y Aimé Pastre, secretario del sindicato de funcionarios de prisiones de la CGT.²⁰¹ Al margen de estos

¹⁹⁸ cf. Artières, *Intolérable*. París: Verticales, 2013.

¹⁹⁹ David Macey narra cómo Foucault sufrió insultos y golpes cuando era custodiado, mientras que a Danièle Rancière un policía simuló apuntarla con una pistola al grito de «Heil Hitler!». Macey, *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 339-340.

²⁰⁰ cf. Foucault, «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 87 [1978].

²⁰¹ Entre los principales biógrafos de Foucault, David Macey es el único que menciona episodio. cf Macey, *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 34. Unos meses después del primer cruce de acusaciones, y también en *Nowel observateur*, Foucault volverá a dirigir duras palabras contra Aimé Pastre y Hubert Bonaldi —secretario general de prisiones del sindicato Force Ouvrier— a quienes acusó de haber hecho unas declaraciones imperativas y sangrientas pidiendo que dos presos que habían matado a una enfermera y un vigilante durante un intento de fuga fueran condenados a muerte. La condena se hizo efectiva y fueron guillotinado un año después, en

conflictos, resueltos más o menos *ad hominem*, la estrategia de los grandes sindicatos consistió fundamentalmente en apoyar las medidas gubernamentales —incluso las más restrictivas como la ya mencionada prohibición de recibir paquetes del exterior en Navidad—. ²⁰²

El GIP, adaptándose a las circunstancias de la izquierda francesa post-68, renuncia a tener una estructura vertical con liderazgos formales y portavoces permanentes como expondrá el propio Foucault en una entrevista en 1971:

El GIP significa: ninguna organización, ningún jefe; hacemos realmente todo lo posible para que continúe siendo un movimiento anónimo que exista solo por las tres letras de su nombre. Todo el mundo puede hablar. Sea quien sea el que hable, no lo hace en virtud de un título o un nombre, sino porque tiene algo para decir. La única consigna del GIP es: “¡La palabra a los detenidos!”. ²⁰³

Fruto de las condiciones sociales y también de esta flexibilidad organizativa, el modelo del GIP se extendió rápidamente. En un primer momento se crean comités del GIP en diferentes provincias francesas —generalmente constituidos por militantes maoístas pero cuya resonancia desborda sus círculos— ²⁰⁴ y posteriormente también aparecerán grupos de información en otros ámbitos como la psiquiatría o la medicina, aunque tendrán un menor recorrido. El trabajo cotidiano del GIP consistía fundamentalmente en fiscalizar a la administración y transmitir a la opinión pública la información que llegaba desde la prisión. Se trataba, en palabras del mismo Foucault, de dar a conocer los problemas cotidianos dentro de la cárcel: «Hacer entrar la prisión en la actualidad, no como un problema moral o de gestión general, sino como un lugar en el que sucede la historia, lo cotidiano, la vida, acontecimientos del mismo orden que una huelga en una fábrica de un barrio, en una protesta en una ciudad HLM». ²⁰⁵

Aunque, como ya se ha advertido, el GIP renuncia expresamente a exigir reformas, al funcionar como una herramienta en manos de los presos y sus familias, las exigencias inmediatas constituyen un elemento fundamental en su discurso y un anclaje concreto que permite mostrar aquello que los afectados consideran «intolerable» de la situación en las prisiones de la época. Así, de un modo en ocasiones ambiguo, a la vez que se rechaza plantear ninguna medida acerca de cómo debe ser la prisión —aproximándose a los discursos abolicionistas—, la organización no puede dejar de hacerse eco de ciertas demandas mínimas e inmediatas de las personas encarceladas: eliminación del registro de antecedentes penales, abrigo para el invierno, mejor alimentación, más visitas y comunicaciones con el exterior, etc. Entre estos dos extremos —a menudo separados únicamente por la retórica—, emerge la

noviembre de 1972. cf. Foucault. «Les deux morts de Pompidou». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994 [1972].

²⁰² cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 342.

²⁰³ Foucault. «Le grand enfermement». Ed. cit., p. 304 [1972].

²⁰⁴ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 287.

²⁰⁵ Foucault. «Luttes autour des prisons». Ed. cit., p. 809 [1979]. El acrónimo «HLM» [*habitation à loyer modéré*] hace referencia a un tipo de vivienda de renta baja subvencionada total o parcialmente por el Estado.

que es para Foucault cuestión esencial del encarcelamiento: la exclusión de una determinada parte de la sociedad del resto, una marginalización efectuada a través de la prisión.²⁰⁶

Influido por este ambiente, el GIP tuvo que navegar entre un cierto radicalismo verbal deudor del contexto político y el pragmatismo que exigía la acuciante situación de los presos y sus familias. A pesar de las dificultades a las que se tuvo que enfrentar, en este encuentro entre un discurso altamente politizado y una realidad considerada «intolerable» surgen fructíferos espacios de acción política directamente vinculados al exponencial aumento de las luchas en las prisiones francesas. En este sentido, resulta muy interesante el cambio que el propio Foucault percibe en las preocupaciones de los presos: «En junio, las cartas hablaban del frío y de los carceleros; en septiembre, de Attica y Bengal [cárceles en las que se habían producido revueltas y motines]. Entre estas dos fechas, el mundo exterior había comenzado a existir para los presos».²⁰⁷

Una de las intervenciones más importantes de nuestro autor en esta época, dedicada a la cuestión de la justicia popular en clave de actualidad, es el ya mencionado diálogo con militantes maoístas que sería publicado en el número 310 de *Les Temps Modernes*.²⁰⁸ Aunque este diálogo recoge un debate antiguo en Francia —en el que pesan, como explicita Foucault, los acontecimientos posteriores a 1789—, en el contexto inmediato remite al tribunal popular puesto en marcha por Socorro Rojo en Lens en 1970. Este, inspirado como recuerda José Luis Moreno Pestaña por el Tribunal Russell sobre Vietnam,²⁰⁹ pretendía esclarecer las responsabilidades que la dirección y los ingenieros de las minas de Fouquières podían tener en un accidente que costó la vida a dieciséis trabajadores el 4 de febrero de 1970.²¹⁰ En un intercambio en el que se mezclan permanentemente consideraciones históricas y políticas, el de Poitiers expone su oposición a la idea de que la justicia popular se exprese a través de la forma del tribunal y parece defender un espontaneísmo más radical que el de sus compañeros al rechazar toda institucionalidad que pueda parecer una forma embrionaria de aparato estatal. Esta reflexión representa con claridad la postura de Foucault en un momento en el que, como han señalado Nani Balestrini y primo Moroni, determinados sectores de la extrema izquierda occidental —especialmente los grupos vinculados a la lucha armada— van a desarrollar una dinámica que los llevará a aparecer crecientemente como un reflejo especular del Estado, reconstruyendo en un sentido contrario sus aparatos y procedimientos.²¹¹ Aunque este problema no se plantee en los mismos términos que en Italia —particularmente marcada por el terrorismo—, la cuestión de fondo es análoga: la dificultad

²⁰⁶ cf. Foucault. «Le grand enfermement». Ed. cit., p. 306 [1972].

²⁰⁷ Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 341.

²⁰⁸ Aunque en la edición en castellano se dice que el debate que dio pie a este texto comenzó en junio de 1971, la versión definitiva fue revisada el 5 de febrero de 1972. Finalmente, el texto se publicó en *Les Temps Modernes* bajo el título «Sur la justice populaire. Débat avec les Maos» en junio de 1972.

²⁰⁹ Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Madrid: Siglo XXI, 2019, p. 59.

²¹⁰ Jean-Paul Sartre sería el presidente del tribunal. cf. Sartre. *Situación ocho. Alrededor del 68*. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 248.

²¹¹ cf. Balestrini y Moroni. *La borda de oro 1968-1977: la gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006, pp. 428-429.

para trascender los límites de una imaginación política marcadamente moderna. Este problema constituirá una preocupación permanente para Foucault y tendrá un reflejo directo incluso en el curso de 1979 cuando señale la necesidad de inventar una gubernamentalidad socialista que rompa con las trabas que han lastrado a esta tradición desde su nacimiento.

Unos meses después de este diálogo, Foucault se implicará en un nuevo intento de establecer un mecanismo de justicia popular impulsado por militantes maoístas. Esta vez será alrededor de la muerte de una joven de dieciséis años en la ciudad minera de Bruay-en-Artois. El de Poitiers se desplazó e investigó en persona sobre el terreno, concluyendo que, tal y como pensaba el juez que fue apartado del caso y la mayor parte de la población de Bruay, el asesinato había sido ejecutado por Pierre Leroy, un miembro prominente de la burguesía local. El caso, en el que la *Gauche Prolétarienne* era un actor principal desde el comienzo, fue presentado como un conflicto de clase y *La cause du peuple* abrió su número del 1 de mayo de 1972 con el titular «y ahora matan a nuestros hijos».²¹²

Sin embargo, los testimonios acerca de la intervención de Foucault nos hablan más de un apoyo distante que de una participación plena,²¹³ algo que nos hace pensar que los acontecimientos sucedidos en esos meses en Francia —sobre todo el asesinato de Pierre Overney y el posterior secuestro del jefe de personal de la planta de Renault— y en otros países del entorno —el mes de mayo había sido uno de los de mayor actividad armada de la RAF en Alemania, por ejemplo— habían llevado a Foucault a distanciarse de algunas de las corrientes de la *Gauche Prolétarienne*.²¹⁴ El enfrentamiento alrededor del caso Bruay se enquistó por la violencia de ciertas posiciones defendidas en *La Cause du Peuple*, que negaban la necesidad de establecer unas mínimas garantías al juicio popular como había exigido entre otros Sartre en las mismas páginas del diario maoísta. Tal fue el nivel de conflicto generado que Didier Eribon señala que «las disensiones que hizo surgir fueron, en opinión de los testigos, el punto de ruptura que iba a acarrear el final de una forma determinada de izquierdismo».²¹⁵ Tras esto, *Gauche Prolétarienne* irá desapareciendo poco a poco entre 1972 y 1973.

Mientras tanto, las luchas en las prisiones se extendían y los presos y sus familiares comenzaban a desarrollar estructuras políticas propias. Así, el último número de *Intolérable*, que como hemos señalado se dedicó a los suicidios en prisión, fue publicado en enero de 1973 por el GIP junto con el Comité de Acción de los Presos (CAP) y la Asociación por la Defensa de los Derechos de los Detenidos (ADDD). Una vez que estas estructuras habían comenzado a surgir, entre finales de 1972 y el comienzo de 1973, el GIP se iba a disolver. Así lo recordaba Foucault en 1979:

²¹² Se puede consultar en: <https://criminocorpus.org/fr/bibliotheque/page/54181/>

²¹³ cf. Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 577 [nota 88]; Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 377-378.

²¹⁴ A este respecto, André Glucksmann, miembro destacado de *Gauche Prolétarienne*, confiesa a James Miller que «de hecho estábamos muy próximos, técnicamente, del Baader-Meinhof y de las Brigadas Rojas. Poseíamos los medios para el terrorismo, contábamos con una organización secreta y con armas». Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 274.

²¹⁵ Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 308.

Se entendió que el día en que hubiera un núcleo de ex detenidos lo suficientemente numeroso y con la voluntad de asumir el relevo de todo este movimiento, lo haría. Y eso fue lo que sucedió efectivamente después de tres años, cuando la gente de CAP con la que habíamos estado en contacto durante mucho tiempo salió y fundó su movimiento. En ese momento, pensamos que podría ser bueno mantenernos fuera del CAP, que iba a ser un movimiento donde los ex presos fueran realmente, y esta vez de manera manifiesta, los líderes.²¹⁶

La disolución del GIP se consideraba, por tanto, el paso lógico ante la toma de palabra por parte de los propios presos que comenzaban a organizarse por sí mismos. Desde esta perspectiva, como dirá Deleuze, el GIP había tenido éxito.²¹⁷

²¹⁶ Foucault. «Luttes autour des prisons». Ed. cit., p. 810 [1979].

²¹⁷ cf. Deleuze. «Foucault y la cárcel». Ed. cit., p. 251.

2. Foucault y la genealogía: una historia política y social de la verdad

Desde Nietzsche esta cuestión [de la verdad] se transformó. No se trata ya de saber ¿cuál es el camino más seguro de la verdad?, sino ¿cuál ha sido el camino temerario de la verdad? Ésta era la cuestión que se planteaba Nietzsche, y también es la cuestión que aborda Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. La ciencia, la imposición de lo verdadero, la obligación de verdad, los procedimientos ritualizados para producirla, atraviesan por completo toda la sociedad occidental desde hace milenios, y se han universalizado en la actualidad para convertirse en ley general de toda civilización. ¿Cuál es su historia, cuáles son sus efectos, cuáles son sus imbricaciones con las relaciones de poder?

Michel Foucault, «Preguntas sobre la geografía»

2.1. Nietzsche y el desarrollo del método genealógico

Analizar las transformaciones del pensamiento de Foucault no es tarea sencilla y especialmente porque estas remiten a movimientos más o menos sutiles y desplazamientos que deben ser rastreados tanto en sus grandes obras como en toda la constelación de entrevistas, artículos y diálogos en los que se desarrollan. Uno de los ejemplos más claros lo encontramos en el paso de la arqueología a la genealogía que no solo ha sido leído en claves radicalmente opuestas, sino que el propio Foucault interpretó desde perspectivas diferentes en varios momentos.

A menudo este desplazamiento se define como una transformación radical del objeto de interés (de las prácticas discursivas a las no discursivas o del saber al poder). Sin embargo, en los escritos arqueológicos se había hecho explícita la apertura hacia un análisis de las prácticas no discursivas. Además, hay ciertos textos como *Historia de la locura* que se han situado en los dos lados de la ecuación: en algunas ocasiones como un antecedente de la analítica del poder y en otras del examen arqueológico del saber. Atendiendo a estos matices, parece razonable pensar que lo que introduce la mirada genealógica, más que una apertura hacia nuevas dimensiones, es «un enfoque nuevo de algunos de los problemas planteados por la arqueología».²¹⁸ En este sentido, Judith Revel afirma que arqueología y genealogía son dos estrategias que se superponen de modo que «no hay buena arqueología si no está al servicio de una genealogía».²¹⁹ De este modo, a pesar de que hay diferencias importantes entre ambas herramientas, es imprescindible atender también a su vinculación y abandonar la idea de una ruptura absoluta.

Partiendo de esta necesidad de matizar la relación entre arqueología y genealogía, no podemos obviar, sin embargo, que en los primeros años setenta se produce un desplazamiento importante que lleva a Foucault a cuestionar algunos extremos de su enfoque previo. Así, sus propias consideraciones evidencian que estaba experimentando un cambio de perspectiva que le permitía incluir ciertos elementos que antes quedaban opacados y que conducirá finalmente al análisis de las relaciones de poder, tal y como señala en una entrevista en 1972:

Me encuentro precisamente en este momento intentando plantear estos problemas, es decir, he cambiado de nivel: tras haber analizado los tipos de discursos, intento ver cómo estos tipos de discursos pudieron formarse históricamente, y sobre qué realidades históricas se articulan. Lo que denomino «la arqueología del saber» es la relación que existe entre estos grandes tipos de discursos que se pueden observar en una cultura determinada y las condiciones históricas, económicas y políticas de su aparición y de su formación. De este modo *Las palabras y las cosas* se ha convertido en *La arqueología del saber*, y lo que estoy a punto de comenzar a hacer se refiere a la dinástica del saber.²²⁰

²¹⁸ Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 124.

²¹⁹ Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Ed. cit., p. 146.

²²⁰ Foucault. «De la arqueología a la dinástica». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 468 [1972].

El análisis horizontal de los discursos y sus límites internos se ve ahora complementado con una mirada vertical que introduce el acontecimiento y, por tanto, el cambio. Aunque Foucault no lo haga explícito, esta reconstrucción parece dar por buena, al menos en parte, la crítica sartreana a *Las palabras y las cosas* que denunciaba que la obra se situaba fuera del campo del acontecimiento histórico. El movimiento subsecuente de problematización de las relaciones de poder está ya anunciado en ese paso de la arqueología a la dinástica:

Si se quiere realizar la historia de determinados tipos de discursos, de discursos portadores de saber, no se pueden dejar de lado las relaciones de poder que existen en las sociedades en las que funcionan esos discursos. Se lo decía hace un momento. *Las palabras y las cosas* se sitúa en un plano puramente descriptivo que deja totalmente de lado cualquier análisis de las relaciones de poder que subyacen o hacen posible la aparición de un determinado tipo de discurso.²²¹

De este modo, ante los límites internos del modelo arqueológico²²² y su incapacidad para dar cuenta adecuadamente de los nuevos objetos de investigación a los que se enfrenta a comienzos de los setenta, Foucault comienza a desplazar su mirada y a desarrollar nuevas herramientas metodológicas y conceptuales fundamentalmente alrededor de una relectura de Nietzsche. Son, por tanto, nociones tentativas, que tardan en asentarse y que, además, cuando parecen haberlo hecho —sobre todo en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*— serán de nuevo problematizadas. A este respecto hay que señalar que la publicación de los cursos dictados en el Collège de France hace posible una reconstrucción mucho más detallada de este itinerario y de la lógica que sigue. Así nuestro autor va edificando a lo largo de esos años un método que se concretará en las dos grandes obras de la década, dedicadas a la historia de la institución penitenciaria y de la sexualidad.

Además, al no contar con un tratado «metodológico», su formulación debe rastrearse en todos los textos de la época, constituyendo un conjunto no homogéneo, pero del que se pueden extraer algunas líneas maestras que nos ayudan a delinear en qué consiste el «método» foucaultiano desarrollado en estos años. Para ello nos acercaremos en un primer momento a sus formulaciones más tempranas en los escritos de los primeros años setenta en los que comienza a hacerse patente la impronta nietzscheana y el desplazamiento de la cuestión del saber a la del poder, que será aislada por primera vez alrededor del curso de 1971-1972.

²²¹ Foucault. «De la arqueología a la dinástica». Ed. cit., p. 471 [1972].

²²² Esta cuestión se analiza detalladamente en: Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, pp. 107-132. Por su parte, Judith Revel presentará una lectura crítica con la periodización de Dreyfus y Rabinow al entender que el modo en que Foucault desarrolla su trabajo no responde a rupturas radicales que van superando subsecuentemente determinados fracasos teóricos. Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Ed. cit., p. 27. Rodrigo Castro Orellana problematizará también la conclusión de Dreyfus y Rabinow en coincidencia con Revel: «En sentido estricto, la arqueología no fracasa y tampoco existe una ruptura radical del método. Lo que ocurre es un agotamiento de sus potencialidades como estrategia que ella misma hace evidente al preguntarse por aquello que explica las regularidades discursivas aisladas en una primera fase descriptiva». Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom, 2008, p. 203.

A pesar de que, como hemos señalado, sea difícil establecer particiones rotundas en la trayectoria foucaultiana, si hay que señalar un primer hito en el que podemos leer esa transición hacia un modelo genealógico, ese es, en nuestra opinión, *El orden del discurso*.²²³ En esta lección inaugural en el Collège de France se dibuja ya el movimiento que será consumado en el curso de 1970-1971 desde la voluntad de saber hacia la voluntad de poder. De este modo, frente a una historia platónico-aristotélica de la filosofía, Foucault se sitúa en la estela de Nietzsche²²⁴ cuestionando la separación entre deseo, poder y saber y señalando una conexión que antes no era tan evidente: «el 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 del que quiere uno adueñarse».²²⁵

Nos encontramos, por tanto, en el marco de un análisis del discurso que parece empujarnos permanentemente hacia lo extradiscursivo, hacia unas condiciones de emergencia que tienen que ver no con sus propias normas, sino con el poder, la violencia y el deseo. Desde esta perspectiva se hace patente la limitación del método arqueológico que, al analizar solo una determinada formación del saber de un modo sincrónico, no permite percibir la violencia que lo constituye, ya que en el interior del discurso «la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta».²²⁶ Y sin embargo si, siguiendo el camino foucaultiano, cambiamos la escala y atendemos no al saber constituido sino a la voluntad de verdad que lo atraviesa, podemos ver cómo se dibuja «algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)».²²⁷

De este modo, Foucault traza las líneas maestras de lo que será el método genealógico alrededor de cuatro principios:

²²³ Hasta entonces, la palabra «genealogía» había aparecido en los textos de Foucault en su acepción común y como sinónimo de historia. cf. Foucault. *La arqueología del saber*. México D.F.: Siglo XXI, 2010, p. 302 [1969].

²²⁴ Foucault recupera a Nietzsche en buena medida por el influjo de las lecturas de *Nietzsche y la filosofía* de Deleuze, la obra de Klossowski *Nietzsche y el círculo vicioso* y los dos volúmenes consagrados a este autor por parte de Martin Heidegger. Aunque, respecto a este último, mantendrá una distancia importante al considerar que el autor de *La genealogía de la moral* no es el último metafísico, sino quien subvierte esa historia de la filosofía de ascendencia socrática. cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 244 [nota 41] [1970-1971]. De hecho, la venganza nietzscheana de Foucault consiste en reinscribir a Heidegger en la tradición metafísica con la que pretendía haber roto, al identificar en su reseña de *Diferencia y repetición* «la gran figura de lo mismo que, de Platón a Heidegger, no ha dejado de anillar (*boucler*) en su círculo la metafísica occidental». Foucault. «Ariadna se ha colgado». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 290 [1969]. A este respecto, Daniel Defert señalará también que la lectura de *Diferencia y repetición* de Deleuze, *Los maestros de la verdad* de Marcel Detienne y la aparición de la traducción del texto nietzscheano «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» permitieron a Foucault sostenerse «en su voluntad de no aventurarse en los caminos griegos del conocimiento tras la huella heideggeriana». Defert. «Situación del curso». En: Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 299. A pesar de todo esto, la lectura de Heidegger resultó fundamental para poder volver sobre Nietzsche, como confesó el propio Foucault en una entrevista en 1984: «Había intentado leer a Nietzsche en los años cincuenta, ¡pero Nietzsche por sí sólo no me decía nada! Mientras que Nietzsche y Heidegger, jeso sí que produjo el impacto filosófico!». Foucault. «El retorno de la moral». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 1023 [1984].

²²⁵ Foucault. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 2014, p. 15 [1970].

²²⁶ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 19 [1970].

²²⁷ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 19 [1970].

- *Discontinuidad*: no se trata de restituir un núcleo permanente que estuviera reprimido por los discursos que en un determinado momento establecen las particiones, sino de atender a las rupturas y discontinuidades que nos permiten definirlos como una práctica discontinua.
- *Especificidad*: no hay un mundo prístino prediscursivo que determine los discursos, sino que estos son definidos como «una violencia que se ejerce sobre las cosas»²²⁸ y que genera las regularidades.
- *Exterioridad o condición de posibilidad*: el camino que debe seguir el análisis no es el de la búsqueda de un «núcleo interior y oculto»²²⁹ sino de sus condiciones externas de posibilidad.
- *Trastocamiento*: por el que en lugar de buscar el principio de los discursos —su origen— en la función positiva del autor, la disciplina o la voluntad de verdad, se analiza el corte, el juego negativo que contribuye a la rarefacción del discurso.²³⁰ Este principio metodológico constituye el centro de la dimensión «crítica» del análisis foucaultiano que funciona de algún modo como propedéutica de la investigación arqueológica.²³¹

Estas cuatro determinaciones metodológicas se oponen respectivamente a la unidad, la originalidad, la significación y la creación, nociones que han determinado, según la reconstrucción de nuestro autor en esta lección inaugural, la «historia tradicional de las ideas».²³² Frente a ella, la aplicación de este método, que define los discursos como «series regulares y distintas de acontecimientos»,²³³ conlleva la introducción en la historia de los sistemas de pensamiento del *azar*, la *discontinuidad* y la *materialidad*.²³⁴

De todos los mecanismos de exclusión y rechazo del discurso que Foucault ha identificado se interesará en primer lugar por el de la voluntad de verdad, ya que entiende que es el responsable del establecimiento de un juego en el que esta —la verdad— «aparecería finalmente en nuestra cultura como lo ajeno a todo deseo y poder, incluso como lo opuesto a ello».²³⁵ El desplazamiento del análisis del saber hacia el poder parece desarrollarse con este movimiento de una forma casi natural: de las particiones entre lo verdadero y lo falso hacia la fuerza que las anima, de los límites y reglas de la verdad dada a las condiciones que hacen posible la construcción de ese espacio «en la verdad», de la regularidad al acontecimiento.

En este momento no se trata, argumenta Foucault, de separar el momento crítico —que podemos identificar, groseramente, con la «arqueología»— del genealógico, ni de que este

²²⁸ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 53 [1970].

²²⁹ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 53 [1970].

²³⁰ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 52 [1970].

²³¹ cf. Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., p. 204-205.

²³² Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 54 [1970].

²³³ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 59 [1970].

²³⁴ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 59 [1970].

²³⁵ Álvarez Yágüez. «Introducción». En: Foucault. *Historia política de la verdad: una genealogía de la moral: Breviarios de los Cursos del Collège de France*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, p. 16.

último señale a un más allá del discurso, sino que responden a diferentes puntos de ataque, de perspectiva y de delimitación.²³⁶

La crítica analiza los procesos de rarefacción, pero también el reagrupamiento y la unificación de los discursos; la genealogía estudia su formación dispersa, discontinua y regular a la vez. A decir verdad, estas dos tareas no son nunca separables; no hay, por una parte, las formas de rechazo, de exclusión, de reagrupamiento o de atribución; y después, por otra parte, a un nivel más profundo, el brote espontáneo de los discursos que, inmediatamente antes o después de su manifestación, se encuentran sometidos a la selección y al control.²³⁷

Y, sin embargo, a pesar haber insistido en que se pueden concebir como dos perspectivas compatibles, en nuestra opinión ya se está produciendo un desplazamiento que llevará a Foucault a poner el foco sobre la cuestión del poder. Esto es posible porque mientras la parte crítica del análisis trata de «señalar, cercar, esos principios de producción, de exclusión, de rareza del discurso»,²³⁸ la genealogía remite «a las series de la formación efectiva del discurso: intenta captarlo en su poder de afirmación, [...] el poder de constituir dominios de objetos, a propósito de los cuales se podría afirmar o negar proposiciones verdaderas o falsas».²³⁹ Por esta razón preferimos definir esta transformación del análisis como un desplazamiento y no una ruptura porque, como veremos, la preocupación por la voluntad de poder nace de la investigación acerca de la voluntad de saber.

La clave fundamental para comprender este movimiento es, como hemos apuntado, la lectura de Nietzsche. Esta se hace aún más explícita en *Nietzsche, la genealogía, la historia*, un texto publicado en 1971 en homenaje a Jean Hyppolite que funciona como el manifiesto fundacional de la genealogía foucaultiana²⁴⁰ y que presenta algunos elementos cruciales para comprender el método genealógico que Foucault desarrollará en los años setenta. Así, esta forma de abordar el análisis histórico introduce algunos desplazamientos importantes respecto al modo tradicional de entender la historia y la genealogía que permiten profundizar y ampliar las líneas trazadas en *El orden del discurso*:

- De lo que se trata es de atender a la «emergencia» del acontecimiento, renunciando a buscar un «origen» o «fundamento» que atesore una *ultima ratio*. El resultado es la fragmentación de aquello que permitía «el juego consolador de los reconocimientos», a través de la introducción de lo «discontinuo» en la historia.²⁴¹
- Frente a toda interpretación teleológica, la genealogía introduce el azar y la

²³⁶ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 65 [1970].

²³⁷ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 64 [1970].

²³⁸ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 67 [1970].

²³⁹ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., pp. 67-68 [1970].

²⁴⁰ Aunque lo consideremos un texto programático, debe ser leído con cierta precaución porque en el fondo, como señala Jorge Álvarez Yáguez, se trata de un comentario analítico de la obra nietzscheana y, por tanto «no cabe identificar sin más la concepción de Foucault con la que en él se nos describe». Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 121.

²⁴¹ Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 2014, p. 47 [1971].

confrontación. La historia, de este modo, no despliega «nada semejante a la evolución de una especie, al destino de un pueblo»²⁴² sino una perpetua batalla en la que dominados y dominadores representan siempre la misma escena.²⁴³

- La verdad constituida, en consonancia con la crítica nietzscheana, no es más que una «milenaria proliferación de errores».²⁴⁴ Así se entiende que es la voluntad de verdad la que ha introducido esa partición entre lo verdadero y lo falso a través de la violencia y no de la búsqueda desinteresada del saber: «conocemos para dominar, para imponernos, no para conocer».²⁴⁵ La definición de la verdad responde, así, a la caracterización presentada por Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*:

¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal.²⁴⁶

- La genealogía constituye una herramienta fundamental de lo que Foucault llamará posteriormente la «ontología crítica del presente»: ²⁴⁷ una exploración de otras voluntades de verdad y otras formas de vida que permite mostrar la contingencia de las instituciones y saberes actuales. De esta manera «la búsqueda de la procedencia no fundamenta, al contrario: agita lo que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos conforme a sí mismo».²⁴⁸ De algún modo, con ello, Foucault parece abrazar la idea nietzscheana de que «la refutación histórica es la definitiva».²⁴⁹
- El sujeto del conocimiento pierde su lugar privilegiado y en su lugar el cuerpo aparece como la «superficie de inscripción de los acontecimientos».²⁵⁰ La genealogía se inserta, de este modo, «en la articulación del cuerpo y de la historia»²⁵¹ haciendo imposible que el sujeto de deseo sea absorbido en el sujeto de conocimiento.²⁵²

²⁴² Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 27 [1971].

²⁴³ cf. Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 38 [1971].

²⁴⁴ Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 21 [1971].

²⁴⁵ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 42 [1970-1971].

²⁴⁶ Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1996, p. 25.

²⁴⁷ Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». Ed. cit., p. 93 [1983].

²⁴⁸ Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 29 [1971].

²⁴⁹ Nietzsche. *Aurora*. En: Nietzsche. *Obras completas, volumen III: obras de madurez I*. Madrid: Tecnos, 2014, p. 538.

²⁵⁰ Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 32 [1971].

²⁵¹ Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 32 [1971].

²⁵² Nietzsche había anticipado esta conexión al afirmar que «hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría», situando la cuestión del cuerpo en el centro de la preocupación acerca del conocimiento. Nietzsche. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 65.

En consecuencia, la genealogía se opone a la mencionada tradición que, desde Sócrates, Platón y Aristóteles,²⁵³ disocia sujeto de saber y sujeto de deseo haciendo «que la voluntad de conocer no esté fundada en otra cosa que en lo previo del conocimiento mismo».²⁵⁴ En línea con el análisis crítico de la historia de la filosofía occidental, y siempre con un pie en las confrontaciones intelectuales y políticas de su tiempo, Foucault apunta al humanismo como el gran baluarte contemporáneo de esa separación, que propondría que «desde que se toca al poder, cesa el saber: el poder vuelve loco, los que gobiernan son ciegos. Y solo aquellos que están alejados del poder, que no están en absoluto ligados a la tiranía, que están encerrados con su estufa, en su habitación, con sus meditaciones, únicamente éstos pueden descubrir la verdad».²⁵⁵

El objetivo de la genealogía consistirá, por el contrario, en resituar el juego de la verdad en la red de coacciones y dominaciones que constituye la existencia humana, de modo que el sistema de partición entre lo verdadero y lo falso revele «la cara que hace tanto tiempo ha apartado de nosotros y que es la de su violencia».²⁵⁶ Así lo había expresado en 1969 al referirse a la obra de Deleuze *Diferencia y repetición*:

Bajo la voz monárquica, solemne, calculadora de los filósofos occidentales que querían hacer reinar la unidad, la analogía, la semejanza, la no contradicción y que querían reducir la diferencia a la negación (lo que es distinto que A y no-A, nos lo han repetido desde el colegio), bajo esa voz constantemente sostenida, puede oírse el crujido de la disparidad. Escuchemos cómo chorrean las gotas de agua sobre el mármol de Leibniz. Escuchemos cómo surca la grieta del tiempo el sujeto kantiano.²⁵⁷

De este modo, como veremos más adelante, este modelo genealógico tendrá como corolario una definición de lo real como campo de fuerzas, una batalla perpetua en la que la paz civil no se entiende como el fin de la guerra, sino como la instauración de una ley que no es más que «el placer calculado del ensañamiento, la sangre prometida».²⁵⁸ Así, sin sujeto soberano, sin origen y sin un posible fin de la historia, lo que aparece ante la mirada del genealogista es la desnudez de las fuerzas que emergen en la batalla permanente del acontecer. Esta formulación es el fundamento de lo que ha venido en conocerse como «hipótesis Nietzsche», y constituirá un vector esencial para entender la propuesta de Michel Foucault en los primeros años setenta.

²⁵³ Aunque en *Lecciones sobre la voluntad de saber* Foucault destaca el papel de los argumentos aristotélicos frente a los sofistas, habitualmente marca el inicio de esa historia intelectual de occidente en Platón, como había hecho Nietzsche. cf. Foucault. «De la arqueología a la dinástica». Ed. cit., pp. 475-476 [1972]; «La verdad y las formas jurídicas». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 497 [1973].

²⁵⁴ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 31 [1970-1971].

²⁵⁵ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 608 [1975].

²⁵⁶ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 20 [1970-1971].

²⁵⁷ Foucault. «Ariadna se ha colgado». Ed. cit., p. 288 [1969].

²⁵⁸ Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Ed. cit., p. 39 [1971].

2.2. Verdad, justicia, poder y lucha de clases en Grecia: el curso de 1970

El 2 de diciembre de 1970 Foucault había presentado su conferencia inaugural en el Collège de France, y una semana después comienza oficialmente a dictar su primer curso que lleva por título *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Este representa el primer intento por desarrollar ese movimiento de la arqueología a la genealogía y del discurso al saber-poder anunciado tanto en *El orden del discurso* como en *Nietzsche, la genealogía, la historia*.

En esa primera clase del 9 de diciembre de 1970 Foucault dibuja lo que será el objetivo del curso: un análisis que vire de la cuestión del saber a la de la verdad, lo que implica la introducción de esos mecanismos de exclusión y violencia que hemos presentado anteriormente. Para ello la interrogación comienza por la pregunta acerca de la voluntad de verdad, «esa famosa veracidad de la que todos los filósofos han hablado hasta ahora con veneración».²⁵⁹ Así presenta Foucault en esa primera clase su proyecto:

Se trataría de saber si la voluntad de verdad no es tan profundamente histórica como cualquier otro sistema de exclusión; si, en sus raíces, no es tan arbitraria como ellos; si no es modificable como ellos en el transcurso de la historia; si no se apoya como ellos y si, como ellos, no es reactivada sin cesar por toda una red institucional; si no forma un sistema de coacción que se ejerce no sólo sobre otros discursos, sino sobre toda una serie de prácticas. Se trata, en suma, de saber qué luchas reales y qué relaciones de dominación intervienen en la voluntad de verdad.²⁶⁰

Vemos, pues, que el punto de partida metodológico es el que ya había anunciado tanto en el homenaje a Hyppolite como en *El orden del discurso*: resituar la verdad —el sistema a través del cual se genera la partición entre lo verdadero y lo falso— en la red de dominaciones y coacciones que la hace emerger. Así, Foucault, como ha señalado Edgardo Castro, trata de replantear algunos de los conceptos clave de *La arqueología del saber* alrededor de la noción de voluntad, que no aparecía en la obra de 1969.²⁶¹

Al introducir esta dimensión, el primer movimiento consiste, como ya hemos apuntado, en situarse junto a Nietzsche en esa crítica a la historia de la filosofía occidental que, desde Sócrates, Platón y Aristóteles, habría separado voluntad de verdad y voluntad de poder. En esta ocasión, Foucault ubica el primer hito de tal historia en Aristóteles y su contraposición con los sofistas que queda delimitada ya en la fórmula con la que inicia la *Metafísica*: «Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Estas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales».²⁶² Frente a esta inclinación natural y placentera al conocer, que

²⁵⁹ Nietzsche. *Más allá del bien y el mal: preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza, 2007, p. 22.

²⁶⁰ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 18 [1970-1971].

²⁶¹ cf. Castro. «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». *Tópicos*, n° 31, 2016, p. 46.

²⁶² Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 2003, 980a, p. 69.

escinde el sujeto del saber del sujeto del deseo,²⁶³ Foucault sitúa el tipo de saber que encontramos en la tragedia griega: «transgresor, prohibido, temible».²⁶⁴

Esta relación tradicional de exclusión entre voluntad y verdad se trastoca completamente con Nietzsche, que deja de analizar esta última como una expresión de la libertad humana, para comprenderla como violencia. La genealogía nietzscheana ofrece, así, a Foucault un anclaje crítico para atacar la idea de que la verdad es libre y mostrar que está, por el contrario, atada a permanentes constricciones que se vuelven invisibles únicamente por su uso cotidiano.²⁶⁵

De este modo, el curso de 1970-1971 explora la posibilidad de una historia que, invirtiendo la perspectiva kantiana, «no tenga por referencia un sistema de sujeto y objeto y que se dirija en cambio a los acontecimientos del saber y al efecto de conocimiento que les sería interno».²⁶⁶ En este marco, Foucault analizará la aparición y exclusión de los sofistas como un acontecimiento que hace surgir una verdad prístina y desinteresada que se convierte posteriormente en norma y atraviesa la historia de la filosofía, presentando al personaje del sofista como lo exterior a ella.²⁶⁷ Desde la perspectiva aristotélica, el sofista no despliega un razonamiento erróneo, sino que se sale del campo de lo verdadero y lo falso situándose fuera de la razón misma. Consecuentemente, el estagirita va a denunciar que el sofista no se rige por la voluntad de conocer de la filosofía sino por la voluntad de poder: el sofisma no un argumento falso, sino «una manipulación perversa que tiende a establecer una relación de dominación».²⁶⁸

Así, Foucault trata de dar cuenta de la emergencia de esta filosofía pura que nace «desterrando perpetuamente a los sofistas del paraíso filosófico, del mismo modo que desgaja el poder del discurso racional».²⁶⁹ De este modo, y siguiendo el camino del Heidegger de *Ser y tiempo*,²⁷⁰ Foucault situará a Aristóteles como el inicio de la cesura que determina el pensamiento occidental, con el matiz importante de que, a su juicio, mediante este desplazamiento «la filosofía no se instala en el olvido del ser, sino en el olvido del poder».²⁷¹

Foucault vuelve su mirada hacia Grecia —y esta exclusión de los sofistas— porque cree que en ella puede encontrar un momento clave en la construcción de la historia intelectual

²⁶³ Foucault aclara que esta división opera con mayor fuerza en el esquema platónico que en el aristotélico ya que en este lo que aparece es más bien una identificación entre ambos sujetos porque es la propia naturaleza la que provee de saber a quien lo desea. El conocimiento, de este modo, se asociaría con el deseo, pero a cambio de suprimir, en coincidencia con Platón, toda dimensión de apropiación, lucha y violencia a través de un «cierre del deseo de conocer en el conocimiento mismo». cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., pp. 32-34 [1970-1971].

²⁶⁴ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 29 [1970-1971].

²⁶⁵ Cano. «El teatro de la verdad. Sujeto y poder en Nietzsche y Foucault». En: López Álvarez y Muñoz (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 266.

²⁶⁶ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 48 [1970-1971].

²⁶⁷ cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 54 [1970-1971].

²⁶⁸ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 82 [1970-1971].

²⁶⁹ Moreno Pestaña. «Una historia del saber sin poder: *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971)». En: Moreno Pestaña (ed.). *Ir a clase con Foucault*. Madrid: Siglo XXI, 2021, p. 24.

²⁷⁰ Puede encontrarse una sugerente reconstrucción de la influencia y también la distancia entre Heidegger y Foucault respecto a esta cuestión en: Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., pp. 65-67.

²⁷¹ Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., p. 67.

de Occidente, de modo que lo que trata de describir no es el pasado remoto de la filosofía, sino «el punto de vista que aun nos gobierna y que es el de Aristóteles». ²⁷² Se trata, por tanto, de problematizar el presente buscando el momento en que aparecen las lógicas que nos dominan; en este caso, la forma de entender las relaciones entre saber y poder. En 1973 volverá sobre los sofistas y señalará en coincidencia con esto: «Creo que los sofistas son muy importantes, pues en ellos encontramos una práctica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas: hacemos discursos propios y discutimos no tanto para llegar a la verdad, sino para vencer». ²⁷³ De algún modo —sin atender a las complejidades y aceptando en buena medida la caricatura construida por sus «enemigos»—, ²⁷⁴ Foucault se sitúa en el linaje de los sofistas confrontando esa filosofía ensimismada que cree encontrar el camino de la verdad en el razonamiento puro. En este sentido, como ha apuntado José Luis Moreno Pestaña, la reflexión foucaultiana desplegada en *Lecciones sobre la voluntad de saber* implica una apuesta filosófica de primer orden por un saber situado, siempre dependiente de las condiciones que lo rodean y anudado en relaciones de poder que lo condicionan, «una nueva práctica de la filosofía, sin duda inspirada en Nietzsche, pero que se comunica con la moderna sociología del conocimiento». ²⁷⁵

Sin embargo, Foucault desplaza inmediatamente el foco de interés y fija su mirada no ya en el desarrollo filosófico de esa determinada concepción del saber, sino en el modo en que la voluntad de verdad que implica incide en los procedimientos de justicia en la antigua Grecia. Así, en el centro del análisis foucaultiano de la justicia aparecerá de nuevo la cuestión de la verdad, que responderá en la Grecia antigua a dos modelos diferentes y contrapuestos: el prejurídico y el clásico. En el primero de ellos la verdad está ligada al *ἀγών*, la lucha, de modo que no hay una tercera parte desinteresada que busque o exponga la verdad, sino que esta aparece en el conflicto mismo: verdad-desafío vinculada a la institución del juramento y a la certeza del castigo divino. En el segundo se trata de extraer un tipo de verdad comprobable a través de la institución de una instancia objetiva —el juez y el testigo— que representa un tercer elemento entre los dos que se encuentran en discordia. Mientras que en el primero de los modelos la verdad emerge en el interior mismo del discurso judicial —en el conflicto—, posteriormente se tratará de buscar una verdad que se encuentre fuera del ámbito de lo judicial, que debe ser constatada mediante la investigación.

Para comprender este interés por el desarrollo de la verdad en el interior de las formas jurídicas —que, por otro lado, no es nuevo ya que se había anunciado en *El orden del discurso* y formaba parte de las preocupaciones de Foucault desde sus primeros trabajos— hay que atender al contexto en el que se dicta el curso y especialmente al nacimiento del GIP. El Grupo de Información sobre las Prisiones se había presentado el 6 de enero de 1971 de

²⁷² Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 85 [1970-1971].

²⁷³ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 570 [1973].

²⁷⁴ cf. Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., pp. 69-72.

²⁷⁵ Moreno Pestaña. «Una historia del saber sin poder: *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971)». Ed. cit., p. 35.

modo que sus primeras acciones son paralelas al desarrollo de este curso y algunas de sus preocupaciones, coincidentes. Tanto es así que el propio Foucault señala que, del mismo modo que en el enfrentamiento de Aristóteles con los sofistas encontramos un gesto actual, ese segundo modelo judicial determina aún nuestro modo de entender la relación entre verdad y justicia:

En el sistema que conocemos en nuestros días, el introducido ya en la época clásica griega, la palabra verdadera es ante todo la del testimonio: su forma es la de la constatación; se apoya en lo que ha pasado y su función es revelarlo. Tiene por modelo o, mejor, por equivalente no verbal, la percepción: manifestar las cosas como si uno estuviera ante ellas, como si las viera. La palabra del testigo es el sustituto de la presencia.²⁷⁶

Vemos cristalizar, de este modo, la preocupación por la relación entre verdad e institución judicial que ocupará a Foucault hasta el final de su vida y que aparecerá en formas muy distintas: alrededor de la cuestión de la confesión, de la ordalía, del papel del saber médico y psiquiátrico, de la criminología...

Retomando el argumento, este movimiento que instituye la figura del juez, también provoca un desplazamiento de la justicia desde lo privado hacia la *polis* que ahora cumplirá la función no solo de resolver conflictos particulares, sino también de mantener el orden y de anudar los lazos de la ciudad. De este modo «el discurso judicial se reconoce de inmediato como discurso [político]»²⁷⁷ y será la autoridad política la que se ocupe de la justicia. Bajo esta vinculación entre justicia y *polis* resuenan también los ecos de las luchas en las que nuestro autor se estaba viendo involucrado al comienzo de la década de 1970. Así, la crítica que desde el GIP se lanzaba a la distinción entre presos comunes y políticos tiene aquí un correlato directo en la genealogía foucaultiana de las relaciones entre saber y poder: desde estas coordenadas todo acto de justicia es un acto político y por tanto todas sus consecuencias también lo son. Esta preocupación por el nexo entre justicia y política, que es otra cara de la relación saber-poder, remite al efecto 68 y la apertura del campo de lo político a todas las esferas de la existencia. Tales problemas, que serán desarrollados posteriormente, coinciden con la reivindicación del estatus político de todos los presos y con la consideración de que las causas de la delincuencia también son políticas; perspectiva que coincide, como reconocerá en *Vigilar y castigar*, con la crítica del movimiento obrero desde sus orígenes.²⁷⁸

Avanzando en la metamorfosis de la justicia en Grecia, Foucault se propone a continuación describir la historia política que culmina con la aparición del *κρίνειν* —el mencionado sistema «clásico» de institución de la justicia—. Nos encontramos, con ello, ante una transformación ocurrida entre los siglos VII y VI a. n. e. que implica el paso de una forma

²⁷⁶ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 102 [1970-1971].

²⁷⁷ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 113 [1970-1971].

²⁷⁸ Allí Foucault señala que la prensa obrera del siglo XIX, frente a la naciente criminología, incide en que las causas de la delincuencia no se deben buscar en determinaciones del sujeto, sino en las condiciones sociales en las que este se desenvuelve. cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Barcelona: Siglo XXI, 2012, pp. 334 y ss. [1975].

de verdad prejudicial, marcada por el conflicto, la ordalía y la ausencia de mediaciones, a otra forma asentada sobre el νόμος [la ley] que excluye la violencia e introduce una instancia mediadora —el juez— que debe buscar una verdad extrajudicial verificable y desinteresada. La clave del análisis estriba en que, para comprender esta transformación, Foucault va a verse impelido a abordar los cambios sociales que la posibilitan. Se trata de este modo de hacer una historia política y social de la verdad decididamente materialista, que remite tanto a las relaciones saber-poder como a una tercera dimensión: el conflicto social.

Así, Foucault señala que «es lícito suponer que el uso del *κρίνειν* está ligado al desarrollo de una sociedad en la que las relaciones económicas cobran cada vez mayor extensión y desbordan cada vez más frecuentemente el marco familiar».²⁷⁹ Los desplazamientos en la forma de concebir la verdad en el seno del discurso jurídico remiten, por tanto, a las transformaciones sociales de la época y, finalmente, a los cambios económicos, que son entendidos inequívocamente bajo el prisma de la lucha de clases. Una explicación que, por otro lado, tampoco resulta novedosa a la luz de textos clásicos como *Paideia* de Werner Jaeger:

Toda manifestación del derecho estuvo, hasta entonces, de un modo indiscutible, en manos de los nobles, que administraban justicia sin leyes escritas, de acuerdo con la tradición. Pero la agudización creciente de la oposición entre los nobles y los ciudadanos libres, que debió de surgir como consecuencia del enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza, condujo fácilmente al abuso político de la magistratura y a la exigencia de leyes escritas por el pueblo. El reproche de Hesíodo contra los caballeros venales que en su función de jueces conculcan el derecho, era el antecedente necesario de esta demanda general. Mediante él, la palabra derecho, *diké*, se convierte en el lema de la lucha de clases. La historia de la codificación del derecho en las diversas ciudades se desarrolla a través de siglos y sabemos muy poco acerca de ella. Pero aquí hallamos el principio que la inspiraba. El derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, altos y bajos. Ahora, como antes, pueden seguir siendo jueces los nobles y no los hombres del pueblo. Pero en lo futuro se hallan sujetos, en sus juicios, a las normas fijas de la *diké*.²⁸⁰

Entre ambos sistemas de justicia Foucault identifica la aparición de la necesidad de organizar las prestaciones y deudas: un modo de medirlas y hacer justicia sobre ellas que no remita únicamente a la venganza de Zeus o al poder de la clase alta. La emergencia del δίκαιον —esa nueva manera de concebir la justicia como medida— responde, así, a las relaciones económicas que aparecen fundamentalmente alrededor de la cuestión de la deuda campesina. Ese establecimiento de la medida desborda el sistema judicial tradicional haciendo que la justicia no sea únicamente un asunto del soberano, sino que incumba a todos convirtiéndose en una regla de la vida cotidiana que imbrica el saber de la medida, del calendario y de los dioses.²⁸¹

²⁷⁹ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 120 [1970-1971].

²⁸⁰ Jaeger. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 105-106.

²⁸¹ cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., pp. 127-128 [1970-1971].

Así, el *δίκαιον* de Hesíodo vendría a vincular esos tres saberes manifestando simultáneamente la necesidad de una nueva forma de autoridad política, de medida económica —la moneda— y de un saber cotidiano útil para controlar el tiempo y las cosas. Correlativamente a esta formulación se produce un desplazamiento político mediante el cual el saber se separa del aparato de Estado y se va a asociar con lo justo: *δίκαιον* como orden natural, divino y humano. De este modo, se produce la mutación fundamental en la voluntad de verdad que Foucault había analizado al comienzo del curso: «El saber será menos apto [para] triunfar, dominar y gobernar, que para permitir y hasta obligar [a] devolver lo que se debe. Estar en la verdad será estar en lo justo más que en el poder».²⁸²

Este desplazamiento, como hemos señalado, está directamente relacionado con las transformaciones sociales y económicas que sufre Grecia en los siglos VII y VI a. n. e. y que generan un creciente empobrecimiento y un aumento de las deudas campesinas. En primer lugar, por el desigual reparto de la tierra causado por la invasión doria, en segundo, debido al abandono de la ganadería a favor del cultivo del olivo por parte de las clases acomodadas —el aceite resultaba más fácil de transportar y comerciar en un período en el que comienza a aparecer un mercado exterior a la polis— y, por último, por la colonización de nuevos territorios que, aunque se planteó como solución a los problemas demográficos, finalmente provocó el enriquecimiento de quienes ya eran ricos. Ante estas circunstancias, «los pobres» —como los denomina el propio Foucault—²⁸³ plantean un sistema de medida que les permita calcular el mejor momento para las cosechas, para pagar sus deudas y también para realizar operaciones comerciales ventajosas, así como un sistema político que proteja su propiedad de la violencia de las clases altas. De este modo, saber, medida y soberanía van a constituir las tres dimensiones sobre las que se despliega una lucha de clases que enfrenta a pobres y ricos en la Grecia antigua y que tendrá su correlato directo en las mutaciones de la justicia.

Como vemos, Foucault emplea como matriz de análisis de la transformación de las relaciones poder-saber la lucha de clases, pero no solo en su dimensión económica sino también política. En este sentido, en *Lecciones sobre la voluntad de saber* podemos encontrar un buen número de términos propios de la historiografía marxista y referencias explícitas a Marx, pero sin embargo desde una perspectiva que es propia de Foucault: su introducción en el marco de análisis de las relaciones poder-saber.

De este modo, se integra un acercamiento a las cuestiones sociales y económicas en una perspectiva fundamentalmente nietzscheana. Este elemento permite a Foucault evitar el automatismo presente en cierto análisis marxista según el cual lo jurídico —como parte de la

²⁸² Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 139 [1970-1971].

²⁸³ Foucault sigue en este particular la propia terminología griega que nos ha llegado a través de diversos textos. Entre ellos, *Lecciones sobre la voluntad de saber* cita un fragmento de la *República* de Platón en el que podemos leer: «cada uno de esos Estados no es un Estado sino muchos como en el juego. Son dos como mínimo con una enemistad mutua: el Estado de los pobres y el de los ricos». Platón. *República*. En: Platón. *Diálogos IV*. Madrid: Gredos, 1988, 422e, p. 206. cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 146 [1970-1971].

superestructura— es un reflejo de las condiciones materiales.²⁸⁴ Así, en la clase del 3 de marzo de 1971 afirma: «El saber, es cierto, no refleja pura y simplemente relaciones de poder, y con mayor razón fuerzas de producción; pero el lugar y las condiciones de su formación no pueden disociarse de la manera».²⁸⁵ En esta crítica podemos encontrar una confrontación con Althusser que continuará desarrollándose especialmente en *Teorías e instituciones penales*, a pesar de que, como veremos, el propio *caïman* de la ENS había intentado problematizar esa relación entre estructura y superestructura.

Además de esta crítica a cierto marxismo, podemos encontrar también en esta idea un relativo cuestionamiento del fundamento estructuralista de la arqueología ya que, como señala Jorge Álvarez Yáguez, en su desarrollo por ejemplo en *Las palabras y las cosas*, encontramos una cierta «relación lineal unidireccional» que no permitía comprender cómo los efectos de una determinada episteme podrían a su vez actuar sobre ella.²⁸⁶ En este sentido, la noción de «acontecimiento discursivo» parece tratar de introducir un elemento más radical de historicidad que permita superar aquel esquema relativamente cerrado de la episteme, restituyendo al discurso su carácter de acontecimiento y borrando finalmente la soberanía del significante.²⁸⁷ Así lo define en la última sesión del curso el propio Foucault: «Por acontecimiento discursivo no entiendo un acontecimiento que tengan lugar en el discurso, en un texto. Es, antes bien, un acontecimiento que se dispersa entre instituciones, leyes, victorias y derrotas políticas, reivindicaciones, comportamientos, revueltas, reacciones».²⁸⁸ En esta misma línea, en un diálogo con estudiantes de Los Ángeles en mayo de 1975, definirá el discurso como «una serie de acontecimientos, acontecimientos políticos, a través de los cuales el poder se transmite y se orienta».²⁸⁹

Sea como fuere, lo interesante de la propuesta de Foucault en el curso de 1970-1971 en lo que respecta a las relaciones entre economía, saber y poder es que nos permite entender cómo las transformaciones en la historia de la justicia griega responden a unas determinadas condiciones económicas que tienen como trasfondo la lucha de clases, pero no son su proyección automática sino que están mediadas también por otros factores como la religión, las luchas por el poder o la organización familiar.

En el marco de estos conflictos sociales y políticos sitúa Foucault la aparición de la moneda en la Grecia antigua. Contra la lectura tradicional en clave mercantil que explicaría

²⁸⁴ Sin embargo, como veremos posteriormente, dentro del propio marxismo podemos encontrar planteamientos muy próximos a la propuesta foucaultiana de análisis de las relaciones de clase en términos no solo económicos, sino también políticos. Entre estas cabe destacar la de E. P. Thompson que el propio Foucault conocía y cuya proximidad en el curso de 1972-1973 será evidente.

²⁸⁵ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 174 [1970-1971]. Cotejando la traducción de Horacio Pons para la edición de Fondo Cultura Económica y el original, concluimos que la extraña forma de la expresión no remite a un error, sino que responde a las propias características de un texto que estaba destinado a la exposición oral. Entendemos que «la manera» remite aquí al modo en que esa formación del saber se da efectivamente.

²⁸⁶ cf. Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., pp. 86-87.

²⁸⁷ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 51 [1970].

²⁸⁸ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 216 [1970-1971].

²⁸⁹ Foucault. «Diálogo sobre el poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 740 [1975].

la aparición de una economía monetaria como el desarrollo lógico del mercado, nuestro autor la sitúa más bien en el interior de una pugna por el poder, en un diálogo relativamente explícito con el Marx de *El capital*.²⁹⁰

El filósofo alemán señala, como es sabido, que el dinero es una mercancía, pero una mercancía especial ya que a la vez funciona como intercambiador universal de las demás. A pesar de las diferentes perspectivas, en el análisis del dinero de *El capital* hay un elemento que tiene una estrecha vinculación con la propuesta foucaultiana: la relación social y no solo económica que implica —«sólo el hecho social puede convertir en equivalente general a una mercancía determinada»—. ²⁹¹ La moneda, por tanto, no es una cosa, sino la cristalización de una determinada relación social, o, en términos foucaultianos, de una determinada «relación de poder».

Foucault, en su análisis de la emergencia de la moneda en Grecia, desplazará las funciones que Marx le asignó²⁹² señalando otras tres:

- La moneda está vinculada al ejercicio del poder, pero no de un modo directo. No se trata de que quien posea la primera adquiera y ejerza el poder, sino que, a la inversa, «la moneda se institucionalizó porque algunos tomaron el poder».²⁹³
- Así, este nuevo poder no será tomado por los propietarios —no hay relación directa entre moneda y poder— sino por «una alianza entre cierto tipo de propietarios y la mayoría de los campesinos pobres y los artesanos».²⁹⁴ La razón de ser de ese poder es, como hemos visto, la de intervenir en el régimen de propiedad y en el sistema de deudas y pagos.
- La moneda tiene el papel de limitar las reivindicaciones y mantener este régimen de propiedad reforzando el poder del gobierno al poner en sus manos un instrumento que permite controlar simultáneamente el impuesto y el salario gracias al monopolio de la capacidad de acuñar la moneda.

Como vemos, el análisis de la moneda se hace inseparable de las condiciones sociales en las que emerge y sobre las que impone determinados efectos no solo económicos, sino también de poder. Así, la moneda es definida en la sociedad griega de los siglos VII y VI a. n. e. como «el instrumento de un poder que está desplazándose (a la vez que se conserva) y que, a través

²⁹⁰ Foucault ya había abordado la cuestión de la moneda, aunque en un marco diferente alrededor de la economía clásica desde el siglo XVI en *Las palabras y las cosas*. cf. Foucault. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Ed. cit., pp. 166-171 [1966].

²⁹¹ Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 50.

²⁹² En una nota, los editores del curso recuerdan las tres funciones de la moneda universal en Marx: «medio de pago, medio de compra y materia social de la riqueza en general». Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 167 [nota 18] [1970-1971]. Resulta relevante señalar también que estas funciones en el análisis marxiano están vinculadas al atesoramiento; una figura fundamental porque implica una relación entre poder y dinero: «Con la posibilidad de retener la mercancía como valor de cambio o el valor de cambio como mercancía, se despierta la codicia del oro. Al extenderse la circulación de mercancías, crece el poder del dinero, forma siempre presta y absolutamente social de la riqueza». Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. Ed. cit., p. 89.

²⁹³ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 158 [1970-1971].

²⁹⁴ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 158 [1970-1971].

de un juego de nuevas regulaciones, asegura el mantenimiento de una dominación de clase». ²⁹⁵ La moneda, que en tanto medida había nacido empujada por la demanda de justicia de las clases bajas, finalmente se convierte en un instrumento que sustituye el cambio social reclamado a través de esa lucha de clases, por un desplazamiento menor del poder.

Es así como la moneda aparece como medida [μέτρον] —medura, equilibrio— ligada al δίκαιον y al famoso canon griego, instituyéndose como sistema de mediación en los conflictos sociales y como instrumento «de regulación, de corrección, de rectificación social». ²⁹⁶ El ejemplo de Corinto permite identificar estas funciones de la moneda que emergen al calor de las luchas en los siglos VII y VI: «La moneda había aparecido [...] como un instrumento sutil y circunstanciado; permitía, al tiempo que facilitaba un reparto de las tierras, mantener el endeudamiento y todas las desigualdades ligadas a él; de ese modo, posibilitaba que el poder político (apenas desplazado) siguiera en manos de los propietarios». ²⁹⁷

Este análisis de la emergencia de la moneda converge, además, con la Εὐνομία de Solón, instancia que antecede al νόμος y que plantea la necesidad de sustituir la lucha sin normas entre ricos y pobres por un tipo de distribución que no es de las riquezas sino del poder político y jurídico. Tal reparto del poder permite a los pobres defenderse de los ataques de las clases altas. La perspectiva desde la que se aborda esta transformación remite de nuevo a los dos ejes: la economía y el poder. Así el νόμος será:

La forma que adopta la cesura de lo político y lo económico: cesura que, podrá verse con claridad, es la ficción de un corte real, porque el reparto de los poderes políticos entre las cinco clases censatarias reproduce, prolonga, institucionaliza desigualdades económicas; y porque, sobre todo, la instauración de un νόμος, una ley intangible que prescribe el reparto del poder, tiene la función de mantener cierto tipo de relaciones económicas. ²⁹⁸

La moneda funciona en estas condiciones no como signo, sino como simulacro entre el poder y la riqueza a través de una serie de «sustituciones superpuestas» ²⁹⁹ que remiten a eso que Marx llamó «fetichismo de la mercancía». ³⁰⁰ De este modo podemos entender que, a la luz de la Εὐνομία de Solón, Foucault concluya que la moneda y la ley cumplen funciones diferentes pero solidarias en el juego de esa redistribución exigida por la lucha de clases en los siglos VII y VI a. n. e.

Foucault dedicará las dos últimas sesiones del curso de 1970-1971 a otro factor de estas transformaciones en la antigua Grecia: las nuevas prácticas religiosas y su vinculación con las formas jurídicas.

²⁹⁵ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 160 [1970-1971].

²⁹⁶ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 164 [1970-1971].

²⁹⁷ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 169 [1970-1971].

²⁹⁸ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 181 [1970-1971].

²⁹⁹ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 161 [1970-1971].

³⁰⁰ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 162 [1970-1971].
cf. Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. Ed. cit., pp. 36-47.

Según su análisis, en los siglos VII y VI —en primer lugar, a través del orfismo y posteriormente del culto dionisiaco— se produjo un fortalecimiento del ritualismo de las clases populares. Esta religiosidad popular trata de escapar a la apropiación de la religión por las familias ricas a la vez que tiene por efecto una expansión hacia el ámbito privado.

La conexión entre las tres grandes transformaciones —economía monetaria, nuevo tipo de poder político, nuevas formas de religiosidad— implica, de este modo, una redefinición jurídica del individuo alrededor de las categorías religiosas de lo puro y lo impuro. A través de estas se instaura todo un juego de exclusiones que incumbe también a la verdad: lo impuro es aquello que permanece fuera de la verdad, que resulta peligroso e intolerable para la sociedad —por su posible contagio. Consecuentemente, la tarea de la verdad ahora consistirá en descubrir la mancha de la impureza y tratar de salvar así a la sociedad. Es, por tanto, una tarea política.

Apoyado en esta formulación, el nuevo poder político se impone a la justicia aristocrática y guerrera introduciendo «una calificación jurídico-religiosa de los actos y de las personas mismas que los han perpetrado»³⁰¹ que permite articular coherentemente dimensiones de la existencia tan diferentes como la herencia, la purificación o la inmortalidad. El primer efecto de estas transformaciones es la emergencia de la individualidad, deudora de la reorganización, a través de esa nueva forma de poder, de los efectos económicos y sociales de la muerte.³⁰² Con ello, Foucault presenta otro punto de anclaje de la cuestión del sujeto que, como sabemos, representa uno de los ejes centrales de toda su obra y cuya historicidad —la muerte del hombre es eso, su inserción radical en la historia— había constituido la tesis central de *Las palabras y las cosas*.

De este modo, la verdad se configura en esta nueva economía de la mancha y el castigo como aquello que hace posible excluir y trazar los límites de lo puro y lo impuro, funcionando como «un principio de división»³⁰³ y de protección de la sociedad. Así, el orden, la pureza y la verdad se identifican ya plenamente con el νόμος. Esta nueva formulación de lo impuro se encuentra, así, directamente vinculada a la consideración del crimen como un estigma imborrable: «el criminal contiene una mancha y debe excluirse de la ciudad. La verdad no tolera la impureza de un acto criminal».³⁰⁴

En este desarrollo de la verdad como protección de la ciudad aparecen dos figuras que representan modos contrapuestos de relacionar poder y saber: la del sabio y la del poder popular. El sabio —que representa la pureza del saber sin mancha— no se sitúa en el ejercicio violento del poder, sino en el principio de su distribución, en la formulación desinteresada de la ley. El poder popular, por el contrario, ignora el νόμος y es por tanto necesariamente impuro y criminal. De este modo el poder del sabio y el del pueblo aparecen como opuestos:

³⁰¹ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 199 [1970-1971].

³⁰² cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 200 [1970-1971].

³⁰³ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 209 [1970-1971].

³⁰⁴ Moreno Pestaña. «Una historia del saber sin poder: *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971)». Ed. cit., p. 30.

el primero debe proteger a la ciudad de sí misma y prohibir su autogobierno.³⁰⁵ Entre ambas fuerzas, la figura ambivalente del tirano: virtuoso si se deja aconsejar por el sabio, injusto si se acerca al pueblo.

La edición del curso de 1970-1971 se cierra con «El saber de Edipo», un texto que recoge el análisis desplegado por nuestro autor en dos conferencias dictadas en Estados Unidos en 1972 que desarrolla lo apuntado en la última clase de *Lecciones sobre la voluntad de saber*.³⁰⁶ En ellas Foucault reinscribe el mito de Edipo en este esquema de la verdad como instrumento jurídico y político, perspectiva que retomará en la segunda de las conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1973 publicadas bajo el título de «La verdad y las formas jurídicas».

Daniel Defert señala en su estudio de este curso que Foucault fija su mirada sobre Edipo al menos en siete ocasiones a lo largo de toda su vida, convirtiéndose en la figura que representaría por excelencia el vínculo saber-poder.

La obra de Sófocles es leída en primer lugar como expresión de un conflicto entre saberes: entre la palabra divina del dios o el jefe y la palabra plebeya de los testigos y los esclavos. Ante la imposibilidad de alcanzar la verdad a través del saber elevado del oráculo, Edipo tiene que buscarla mediante la «indagación».³⁰⁷ Se trata, por tanto, de una misma verdad a la que se llega por la vía directa de la revelación del oráculo o por la indagación y el testimonio de los pastores. Desde esta perspectiva, toda la obra aparece como «una forma de desplazar la enunciación de la verdad de un discurso de tipo profético y prescriptivo hacia otro discurso de orden retrospectivo, que no pertenece tanto al orden de la profecía, cuanto del testimonio».³⁰⁸

El texto nos muestra a Edipo como la figura que representa ese saber que se halla a mitad de camino entre el dios y el esclavo, el saber del tirano. No en vano, como recordará Foucault en la conferencia de 1973, no es casual que el título completo de la obra sea *Edipo Rey* [Οἰδίπους τῷ ῥαῖνον]. A pesar de las dificultades para traducir el segundo término,³⁰⁹ el de Poitiers incide en la importancia de que el rasgo elegido «no sea *Edipo el incestuoso*, ni *Edipo el asesino de su padre*, sino *Edipo rey*»,³¹⁰ ya que el modo en que Edipo ejerce su tiranía es fundamental para comprender cómo ha realizado su indagación, vinculando una determinada forma de poder y de saber. De este modo, el protagonista de la tragedia de Sófocles personifica la transformación de los procesos judiciales, políticos y religiosos de la época arcaica con la reorganización de la ciudad en los siglos VI y V a. n. e. El resultado es la puesta en funcionamiento de hasta tres tipos de procesos diferentes en la búsqueda de la verdad —del criminal y la mancha—: la

³⁰⁵ cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 212 [1970-1971].

³⁰⁶ cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 253 [nota *] [1970-1971].

³⁰⁷ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 260 [1970-1971].

³⁰⁸ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 508 [1973].

³⁰⁹ Foucault señalará que lo característico del tirano es ser «aquel que, tras haber conocido diversas aventuras, y haber llegado a la cúspide del poder, se sentía siempre amenazado con perderlo. La irregularidad del destino es característica del personaje del tirano tal y como lo escriben los textos griegos de la época». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 511 [1973].

³¹⁰ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 509 [1973].

consulta oracular, el juramento purgatorio y la indagación.³¹¹ En *Edipo*, por tanto, no hay, como suele interpretarse, ausencia de saber, sino «demasiado saber».³¹²

Frente a la lectura psicoanalítica de Edipo como «*blasón* del inconsciente»,³¹³ ahora aparece como una figura monstruosa en sentido gramsciano, que se encabalga entre dos modos de concebir la verdad y el poder de los que, además, participa excesivamente. En la tragedia de Sófocles encontramos simultáneamente el retorno de la figura del tirano y la prueba de su imposibilidad: «lo que desaparece con la caída de Edipo es la vieja forma oriental del rey sabio, el rey que por su saber posee, gobierna, pilotea y endereza la ciudad y aparta de ella los desastres o las pestes».³¹⁴ De este modo, como concluye Julián Sauquillo, la fuerza ficcional de *Edipo* ha ocultado a algunas interpretaciones el acontecimiento histórico al que la obra remite: «la lucha de clases, las alianzas y traslaciones de poder que imposibilitaron el reparto íntegro e igualitario de las tierras».³¹⁵

Edipo representa, entonces, ese momento de ruptura en la historia de Occidente en el que el saber comienza a pensarse como lo contrario al poder y a identificarse con la pureza y el desinterés. Esta es la conclusión de esa genealogía del saber a la que Foucault, como señala Daniel Defert, ha dedicado todo el curso de 1970-1971 y cuyos efectos resuenan en la emergencia de la verdad como conocimiento que construye simultáneamente sujeto y objeto.³¹⁶ Historia del sujeto, historia de la verdad, historia del poder constituyen las tres dimensiones de este problema y de todo el proyecto foucaultiano.

Así, esta genealogía de la separación poder-saber se encuadra en esa reescritura crítica de la historia de la filosofía de ascendencia nietzscheana en la que Foucault había incidido en las primeras sesiones del curso. La conclusión de la conferencia de Río de Janeiro sobre Edipo es inequívoca:

Occidente estará dominado por el gran mito según el cual la verdad no pertenece nunca al poder político, el poder político es ciego, el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando uno se acuerda de las cosas, cuando se mira el gran sol eterno o se abren los ojos a lo que ocurrió. Con Platón comienza un gran mito occidental: que existe una antinomia entre saber y poder. Si hay saber, es preciso renunciar al poder. Ya no puede haber poder político allí donde el saber y la ciencia se encuentran en su verdad pura.

Este gran mito debe ser destruido. Nietzsche comenzó a demolerlo al mostrar [...] que, más allá de todo saber, más allá de todo conocimiento, lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está al margen del saber, está imbricado en el saber.³¹⁷

³¹¹ cf. Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 276 [1970-1971].

³¹² Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 277 [1970-1971].

³¹³ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 282 [1970-1971].

³¹⁴ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 282 [1970-1971].

³¹⁵ Sauquillo. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2016, p. 245.

³¹⁶ Defert. «Situación del curso». Ed. cit., pp. 291-292.

³¹⁷ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 515 [1973].

2.3. Un primer acercamiento a la relación poder-saber desde la genealogía

El tema central de este capítulo, que recoge los principales escritos de Foucault entre 1970 y 1971 es, como hemos podido comprobar, la relación entre saber y poder que se nos descubre a través de esta primera «historia política de la verdad». Aunque la fórmula no aparecerá hasta mayo de 1973 en las conferencias de Río de Janeiro, constituye, a nuestro juicio, el núcleo de *Lecciones sobre la voluntad de saber*. De hecho, en este curso Foucault emplea una expresión ya muy próxima cuando presenta su intención de hacer la historia política de la aparición del *ἀλήθεια*, es decir, de la «introducción de un discurso justo y verdadero a través de las instituciones y prácticas judiciales».³¹⁸ El movimiento que traza esta genealogía de la verdad conduce, por tanto, a buscar sus condiciones de posibilidad no solo en el interior del discurso, sino en las relaciones de poder de las que emerge, por lo que creemos justificado hablar ya en 1971 de una «historia política de la verdad». Esta figura volverá a ser central en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* publicado en 1976 cuyo objetivo, en sus propios términos, no consistía en trazar «la sociología histórica de una prohibición, sino la historia política de una producción de “verdad”».³¹⁹

Esta historia política de la verdad se opone al universalismo que Foucault identifica con la historia de la filosofía desde Platón y Aristóteles. Frente a ella propone una interpretación estratégica que define la verdad como un instrumento en el interior de la historia política, de modo que vencer y convencer no aparecen como elementos que forman parte de dimensiones diferentes, sino que «participan del mismo juego estratégico».³²⁰

El saber, ya desde estos escritos de los primeros años de la década, se muestra, así, indefectiblemente ligado al poder en un ejercicio que no remite únicamente a una crítica hermenéutica, sino que busca comprender las dinámicas del presente. En este sentido, como hemos visto, el curso de 1971 no se puede desligar de la experiencia militante de Foucault en el GIP y la problematización que tanto él como otros pensadores de la época estaban haciendo de la figura del intelectual. Así, por ejemplo, en las reflexiones acerca del rol que cumplía el sabio en la Grecia clásica encontramos referencias directas a la preocupación de nuestro autor acerca del papel de los intelectuales en la vida social y política. De este modo, la figura del «intelectual específico»³²¹ surge como respuesta tanto a la subordinación de la teoría al partido —intelectual orgánico— como a la creencia en un saber prístino y ajeno a las relaciones de poder.

El sabio griego, el profeta judío y el legislador romano son modelos que
rondan continuamente a quienes hoy hablan y escriben por profesión.
Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que

³¹⁸ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 114 [1970-1971].

³¹⁹ Foucault. «No al sexo rey». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015, p. 193 [1977].

³²⁰ Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 31.

³²¹ cf. Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., pp. 386 y ss. [1976].

señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida por hacerla.³²²

Lo característico de esta reconstrucción de las primeras investigaciones genealógicas es que comienza a definirse ya lo que será el andamiaje conceptual futuro, especialmente en lo tocante a la centralidad de la cuestión del poder. *Edipo* es el mejor ejemplo de ello: un relato en el que, en lugar de buscar las trazas del inconsciente, Foucault busca relaciones de poder, violencia y dominación. La que posteriormente se conocerá como «hipótesis Nietzsche» está ya de algún modo delineada aquí y en *Teorías e instituciones penales* se continuará desarrollando en una dirección que conduce a aislar el problema del poder.

Sin embargo, nos encontramos aún con una comprensión del poder en términos fundamentalmente negativos y asociados a la soberanía. Una definición que, por otro lado, no resulta extraña si atendemos al contexto político. *Lecciones sobre la voluntad de saber* se dicta paralelamente a la creación del GIP y, por tanto, a las huelgas en las prisiones. Estas, que como ya hemos señalado estaban promovidas por militantes de *Gauche Prolétarienne*, tienen una relación directa con ese clima de persecución política denunciado por el *gauchisme*. A pesar de la distancia que Foucault pudiera marcar posteriormente, nos encontramos en los primeros años setenta con un pensador plenamente integrado en la vida política de la izquierda radical francesa y que, por tanto, compartía sus códigos fundamentales. Sin embargo, y estos dos primeros cursos en el Collège de France dan buena muestra de ello, nuestro autor nunca renunció a su punto de vista personal y a la imbricación de un análisis político del presente con el estudio erudito de su genealogía.

Esa perspectiva personal no responde a la sucesión de avatares teóricos o de etapas que Foucault fuera superando en un progresivo perfeccionamiento de su teoría, sino a la necesidad de construir diferentes herramientas analíticas en contextos determinados y con objetivos concretos. En este sentido, el curso de 1970-1971 advierte una preocupación paralela acerca de cómo los problemas sociales pueden ser reconducidos a una situación en la que se mitiga algo la desigualdad a cambio de un trasvase de poder que estabiliza la situación, es decir, la cuestión de la «recuperación» de los movimientos revolucionarios, empleando el lenguaje de la época. La reconstrucción de la respuesta griega a la lucha de clases en los siglos VII y VI a. n. e. muestra un claro paralelismo con la lectura izquierdista de la situación posterior a Mayo del 68 que atiende fundamentalmente al vínculo entre relaciones de poder y de explotación. Esta perspectiva, que comenzó a desarrollarse ya en los años cincuenta alrededor de grupos como la Internacional Situacionista o Socialismo o Barbarie,

³²² Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., pp. 210-211 [1977]

permitía realizar una doble crítica a los regímenes del este y el oeste en nombre por un lado de la libertad y por otro de la justicia social. Esta posición doblemente crítica que caracteriza a la izquierda francesa «no comunista»³²³ acompañará a Foucault con diferentes tonalidades al menos hasta los últimos años de la década de 1970, momento en el que, como ya hemos mencionado, algunos han querido ver a un Foucault seducido por el neoliberalismo.

La cuestión del poder popular, de su relación con la lucha de clases —a través de las experiencias de los «consejos obreros», y de la idea de «autogestión»—, la dimensión política del sistema judicial... Todos estos elementos del mundo post-68 tienen una traducción directa en los textos foucaultianos de la época. Atendiendo a este contexto, *Lecciones sobre la voluntad de verdad* se nos aparece como un extraño acercamiento de Foucault a los griegos, que más allá de toda cuestión erudita o historiográfica busca la emergencia de un modo de entender las relaciones entre saber y poder del que aún formaríamos parte. En este sentido, como señala Daniel Defert, no parece descabellado pensar que «el ascenso hacia la Grecia arcaica servía, como ya había servido al joven Nietzsche wagneriano, de metáfora de la actualidad».³²⁴ Desde esta perspectiva Edipo no es visto como el personaje que identificamos con nuestros instintos o deseos, sino como el que saca a la luz «el sistema de coerción al que obedece, desde los griegos, el discurso de verdad en las sociedades occidentales».³²⁵ De este modo, podemos apreciar cómo ese cuestionamiento radical de la verdad en Foucault no tiene consecuencias nihilistas sino críticas, al ofrecer herramientas para «investigar la estrecha conexión que existe entre las manifestaciones de la razón y las pautas de dominación».³²⁶

³²³ Aunque la expresión puede resultar desafortunada porque la práctica totalidad de esta izquierda se consideraba comunista, la preferimos a «izquierda radical» o «extrema izquierda», por las connotaciones que implican. De este modo tomamos la fórmula «izquierda no comunista» aclarando que nos referimos a la izquierda no alineada con el Partido Comunista Francés.

³²⁴ Defert. «Situación del curso». Ed. cit., p. 306.

³²⁵ Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., p. 18 [1970-1971].

³²⁶ Poster. *Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus Modo de información*. Buenos Aires: Paidós, 1987, pp. 27-29.

3. Basta con abrir los ojos

La historia, genealógicamente dirigida no tiene por meta encontrar las raíces de nuestra identidad, sino, al contrario, empeñarse en disiparla; no intenta descubrir el hogar único del que venimos, esa patria primera a la que los metafísicos prometen que regresaremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan.

Michel Foucault, «Nietzsche, la genealogía, la historia»

9 de septiembre de 1971. En la prisión estadounidense de Attica un grupo de presos ataca a uno de los guardias de la cárcel —que morirá días después por los golpes— y comienza un motín que rápidamente se extiende por toda la institución. Tras este primer incidente violento, los presos se organizan y toman como rehenes a una treintena de guardias con la intención negociar la mejora de sus condiciones de reclusión. En una de las primeras declaraciones a la prensa, uno de los presos se expresará en estos términos: «Somos hombres, no somos bestias y no permitiremos ser tratados de esa manera. Toda la población reclusa se ha levantado para cambiar para siempre la implacable brutalidad e indiferencia por la vida de los presos aquí y en todos los Estados Unidos. Lo que ha ocurrido aquí no es más que el ruido antes de la furia de los oprimidos».³²⁷ Cuatro días después se producirá un asalto armado en el que morirán treinta y nueve personas y que pondrá fin a la rebelión. El informe oficial de la Comisión del estado de Nueva York sobre Attica comienza así:

Cuarenta y tres ciudadanos del estado de Nueva York murieron en el Centro Correccional de Attica entre el nueve y el trece de septiembre de 1971. Treinta y nueve de ellos murieron y más de 80 fueron heridos por arma de fuego durante los 15 minutos que tardó la Policía Estatal en recuperar la prisión el 13 de septiembre. Con la excepción de las masacres indias a finales del siglo XIX, el asalto de la Policía Estatal que acabó con los cuatro días de levantamiento en la prisión fue el enfrentamiento más sangriento en un solo día entre americanos desde la Guerra Civil.³²⁸

24 de noviembre de 1971. Foucault se sitúa en el estrado de una de las grandes salas del Collège de France y comienza a dictar su segundo curso con estas palabras: «Nada de introducciones. ¿La razón de ser de este curso? Basta con abrir los ojos».

A dos meses del motín de Attica, solo unos días después de que se iniciara una huelga de hambre en las prisiones francesas de Draguignan y Poissy y tres meses antes de que Pierre Overney sea asesinado, Michel Foucault comienza a presentar su investigación sobre la represión de las revueltas de los *Nu-pieds* en el siglo XVII instando a quienes lo escuchan a «abrir los ojos». Más allá de cualquier juego retórico, esta expresión invita a acompañar a su autor en un ejercicio que profundiza en esa clarificación a la vez histórica y política del presente que define su gesto intelectual. Como ha apuntado Bernard Harcourt, el curso de 1971-1972 no necesitaba más introducción porque «todo el mundo sabía que se estaba refiriendo a la represión del Estado francés que lo rodeaba tanto a él como a todos los que estaban sentados en el *Collège*».³²⁹ De este modo, como trataremos de mostrar, el interés por el siglo XVII no es meramente historiográfico, sino estratégico y Foucault cree descubrir en él —como ocurriera también con las transformaciones en las relaciones entre saber y poder

³²⁷ Esta intervención se reproduce en el documental de Cinda Firestone. Firestone (dir.). *Attica* [Película documental]. Estados Unidos: Attica Films Inc., 1974.

³²⁸ New York State. *Attica : the official report of the New York State Special Commission on Attica*. New York: Bantam Books, 1972, p. XI.

³²⁹ Harcourt. «Waking Up from May '68 and the Repressive hangover : Stages of Critique Past Althusser and Foucault». Ed. cit., p. 16.

en la justicia griega— el «pasado más actual» de los aparatos represivos contemporáneos.

Como ya se ha mencionado, el regreso de Foucault a Francia en los últimos meses de 1968 está marcado por un clima de creciente persecución de los grupos izquierdistas. Al final violento de los acontecimientos de Mayo se suma la ilegalización de un buen número de estas organizaciones, el cierre de publicaciones y la detención de cientos de militantes. Además de esto, su participación en el GIP le había permitido descubrir un poder que se manifiesta alrededor de la prisión en su forma más desnuda y excesiva.³³⁰

La escalada de conflictividad en las prisiones francesas marcará los primeros años de la década con constantes acciones de protesta, huelgas de hambre y más de treinta motines.³³¹ En el interior de este movimiento, Foucault y el GIP constituirán una pieza importante especialmente en el esclarecimiento y la difusión de aquello que sucedía detrás de los muros. Gracias a ello, los testimonios de los malos tratos y las malas condiciones en general dentro de las prisiones comienzan a hacerse públicos. Foucault, en un escrito de diciembre de 1971 se hará eco de una carta abierta que la psiquiatra de la prisión de Toul, Edith Rose, dirige a las autoridades. A la luz de la denuncia de Rose, nuestro autor señalará que ya no se trata de decir que falta personal o vigilancia, como tampoco se trata de elaborar una crítica general a la institución carcelaria, sino de señalar lo que hace el poder, lo que hace una determinada persona en un determinado momento, aquellas situaciones que la sociedad recomienda no mirar porque evidencian las relaciones de poder.³³²

De nuevo, Foucault nos lleva del poder a la mirada y de la mirada al poder, en un juego que se relaciona con algunas de las líneas centrales de la reflexión desplegada en *Théories et institutions pénales*. Así, nuestro autor rechaza el esquema althusseriano, de modo que el par ciencia/ideología será desplazado por el de poder/saber que viene construyéndose desde el cuso anterior. Consecuentemente, lo que encuentra en su indagación no es ni sociedad del espectáculo ni desvelamiento de una verdad oculta, sino un teatro invertido en el que más que observar, somos observados.³³³ El objetivo de la investigación, por tanto, consistirá en desentrañar esas relaciones insidiosas y cotidianas de poder que dirigen nuestra vida. Y para ello, el sistema penal constituye un punto de referencia fundamental porque «es la forma mediante la cual el poder, en tanto que poder, se muestra en el modo más manifiesto».³³⁴ Se trata, por tanto, de estudiar el sistema penal para analizar el poder invirtiendo el esquema humanista tradicional: «más que pensar en la lucha social en términos de justicia, hay que poner el acento en la justicia en términos de lucha social».³³⁵

³³⁰ cf. Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 436 [1972].

³³¹ cf. Boullant. *Michel Foucault y las prisiones*. Ed. cit., p. 14.

³³² cf. Foucault. «Le discours de Toul». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 237 [1971].

³³³ Esa figura de la inversión del espectáculo en vigilancia, que será crucial en *Vigilar y castigar* aparece por primera vez en el curso de 1972-1973. cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 41 [1973].

³³⁴ Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 436 [1972].

³³⁵ Foucault. «De la naturaleza humana: justicia contra poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 442 [1971].

3.1. Una historia política de la justicia

El curso de 1971-1972 aparece en la obra foucaultiana como bisagra entre *Lecciones sobre la voluntad de saber* y *La sociedad punitiva*, constituyendo estos primeros acercamientos un tríptico que va desplegándose con cierta coherencia desde la cuestión del saber hasta el análisis del poder. De nuevo, el interés gira alrededor del estudio de las transformaciones jurídicas, pero la genealogía apuntará ahora no al mundo griego, sino al pasado medieval y moderno del sistema judicial contemporáneo. Aunque la cuestión de la verdad continúa presente, *Théories et institutions pénales* se centrará en una nueva forma de ejercicio del poder que cristaliza alrededor de la represión a las revueltas campesinas del siglo XVII, especialmente la de los *Nu-pieds*, en la Normandía de 1639.

Foucault parte de la idea de que todo acontecimiento político se puede analizar desde tres niveles diferentes: la producción de una relación de fuerza —condiciones de posibilidad—, la regularidad estratégica —racionalidad de la lucha que se produce— y la manifestación del poder —la escena en la que sucede.³³⁶ Dadas estas determinaciones, renuncia expresamente a todo acercamiento a estos problemas en términos morales —bien/mal—, sociológicos —desviación, integración— y psicológicos —delincuencia—.³³⁷ Asimismo, desde las primeras lecciones aclara que no pretende un estudio de las teorías penales o de la legislación de sus instituciones, sino un análisis de sus funciones y de su inserción en una determinada relación de fuerzas.

Se trata de situar de nuevo la verdad en el teatro del poder, de modo que la mirada genealógica permita comprender cómo, por qué y para qué han emergido determinadas configuraciones de la justicia penal. Y para ello, también como en *Lecciones sobre la voluntad de saber*, las luchas concretas constituyen el factor crucial que hace inteligibles las mutaciones históricas. Si la aparición del νόμος había respondido a toda una serie de conflictos sociales, religiosos y políticos en los siglos VII y VI a. n. e., ahora son las revueltas populares del siglo XVII las que van a forzar una reconfiguración de los mecanismos de justicia y finalmente, del poder mismo.

Desde esta perspectiva, *Théories et institutions pénales* se puede considerar la primera gran formulación de esa «genealogía del alma moderna» que se construye alrededor del nacimiento de la prisión y ofrece, además, como veremos, un análisis inicial de la relación entre el surgimiento del capitalismo y el sistema carcelario que constituirá el centro de *La sociedad punitiva*. De este modo, la investigación acerca de las formas jurídicas va aproximándose en el tiempo al presente para comprender la emergencia de los dispositivos de poder, saber y subjetividad que lo gobiernan.

Las referencias al marxismo, y en especial a Althusser, son también recurrentes en este curso, aunque quizá de los tres primeros —1970-1973— sea el que hace más explícitas las

³³⁶ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015, p. 46 [1971-1972].

³³⁷ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 4 [1971-1972].

críticas de nuestro autor. La clave de esta posición estriba en la idea de que el motor de las transformaciones del aparato jurídico es la rebelión popular y esta no puede explicarse únicamente remitiendo a la desposesión y la lucha de clases. Como veremos, la figura de la plebe ocupa un lugar central en este esquema que será parcialmente cuestionado en el siguiente curso, introduciendo una perspectiva más próxima al marxismo que sitúa el desarrollo del modo de producción capitalista como el motor fundamental de las transformaciones del aparato represivo.

En este sentido, preferimos hablar de un «contramarxismo», como hacen los editores del curso,³³⁸ que de un «ajuste de cuentas» con Marx tal y como lo describe Étienne Balibar, por más que sea cierto que uno de los objetivos críticos del curso es la interpretación althusseriana de los aparatos de Estado.³³⁹

Sin embargo, como trataremos de mostrar, la crítica al determinismo económico o a la oposición ciencia/ideología no constituye un rasgo distintivo de este curso, sino que es una señal de identidad de buena parte de la obra foucaultiana. Incluso aunque se percibe una tensión importante en los textos de la época entre relaciones de poder y de desposesión, creo que en el horizonte foucaultiano tanto teórico como militante, los primeros años de la década de 1970. Están marcados por un intento de suturar esa partición.

Théories et institutions pénales despliega una historia de los sistemas judiciales alrededor del modelo nietzscheano de la guerra. Así, todo el análisis de las transformaciones de las formas jurídicas desde la Edad Media hasta la modernidad está atravesado por esta categoría: desde el estudio del derecho germánico y las guerras privadas hasta la guerra interior contra las rebeliones en el siglo XVII. La guerra —la lucha— aparece, de este modo, como trasunto del poder, es decir, como modelo de inteligibilidad de las relaciones sociales, por lo que no remite única ni primeramente a su definición tradicional como enfrentamiento militar. En consecuencia, el conflicto no se sitúa fuera de la paz y la política, sino a su lado,³⁴⁰ en plena coincidencia con la lectura izquierdista de la época y con la noción de guerra civil que se desarrollará en *La sociedad punitiva*.

En ese contexto resuenan permanentemente los ecos de los debates políticos del momento y especialmente de los que han ido tomando cuerpo alrededor del GIP. En concreto, en este curso de 1971-1972 nuestro autor insiste de nuevo en presentar diferentes genealogías de la partición entre delitos políticos y comunes con el objetivo de mostrar que tal distinción no responde a una fórmula universal, sino que surge cuando el poder político ha usado el aparato jurídico para defenderse a sí mismo. Estas preocupaciones son reflejo de la permanente conexión entre teoría y praxis en la obra y la vida de Michel Foucault, justamente en el momento en que se está comenzando a tematizar la idea del «intelectual específico».

³³⁸ cf. Ewald y Harcourt. «Situation du cours». En: Foucault. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972*. París: Seuil/Gallimard, 2015, p. 262.

³³⁹ cf. Balibar. «L'anti-Marx de Michel Foucault». En: Laval, Paltrinieri y Taylan (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. París: La Découverte, 2015, p. 86.

³⁴⁰ cf. Ewald y Harcourt. «Situation du cours». Ed. cit., p. 270.

3.2. La justicia medieval y sus transformaciones

Invirtiendo el orden en que Foucault presenta su exposición, comenzaremos cronológicamente por la descripción del sistema judicial de la Edad Media para comprender cómo a través de la represión de las revueltas populares fue cristalizando en su interior una nueva forma de ejercicio del poder.

Foucault nos retrotrae al antiguo derecho germánico y su sanción de la lucha como elemento definitorio del orden jurídico. Al igual que en la antigua Grecia, esta dimensión hacía innecesario el recurso a una instancia imparcial —que dictaminara la verdad e impusiera el orden— ya que el litigio se podía resolver a través de una guerra privada sometida únicamente a determinadas reglas. Frente a esta forma guerrera de concebir la justicia, en la Edad Media aparece un aparato judicial que pretende ser permanente y específico y que puede intervenir por sí mismo.³⁴¹ A pesar de ello, el sistema medieval conservó una importante herencia del derecho germánico: la estructura de la batalla, el sistema de la prueba —que no tiene aún que ver con la búsqueda de una demostración— y la propia figura de las guerras privadas que se resiste a desaparecer. La introducción del Estado en el aparato de justicia marca, sin embargo, la paulatina transformación de las guerras privadas en dos fenómenos penales distintos: el delito individual y el político.³⁴² Así, esta primera genealogía de la distinción entre crimen político y común nos conduce a los siglos XIII y XIV, y a toda una serie de cambios en el modo de concebir la justicia que implican la inserción de la figura del rey en los procesos judiciales como parte lesionada por el delito.

Estas transposiciones, que en buena medida responden también a la influencia del derecho romano y el cristianismo, no representan un desarrollo autónomo del sistema legal, sino que remiten simultáneamente a los dos vectores mencionados —poder y economía—, siguiendo de algún modo el camino trazado en el curso del año anterior. Así, el sistema medieval, vinculado al movimiento de apropiación de tierras y de rentas, está necesariamente ligado también al desplazamiento y variación de la población. En el siglo XIII el desigual reparto de tierras genera una enorme escasez y la tensión aumenta hasta cristalizar en toda una serie de rebeliones campesinas. Para responder a esta amenaza aparecen el parlamento y el ejército centralizado que comienza a actuar sobre los elementos sediciosos de la población.

Desplegando, como vemos, un análisis abiertamente materialista, Foucault afirma que con la Gran Peste, la caída demográfica produce un aumento de los salarios por la escasez de mano de obra y un consecuente descenso de la renta feudal. Esto provoca que los conflictos económicos alrededor de la tierra disminuyan, pero el sistema penal, que se desarrolla fundamentalmente como un órgano fiscal, no se dispersa. En este contexto, la penalidad se inscribe en la lucha contra la rapiña y el mercado negro y en un movimiento que trata de centralizar el poder político a la vez que aumenta la presión fiscal o parafiscal. Este sistema se identifica como una institución de *poder capital* en la que encontramos «antes,

³⁴¹ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 127 [1971-1972].

³⁴² cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., pp. 130-131 [1971-1972].

durante y después del acto de justicia una enorme circulación de riquezas y de bienes; una serie de transacciones, de gastos, de ingresos, de beneficios».³⁴³ De este modo, el aumento de riqueza se traduce en un aumento de poder real e inmediato sobre los hombres —derecho de juzgar—, y el aumento de poder se traduce en un aumento de las riquezas —poder de confiscar y cobrar.³⁴⁴

El juego penal constituye así uno de los puntos de articulación de ese desplazamiento de riquezas que funciona a través del establecimiento de una forma de apropiación regulada políticamente. Esta inscribe su legitimidad en que no opera a través de la guerra sino de la paz. A consecuencia de ello, toda lucha contra este orden será por definición injusta y deberá ser perseguida, lo que implica, como ya hemos apuntado, la proscripción de las guerras privadas y el uso de una fuerza militar centralizada.

En este sentido, la figura de los *cas royaux* [casos reales] ilustra la aparición alrededor de los siglos XIII y XIV de un nuevo dominio penal: la ofensa al orden público. Con ello se produce una mutación fundamental en el modo de entender el poder monárquico, que deja de estar basado únicamente en la soberanía para configurarse como guardián del orden social. Así surge una nueva penalidad que «sanciona el desorden, la pura y simple ruptura de una regla enunciada por el poder».³⁴⁵ El rey aparece, entonces, como agraviado por todo crimen y a la vez como justiciero universal —*fons justitiae*—. A causa de ello, concluye Foucault, a partir de ahora «la pena es, de principio a fin, política».³⁴⁶ Sobre el fondo de «guerra social» de las revueltas de los siglos XIII y XIV aparecen, así, los primeros rudimentos de lo que será el futuro aparato de Estado judicial que se va desplegando a través del Parlamento, los procuradores del rey, las demandas de oficio y la legislación contra los vagabundos, mendigos y ociosos.³⁴⁷

La penalidad medieval será, por tanto, fiscal en su forma, estará ligada al cristianismo e introducirá una mutación fundamental en el modo de entender el crimen como una falta política. Con ello, estamos aún lejos de la justicia moderna pero tampoco nos encontramos ya en la ley feudal.

3.3. La revuelta de los Nu-pieds y la aparición del problema del siglo

Esas transformaciones en el sistema judicial medieval van a ser tensionadas alrededor de las revueltas campesinas del siglo XVII provocando cambios irreversibles que, en la lectura foucaultiana, adelantan de algún modo las funciones que cumplirá lo que será el aparato represivo del Estado moderno.

En 1635 la Francia de Luis XIII y el cardenal Richelieu decide participar en la que posteriormente sería conocida como la Guerra de los Treinta Años. En 1639, el descontento

³⁴³ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 135 [1971-1972].

³⁴⁴ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 152 [1971-1972].

³⁴⁵ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 185 [1971-1972].

³⁴⁶ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 190 [1971-1972].

³⁴⁷ cf. Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., p. 50 [1972].

provocado entre otros factores por el aumento de la presión impositiva —para cubrir los costes de la intervención militar— hace estallar en Normandía la conocida como revuelta de los *Nu-pieds*. En «Situation du cours» los editores de *Théories et institutions pénales*, señalan que hay tres razones principales por las que Foucault dirige su mirada hacia la revuelta normanda: por la cantidad de documentación, por el interés en la estrategia de «justicia armada» que despliega el Estado y por la posibilidad que ofrece de aislar el problema del poder —en un debate directo con ciertas lecturas marxistas—. ³⁴⁸

Para Foucault, como atestiguan las notas y documentos examinados en la edición del curso, las dos principales referencias en el estudio de la rebelión y posterior represión de los *Nu-pieds* son el historiador soviético Boris Porshnev y el francés Roland Mousnier. ³⁴⁹ Esto permite a nuestro autor insertarse en la polémica entre ambos historiadores y a la vez mantener un punto de vista propio. Así, Foucault remarca con Porshnev la importancia de las revueltas campesinas del siglo XVII y su conexión tanto con la *Fronde* como finalmente con la Revolución de 1789 —frente a Mousnier, que había defendido que el papel de esas revueltas había sido «relativamente insignificante»—. ³⁵⁰

A pesar de esta coincidencia fundamental con Porshnev, Foucault atenderá también a las críticas de Mousnier a la historiografía marxista por forzar el análisis haciéndolo encajar en el esquema preconcebido de la lucha de clases. De este modo, nuestro autor aceptará el componente antifiscal de las revueltas de los *Nu-pieds* en consonancia con el historiador soviético, pero también atenderá a su dimensión no solo económica sino de «lucha contra el poder» y a las formas políticas que tanto el propio movimiento como la represión toman. ³⁵¹

Desde esta perspectiva, se plantea una lectura en clave estratégica que sitúa la represión de los *Nu-pieds* como bisagra entre el absolutismo y la justicia moderna, de modo que, como explica Claude-Olivier Doron, una de las tesis centrales del curso consiste en mostrar la continuidad «entre el sistema represivo de Estado que se impone bajo la monarquía absoluta y el que será asumido por la burguesía a final del siglo XVIII». ³⁵² Asimismo, otra de las claves del análisis foucaultiano, que conecta directamente con el curso de 1972-1973, es que el sistema represivo que aparece a mitad del siglo XVII, aunque en un principio estuviera destinado a proteger los restos de las rentas feudales, acaba facilitando el desarrollo de la economía capitalista. Como vemos, también en este sentido, no solo no hay una contradicción entre la forma administrativa de la monarquía y el desarrollo del capitalismo, sino que de algún modo funcionarían como estructuras solidarias. ³⁵³ Esta idea había sido ya

³⁴⁸ cf. Ewald y Harcourt. «Situation du cours». Ed. cit., p. 259.

³⁴⁹ cf. Ewald y Harcourt. «Situation du cours». Ed. cit., p. 247.

³⁵⁰ cf. Doron. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». En: Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015, p. 296.

³⁵¹ A este respecto coincidimos con Santiago Castro-Gómez cuando señala que la crítica foucaultiana al marxismo toma en este primer momento la forma de una crítica a la historiografía marxista y su vocación de proyectar la continuidad de la lucha de clases sobre el análisis de la historia. cf. Castro-Gómez. «Foucault, lector de Marx». *Universitas Humanistica*, n° 59, 2005, p. 109.

³⁵² Doron. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». Ed. cit., p. 305.

³⁵³ cf. Doron. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». Ed. cit., p. 306.

formulada, entre otros, por el propio Marx que afirmó expresamente que «la estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal».³⁵⁴ Sin embargo, lo interesante aquí es que no se trata únicamente de remarcar la continuidad entre los mecanismos de expropiación feudales y capitalistas, sino de analizar la articulación política de sistema represivos y formas económicas distintos.

Lo que pretende Foucault con este acercamiento es simultáneamente abandonar la monocausalidad de la lucha de clases y el relato de la historiografía burguesa que presenta la Revolución de 1789 como una ruptura radical y absoluta con la monarquía y sus instituciones. Desde esta perspectiva, el curso no puede considerarse más «antimarxista» que «antiburgués» especialmente si atendemos al contexto en el que se pronuncia, que demasiado a menudo se pasa por alto para destacar la silueta de un Foucault permanentemente crítico con el marxismo. Resulta, en este sentido, fundamental rescatar la reflexión acerca del relato histórico de la burguesía —y sus consecuencias políticas— que Foucault presenta en una conferencia en 1970 en Tokio, para comprender la radicalidad de su crítica:

La historia era la disciplina gracias a la cual la burguesía mostraba que su reinado fue el resultado, el producto, el fruto de una lenta maduración y que, en esta medida, estaba perfectamente fundado, ya que procedía de la noche de los tiempos; entonces la burguesía demostraba que, ya que ese reinado venía del fondo de los tiempos, no era posible que fuera amenazado por una nueva revolución. A la vez la burguesía fundaba su derecho a ocupar el poder y conjuraba las amenazas de una revolución pujante.³⁵⁵

No se trata de imaginar dos extremos —la historiografía marxista y la burguesa— y situar a Foucault en el centro de ellos, sino de comprender las complejas relaciones que nuestro autor establece con ambos y cómo toma elementos de diferente procedencia para poner en marcha un aparato de análisis pensado fundamentalmente como herramienta política para intervenir en el presente. De este modo, la genealogía foucaultiana de las instituciones jurídicas introduce elementos que no son deducibles de las corrientes historiográficas mencionadas.

La impronta nietzscheana del análisis se hace patente en el intento de reconstruir una «historia serial» que renuncia a buscar esa supuesta «realidad social o espiritual que se ocultaría en ella».³⁵⁶ Así, la intención de Foucault consiste en restablecer el lugar de estas revueltas en la historia moderna desde una perspectiva estratégica —es decir, antiesencialista—, mostrando que no se pueden comprender como el desarrollo de un enfrentamiento entre comunidades objetivas de intereses compartidos.³⁵⁷ La lucha es el motor de la historia, pero no en el sentido en que lo había planteado el marxismo.

Con la mirada puesta simultáneamente en el pasado y el presente, Michel Foucault reconstruye la historia de los *Nu-pieds* planteando que alrededor del violento final de su

³⁵⁴ Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. Ed. cit., p. 608.

³⁵⁵ Foucault. «Revenir à l'histoire». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 272 [1970].

³⁵⁶ Foucault. «Revenir à l'histoire». Ed. cit., p. 277 [1970].

³⁵⁷ cf. Doron. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». Ed. cit., p. 301.

rebelión comienza a cristalizar una estructura represiva protoestatal que de algún modo ha permanecido hasta nuestros días.³⁵⁸ En torno a este conflicto y ante la pasividad tanto de la burguesía como del parlamento, la monarquía percibe que la única institución que le brinda su apoyo incondicional es el ejército, de modo que construye sobre ella la estrategia que definirá el siglo XVII como el siglo de la «justicia armada».³⁵⁹

Como se ha mencionado, la revuelta normanda de 1639 remite a un malestar antifiscal que ya no se expresa del modo en que lo hacían las rebeliones medievales: en lugar de dirigirse contra el señor feudal, lo hace contra el recaudador de impuestos. Y, sin embargo, una de las dimensiones de la revuelta de los *Nu-pieds* que más fascina a Foucault es que su lucha no se queda únicamente en el rechazo del impuesto, sino que anuncia la posibilidad de algo diferente, como ha señalado Julián Sauquillo: «Al pretender constituirse como poder político y no sólo pretender derrocarlo, los *Nu-pieds* le muestran a Foucault un campo de trabajo inédito: la historia de las condiciones reales del ejercicio y del mantenimiento del poder».³⁶⁰

Aunque aún nos encontramos con una definición del poder centrada en sus mecanismos de exclusión y fijada en el aparato estatal, alrededor de esta lucha podemos descubrir algunos trazos de la formulación de un poder que no funciona como atributo exclusivo del Estado, sino que de algún modo parece situarse en un campo abierto de fuerzas variables. De esta manera, nuestro autor reivindica la dimensión política de unos movimientos populares que no se desarrollan únicamente como reflejo de las condiciones materiales, sino que se muestran capaces de constituir relaciones de poder diferentes. Esta idea, que entronca con su reivindicación izquierdista de la inteligencia de las masas,³⁶¹ aparece ya en el mencionado debate con estudiantes de liceo en 1971. En él, Foucault describe la dificultad de pensar la dimensión política de estos movimientos en una reflexión que parece anticipar la tesis sostenida en la segunda mitad de la década de que el economicismo marxista ha contribuido de un modo determinante al empobrecimiento de la imaginación política:

El saber oficial ha representado siempre al poder político como el centro de una lucha dentro de una clase social (querellas dinásticas en la aristocracia, conflictos parlamentarios en la burguesía); o incluso como el centro de una lucha entre la aristocracia y la burguesía. En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder.

³⁵⁸ cf. Doron. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». Ed. cit., p. 302.

³⁵⁹ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 22 [1971-1972].

³⁶⁰ Sauquillo. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Ed. cit., p. 248.

³⁶¹ Esta cuestión de la inteligencia de las masas remite a la dimensión intolerable del poder y la capacidad espontánea de resistencia popular que habían mostrado acontecimientos como los de Mayo del 68 y las revueltas en las prisiones. En el diálogo con Deleuze, Foucault lo expresa del siguiente modo: «Lo que los intelectuales descubrieron, tras la reciente avalancha, es que las masas no tienen necesidad ellos para saber; saben claramente, perfectamente, lo saben mucho mejor que ellos; y lo dicen extraordinariamente bien». Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 434 [1972].

La historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta.³⁶²

Estas reflexiones nos hacen pensar que Foucault ya ha comenzado a aislar eso que posteriormente denominará «el problema del siglo». Esa formulación vendría a señalar que el problema del siglo XIX fue la explotación mientras que, a pesar de no haber sido resuelto completamente, en el siglo XX habría quedado recubierto por el problema del poder.³⁶³ Ese esquema aparece por primera vez en 1972³⁶⁴ y nos conduce a problematizar unas relaciones de poder que de un modo u otro se pueden imbricar con la desposesión pero que no están determinadas por ella unidireccionalmente —ni siquiera «en última instancia»—.

Por otro lado, esa preocupación por la cuestión del poder lleva a Foucault a pensar, como ya se ha apuntado, que no es una dimensión que se agote en el marco de los aparatos de Estado, sino que los desborda. En este sentido, Foucault encuentra en los movimientos populares del siglo XVII un juego de símbolos y relaciones al que no había atendido antes: la capacidad de la rebelión para instituir un poder que se manifiesta como tal «por la apropiación de los signos, de las formas, de los instrumentos del poder establecido».³⁶⁵ Empleando la jerga situacionista, podríamos decir que los *Nu-pieds* efectúan una especie de *détournement*,³⁶⁶ una inversión de las figuras y los ritos del poder real que les permitió vehicular objetivos políticos radicalmente diferentes a los originales bajo formas aparentemente similares. Así constituyen un poder sustrayéndolo directamente del rey, a través del uso de su nombre: «no se sometieron al rey: lo tomaron».³⁶⁷ Mientras para los contrabandistas, los bandidos o quienes se negaban a pagar impuestos se trataba de estar fuera de la ley, para los *Nu-pieds* la cuestión era bien distinta puesto que en su rebelión «el rechazo de la ley es, al mismo tiempo, una ley [...]; el rechazo de la justicia se hace como un ejercicio de una justicia; la lucha contra el poder se realiza en la forma del poder».³⁶⁸

A pesar de que este curso se ha leído, como ya se ha señalado, como una expresión de la crítica foucaultiana al marxismo, la cuestión de las clases sociales continúa situándose en el centro del análisis tanto de las revueltas del siglo XVII como de las formas de justicia que surgen en su represión. Así, junto al hallazgo de la dimensión del poder, que es central en el curso, encontramos también una reflexión acerca de las condiciones sociales que subyacen a

³⁶² Foucault. «Más allá del bien y del mal». Ed. cit., p. 32 [1971].

³⁶³ cf. Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., pp. 784-785 [1978] [cursiva nuestra].

³⁶⁴ Aunque no emplea la expresión «problema del siglo», en el debate con Gilles Deleuze, Foucault ya se dirige hacia esa tematización cuando dice que «fue necesario esperar hasta el siglo XIX para saber lo que era la explotación, pero seguimos quizá sin saber qué es el poder». Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 438 [1972].

³⁶⁵ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 30 [1971-1972].

³⁶⁶ Esta expresión remite a la práctica desarrollada por la Internacional Situacionista consistente en «tergiversar» o «invertir» los mensajes publicitarios o de los medios de masas a través de la combinación de imágenes procedentes de la cultura popular con textos de carácter político. cf. Debord y Wolman. «Mode d'emploi du détournement». *Inter*, n°117, 2014.

³⁶⁷ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 29 [1971-1972].

³⁶⁸ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 30 [1971-1972].

las revueltas campesinas del siglo XVII, de modo que estas no aparecen como dos dimensiones radicalmente separadas sino interrelacionadas. En este sentido, la rebelión normanda es descrita como un levantamiento impulsado fundamentalmente por los campesinos y las clases populares, mientras que tanto la burguesía como los parlamentarios se mantuvieron, en general, al margen de los enfrentamientos directos.³⁶⁹

Asimismo, en su reconstrucción, Foucault emplea determinadas categorías de la tradición marxista como la de «plebe urbana»,³⁷⁰ que Porshnev toma de Engels y que será aún más importante en el curso de 1972-1973. Sin embargo, y aunque incidiremos posteriormente en ello, es necesario señalar que nuestro autor opera un desplazamiento del análisis tradicional entendiendo las clases sociales no en un sentido sociológico, sino político. Es así como trata de pensar la realidad social más allá del corte burguesía/proletariado integrando en las categorías que tematizan al «sujeto revolucionario» todo aquello que el concepto de clase obrera dejaba fuera. De este modo, el de Poitiers se sitúa en una perspectiva más próxima al anarquismo y su reivindicación del papel del *lumpenproletariado* que a la tradición marxista, tratando de analizar las relaciones de dominación desde el vector del poder y no solo la desposesión.³⁷¹ Así, el concepto de «plebe sediciosa» será fundamental

³⁶⁹ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 11 [1971-1972].

³⁷⁰ El historiador ruso define esta plebe urbana como formada por los obreros —el preproletariado artesano y los trabajadores de las manufacturas—, los pequeños artesanos y el «lumpemproletariado» —campesinos desclasados, vagabundos y mendigos—. cf. Doron. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». Ed. cit., p. 293.

³⁷¹ En diversos momentos de su obra tanto Marx como Engels remiten a la categoría de *lumpenproletariado* para identificar al grupo social que se encuentra por debajo del proletariado. Así, en *El capital* se señala que este «proletariado andrajoso» está formado por vagabundos, criminales y prostitutas. cf. Marx. *El capital: crítica de la economía política. Vol. I*. Ed. cit., p. 545. Sin embargo, lo interesante para nuestro análisis no es tanto la conformación social de este estrato, sino más bien la función política que Marx le asigna. En concreto, alrededor de la revolución de 1848 en Francia, se mencionará en repetidas ocasiones el papel contrarrevolucionario del «lumpen»: «El gobierno provisional formó con este fin 24 batallones de *Guardias Móviles*, de mil hombres cada uno, integrados por jóvenes de 15 a 20 años. Pertenecían en su mayor parte al *lumpemproletariado*, que en todas las grandes ciudades forma una masa bien deslindada del proletariado industrial. Esta capa es un centro de reclutamiento para rateros y delincuentes de todas clases, que viven de los despojos de la sociedad, *gens sans feu et sans avert*, que difieren según el grado de cultura de la nación a que pertenecen, pero que nunca reniegan de su carácter de lazzaroni». Marx. «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850». En: Marx y Engels. *Obras escogidas, vol. 1*. Madrid: Akal, 2016, p. 152 Esa partición entre el lumpen y la clase obrera reaparece también en *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* cuando Marx señala que respaldando a la república burguesa en 1848 podíamos encontrar a «la aristocracia financiera, la burguesía industrial, la clase media, los pequeños burgueses, el ejército, el lumpenproletariado organizado como Guardia Móvil, los intelectuales, los curas y la población del campo», mientras «al lado del proletariado de París no estaba más que él solo». Marx. «El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte». En: Marx y Engels. *Obras escogidas, vol. 1*. Madrid: Akal, 2016, p. 257. Por el contrario, Mijail Bakunin —y buena parte de los teóricos anarquistas tanto del siglo XIX como del XX— reivindica en repetidas ocasiones el papel revolucionario del lumpenproletariado Así en una crítica directa a Marx en el contexto de las pugnas en el seno de la I Internacional afirmó: «Es cierto que, si la Internacional hubiera incluido el ateísmo como un principio obligatorio en su programa, habría excluido de su seno a la flor del proletariado. Y por esta palabra yo no entiendo, como hacen los marxistas, la capa superior, más civilizada y más acomodada del mundo obrero, esa capa de obreros cuasiburgueses de la que quieren servirse precisamente para constituir su cuarta clase gubernamental, y que es verdaderamente capaz de conformarla si no conseguimos ponerla en orden bajo el interés de la gran masa del proletariado, porque, con su bienestar relativo y cuasiburgués, se encuentra, por desgracia, profundamente penetrada por todos los prejuicios políticos y sociales y por las estrechas aspiraciones y pretensiones de los burgueses. Se puede decir que esta capa es la menos socialista, la más individualista de todo el proletariado.= Por flor del proletariado entiendo sobre todo esa gran masa, esos millones de no civilizados, desheredados, miserables y analfabetos que el señor Engels y el señor Marx pretenden someter al

para entender un movimiento a través del cual el sujeto revolucionario es pensado no solo alrededor de la desposesión —relaciones económicas—, sino también de la opresión —relaciones de poder—. Esta noción funcionará como la declinación foucaultiana de una preocupación que había atravesado a la izquierda radical francesa desde los cincuenta y que en la mitad de la década de los setenta se irá disolviendo en el marco del paulatino abandono de la noción de proletariado y de la lucha de clases como principio de inteligibilidad de las relaciones sociales.

3.4. Represión y aparatos de Estado

Ese permanente diálogo con Marx —mediado, como recuerda Étienne Balibar, por Althusser—³⁷² alcanza un punto crítico cuando se desarrolla en la parte central del curso el análisis de la represión de la revuelta de los *Nu-pieds*. Sobre ella, como veremos, Foucault despliega una genealogía de los aparatos de Estado en la que toma distancia de algunas tesis centrales de las lecturas marxistas.

La perspectiva con la que nuestro autor se acerca a este acontecimiento es, como ya se ha anunciado, la de su cristalización en un aparato de Estado represivo. Así una de las principales tesis del curso es que este sistema moderno, que comienza a surgir en el siglo XVII, aunque resulta útil al desarrollo del capitalismo, nace con una función no específicamente económica sino política: acabar con las sediciones. De este modo, a pesar de que el análisis se concentra en el surgimiento de determinadas funciones que serán atribuidas posteriormente a los aparatos de Estado, Foucault comienza a presentarnos un esquema en el que las relaciones de poder desbordan ese marco y en todo caso son capturadas o instituidas por estos aparatos. Este rasgo, que será fundamental para comprender su «analítica del poder», se formula ya en su conversación con Gilles Deleuze de 1972 cuando señala que «la teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado, sin duda no agotan el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder».³⁷³ Nuestro autor plantea, por tanto, una genealogía de las relaciones de poder que se solidifican creando un aparato estatal represivo.

régimen paternal de un gobierno fuerte sin duda por su propia salvación, ya que, como sabemos, todos los gobiernos se han establecido por el propio interés de las masas. Por flor del proletariado entiendo esa eterna carne gubernamental, esa gran canalla popular que, permaneciendo casi virgen de toda civilización burguesa, lleva en su seno, en sus pasiones, en sus instintos, en sus aspiraciones, en todas las necesidades y miserias de su posición colectiva, todos los gérmenes del socialismo por venir, y que es la única suficientemente poderosa hoy para inaugurar y hacer triunfar la Revolución social». Bakounine. «Fragment formant une suite de L'empire knouto-germanique». En: Bakounine. *Œuvres, Tome IV*. Paris: P.-V. Stock, Éditeur, 1910, pp. 413-414. De este modo, la cuestión del lumpenproletariado marca un importante punto de fricción entre Foucault y el marxismo tradicional que se refleja, como veremos, en algunos conflictos con el PCF y la CGT. Así, la búsqueda de nuevas formas de subjetividad, la experimentación política, la reivindicación de autonomía y el rechazo al trabajo, que conformarán algunos de los rasgos de la izquierda contracultural y radical de la época, chocan frontalmente con la ortodoxia comunista. Que la edición inglesa del *Manifiesto del Partido Comunista* tradujera «*lumpenproletariat*» por «*dangerous class*» [clases peligrosas] da una idea de la distancia que separa en este punto a Foucault de las lecturas de Marx y Engels. cf. Marx y Engels. «Manifiesto of the Communist Party». En: Marx y Engels. *Collected Works, Vol. 6. Marx and Engels: 1845-1848*. New York: International Publishers, 1976, p. 494 [nota c].

³⁷² Este, con no poca ironía, dirá que la lectura foucaultiana de Marx está «sobredeterminada» por la de Althusser. cf. Balibar. «L'anti-Marx de Michel Foucault». Ed. cit., p. 88.

³⁷³ Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 438 [1972].

Ante la rebelión de los *Nu-pieds*, Luis XIII envía al Canciller Séguier a Normandía quien, a través del ejército, trata de sofocar las revueltas estableciendo el sistema de «justicia armada» antes mencionado. Esta intervención implacable evidencia el desfase entre justicia militar y civil ya que el ejército aplica a los acusados no la protección y el rigor de la ley sino la costumbre de la guerra, definiendo a la población como «enemigo».

Alrededor de la justificación de estas estrategias, la monarquía construye una teoría política que libera al rey de los contrapesos medievales y de su sujeción a las leyes del reino —absolutismo real—. La conexión de Dios con el monarca hace que la única preocupación de este último deba ser la distinción entre el bien y el mal —«dos inocentes no tienen nada que temer»—. ³⁷⁴ Desde esta perspectiva, los rebeldes de Normandía no solo han roto el orden civil, sino que se han descalificado como súbditos y se han convertido en enemigos del rey. Así, la represión se dirigirá contra ellos sin contrapeso ni mediación alguna, haciendo caer sobre los culpables toda la fuerza del poder absoluto y poniendo en marcha un mecanismo que no tendrá un carácter puramente militar, sino también político. ³⁷⁵

Por otra parte, Foucault señala que el sistema represivo de Séguier mantiene un complejo vínculo con las clases privilegiadas locales ya que, aunque el poder se ejerce de un modo directo sin contar con su aprobación o supervisión, estas siguen cumpliendo la función de señalar inocentes y culpables. En esta ambigua relación entre monarquía y nobleza, el viejo modelo queda completamente desgarrado pasando de una justicia feudal —eclesiástica y señorial— a un sistema de justicia real, en cuyo interior —porque ya existía desde hacía siglos y se superponía con el feudal— aparece el germen del nuevo aparato represivo estatal. ³⁷⁶ La justicia real, así, participa tanto del sistema represivo feudal como del estatal y de algún modo funciona como bisagra entre ambos modelos cuya ruptura se certificará en la lucha contra las revueltas antifiscales del siglo XVII.

Así, en enero de 1640, sofocada *manu militari* la rebelión, el poder civil vuelve a Rouen —capital de Normandía—, pero ya no bajo su forma feudal. En primer lugar, la figura del Canciller ha concentrado sobre sí las dos grandes funciones del poder —la justicia civil y la militar— ³⁷⁷ quebrando «las líneas que separan el orden de la justicia y el de la fuerza militar; como si hubiera querido manifestar un poder más radical que los trascendiera y que no se sometiera ni a los privilegios de uno ni a las reglas del otro». ³⁷⁸ Con ello aparece un tipo de poder relativamente autónomo, que no responde a las normas jurídicas ni a las militares y no necesita ni a la justicia ni al ejército para actuar. Esta atribución jurídico-militar del canciller indica, en la reconstrucción de nuestro autor, la aparición de una función puramente represiva del Estado. ³⁷⁹

³⁷⁴ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 62 [1971-1972].

³⁷⁵ cf. Ewald y Harcourt. «Situation du cours». Ed. cit., p. 266.

³⁷⁶ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 23 [1971-1972].

³⁷⁷ De hecho, la superposición entre ambas esferas es tal que, según el testimonio de Bigot de Monville recogido por Foucault, acaba habiendo más soldados que rebeldes condenados a muerte. cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 68 [1971-1972].

³⁷⁸ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 62 [1971-1972].

³⁷⁹ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 70 [1971-1972].

En segundo lugar, al ocupar el canciller el lugar del rey ausente va surgiendo en el seno mismo del Estado un nuevo cuerpo, separado del monarca, que cumplirá un papel fundamental en la recaudación y el reparto de la renta y los impuestos. En el análisis foucaultiano, la introducción de este nuevo cuerpo en el funcionamiento de la monarquía muestra que el sistema fiscal medieval no podía continuar desarrollándose sin desdoblarse en un aparato específicamente represivo.³⁸⁰

Por último, este cuerpo no crea nuevas instituciones, sino que funciona acoplándose y modificando las ya existentes. En este movimiento aparece la figura de los «comisarios», que reemplazan temporalmente a las autoridades locales. Para asegurar el nuevo orden se desarma selectivamente a la población y se establece un sistema de multas que hace que finalmente los privilegiados se conviertan en los policías de sus deudores ya que poseen la fuerza para mantener el orden y recaudar los impuestos de los que se benefician, funcionando como una especie de cuerpo de «obreros de la represión».³⁸¹

En este proceso aparece una doble contradicción: entre el armamento popular —guerrero— y el selectivo —represivo— y entre la renta y el impuesto. Así el problema de la fuerza armada y el del aparato recaudatorio estarán estrechamente vinculados y la solución, como se ha visto, pasará por el rearme selectivo y la diferenciación protocapitalista entre renta e impuesto. De este modo, el nuevo aparato represivo, desarrollado a través de la figura de los administradores [*intendants*], ya no será ni militar ni judicial sino que se identificará con el cuerpo administrativo del Estado.

Sin embargo, el sistema represivo puesto en marcha por Séguier parece haber fracasado en su intento de suturar esa doble contradicción militar y económica que marca la quiebra del modelo medieval y el nacimiento de las primeras formas capitalistas. Foucault señala tres causas principales que podrían explicar este fracaso: la represión del aparato del Estado no tenía la posibilidad de recurrir a los poderes locales, carecía de instituciones específicas de lo represivo y, por ello, tenía que recurrir a formas de represión antiguas.³⁸²

Para superar estos problemas aparecen dos nuevas instituciones: una policía a la vez centralizada y local —que es una fuerza armada con capacidad de acción inmediata pero que no tiene funciones militares— y el encierro o la deportación de una franja de la «población peligrosa».³⁸³ Así dibuja Foucault su primer acercamiento al nacimiento de la prisión, que aparece paralelamente a la institucionalidad que dará lugar a los aparatos represivos de Estado modernos, pero no en su interior mismo.

Aunque, como hemos visto, no es feudal en su forma ni en su funcionamiento, este sistema está destinado a proteger los remanentes del régimen de rentas feudales; pero dado que esta relación con el viejo aparato feudal no es de mera yuxtaposición sino de subordinación, Foucault señala que «el nuevo sistema ejerce un poder que invade y poco a

³⁸⁰ cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 73 [1971-1972].

³⁸¹ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 86 [1971-1972].

³⁸² cf. Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 101 [1971-1972].

³⁸³ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 95 [1971-1972].

poco reduce a la nada aquello que es responsable de proteger». ³⁸⁴ Así, el aparato represivo de Estado moderno tienen como fin asegurar el cobro de los impuestos, pero no lo hace directamente sino a través de la aparición de un aparato fiscal propio que será el germen del sistema administrativo.

Este dispositivo penal continúa, por tanto, siendo uno de los puntos de articulación y desplazamiento de riquezas y poder, de modo que el aumento de riqueza se traduce en un aumento del poder real e inmediato sobre los hombres y el aumento del poder se traduce en un aumento de las riquezas. Así, en esta transición, el sistema penal parece cumplir una doble función económica y política que Foucault identifica como una dominación de clase: «El sistema penal aún no es un aparato de Estado, pero ejerce una función que es la de un aparato Estado: comprometer el uno con el otro el ejercicio de un poder que es dominación de clase y el sistema de acumulación de riquezas definido por las relaciones de producción». ³⁸⁵

Estos aparatos de Estado, ligados estructuralmente al feudalismo resultan, pues, funcionales al desarrollo del capitalismo, aunque este sea un efecto colateral y no responda a su función principal. La reconfiguración de las jurisdicciones fiscales y de sus atribuciones políticas, el freno a las insurrecciones populares y el efecto institucional general del nuevo modelo contribuyen, de este modo, a la transformación de las formas económicas permitiendo, entre otras cosas, la acumulación de capital por parte de la incipiente burguesía. Así surge el modelo que será finalmente validado a través de las revoluciones burguesas de los siglos XVIII y XIX, de modo que el sistema represivo que garantizaba la renta feudal «fue restituido en una gran parte (y a través de numerosas modificaciones) por el aparato de Estado de la sociedad burguesa». ³⁸⁶

Con la Revolución, y especialmente en el período napoleónico, la burguesía va a transformar el sistema represivo modificando sus objetivos —recaudación fiscal— pero manteniendo su forma —es decir, el elemento policial y carcelario—. De este modo aparece un desdoblamiento: por un lado, un aparato fiscal de extracción que vincula acumulación y poder y, por otro, un aparato penal de sustracción y exclusión. La tesis de Foucault, contra Mousnier, es que la burguesía unifica las estrategias de la monarquía dotándose de un sistema represivo unitario —estatal, jurídico y policial— que está construido sobre las mismas instituciones monárquicas que dice haber combatido. Siendo así, más que en oposición a él, «el capitalismo se desarrolla en los intersticios del sistema feudal». ³⁸⁷

Y, sin embargo, el propósito principal de este nuevo sistema penal no consistirá en vincular poder político y acumulación de riquezas como hacía el medieval, sino que nacerá con una función política explícitamente contrarrevolucionaria. Así, e invirtiendo el planteamiento marxista, Foucault señala que el objetivo de este sistema represivo no es, como ya se ha mencionado, el desarrollo del nuevo modo de producción, sino fundamentalmente,

³⁸⁴ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 104 [1971-1972].

³⁸⁵ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 152 [1971-1972].

³⁸⁶ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 45 [1971-1972].

³⁸⁷ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 46 [1971-1972].

la lucha contra la sedición. Mientras el sistema penal medieval era fiscal porque cumplía una función de apropiación de bienes, el moderno es carcelario porque «cumple una función social “antisediciosa” que es carcelaria en su forma principal e ideológicamente ligada a los psicologismos».³⁸⁸ En el debate en 1972 alrededor de la cuestión de los tribunales populares Foucault señalará que este objetivo está ligado además a la función de exclusión del poder y a la introducción de ciertas contradicciones en el seno de las clases desfavorecidas, especialmente la que divide a la plebe proletarizada de la plebe no proletarizada,³⁸⁹ extremo en el que no profundiza en *Théories et institutions pénales*.

Al caracterizar el sistema represivo como antisedicioso, Foucault sitúa en el centro del análisis la cuestión del poder: no son los cambios materiales —como señala el esquema marxista tradicional— los que producen una transformación en las superestructuras sociales —jurídicas, morales, políticas...—, sino que la historia presenta un modo más complejo de relación entre ambas dimensiones. Los rebeldes normandos se habían levantado contra una fiscalidad que se consideraba intolerable, pero no es un nuevo tipo de imposición lo que resuelve su contradicción, sino un nuevo tipo de poder, que hace posible el cobro del impuesto, pero redistribuyendo las fuerzas sociales de un modo totalmente diferente. El aparato de Estado, desde esta perspectiva, ni es un reflejo superestructural del modo de producción ni ha surgido únicamente para su reproducción, como sugeriría el análisis althusseriano. Como señalan los editores del curso, al definir el sistema penal sobre la dimensión del poder y la lucha, el análisis desplegado en *Théories et institutions pénales* está directamente conectado con el curso de 1972-1973 y con las conferencias dictadas en Río de Janeiro en 1973 y se enmarca en «una teoría del derecho penal como arma, como táctica o estrategia en una guerra civil que opera en el interior de la sociedad».³⁹⁰

Foucault cierra su análisis histórico de la represión con una mirada a las transformaciones que esta sufre en el siglo XIX, entre las que descubre un desplazamiento importante: se establece un nuevo corte entre delito político y delito común que permite definir a este último no como un ataque al poder sino a la naturaleza, a la moral, la ley natural o el interés general.³⁹¹ Tal partición entre delito político y común rompe con la idea medieval de que toda falta lesiona la soberanía y permite ocultar que el crimen y el campo de la penalidad se definen y organizan en relación al poder. Estas diferentes genealogías de la falta política muestran que la penalidad —como se viene observando desde el siglo XIII— no es un epifenómeno que refleje una estructura económica o religiosa más profunda, sino un instrumento político y lo que se sitúa en su corazón no es «la venganza o la reparación, sino el poder, la obediencia y el castigo».³⁹²

³⁸⁸ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 139 [1971-1972].

³⁸⁹ cf. Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., p. 61 [1972].

³⁹⁰ Ewald y Harcourt. «Situation du cours». Ed. cit., p. 278.

³⁹¹ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 191 [1971-1972].

³⁹² Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 190 [1971-1972].

3.5. Foucault, Althusser y la crítica de las ideologías

Como hemos visto, *Théories et institutions pénales* revela permanentes deudas y también tensiones entre Foucault y el marxismo —desplegadas alrededor de la figura de Althusser—, que en realidad muestran nuevas facetas de un diálogo que atraviesa toda la obra y también toda la experiencia política de nuestro autor. Alrededor de estos años Michel Foucault comienza a formular el que será su principal reproche al marxismo: la dificultad para pensar bajo sus categorías la especificidad de las relaciones de poder sin derivarlas de las relaciones de producción.³⁹³

Como ya se ha dicho, el uso del término «aparto de Estado» —uno de los conceptos centrales del curso— no es casual y da idea de la proximidad de las trayectorias de Foucault y Althusser. Esa cercanía en sus desarrollos se debe no solo a su relación en la ENS, sino a que, en buena medida, ambos autores incardinan sus reflexiones en una experiencia política compartida, marcada por el 68 y por el aumento de la presión sobre los grupos de izquierda a comienzos de los setenta, a medio camino entre la promesa de una revolución inminente y una violencia más o menos contenida. Como señala Bernard Harcourt, esa «resaca represiva»³⁹⁴ influirá enormemente en el trabajo de los dos autores en los primeros años de la década de 1970 y cada uno de ellos tratará de superarla por caminos diferentes: Althusser concentrándose en la cuestión, cada vez más gramsciana, de la ideología y el consentimiento y Foucault a través primero del concepto de «biopoder» y posteriormente del de «gobierno» que le permiten abordar dimensiones que resultaban opacas a ese primer análisis del poder en términos de disciplina y represión. En este sentido cabe destacar que esa proximidad de Althusser a los problemas gramscianos de la hegemonía refleja un desplazamiento del que según Étienne Balibar también participaría Foucault a partir del primer volumen de *Historia de la sexualidad* en 1976, cuando abandone definitivamente la «hipótesis represiva».³⁹⁵ Así, a pesar de la aparente distancia entre ambos caminos, en realidad el objetivo es compartido: pensar la dominación más allá de la mera represión, introduciendo categorías que permitan comprender su complejidad.

Para entender las coincidencias y divergencias entre ambos, trataré de reconstruir sumariamente el análisis althusseriano que se despliega en «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», un texto de 1970 que refleja algunas de las posiciones con las que dialoga Foucault.

En primer lugar, Althusser sitúa la problemática de los «aparatos de Estado» en el interior de los mecanismos de reproducción. Así, la reproducción de las condiciones de producción capitalistas —es decir, su supervivencia en el tiempo— remite, por un lado, a los

³⁹³ cf. Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 33.

³⁹⁴ Harcourt. «Waking Up from May '68 and the Repressive hangover : Stages of Critique Past Althusser and Foucault». Ed. cit., p. 14.

³⁹⁵ Balibar. «Foucault y Marx. La postura del nominalismo». En: Balbier [sic es Balibar] et al. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 2016, pp. 60-61.

propios ciclos económicos y a la relación entre lo que Marx denomina sector I y sector II³⁹⁶ y, por otro, a la reproducción de la fuerza de trabajo. La novedad que introduce el *caïman* de la ENS es que para que esta se haga efectiva no solo se requieren unas determinadas condiciones materiales —el salario—, sino también toda una serie de elementos que aseguran su diversificación y sumisión.³⁹⁷ Y es precisamente esta última la que le permite introducir la cuestión de la ideología en el esquema de la reproducción de las condiciones de producción.

De este modo, en el seno de la teoría marxista del Estado³⁹⁸ Althusser introduce una nueva dimensión: los aparatos ideológicos. Al concebir el elemento ideológico como requerimiento para la reproducción, la tesis de Althusser es que *«ninguna clase puede detentar durablemente el poder del estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos del estado»*.³⁹⁹

Este desdoblamiento lleva a Althusser a cuestionar la mencionada teoría marxista que identificaba aparatos de Estado y represión y a distinguir entre poder del Estado y aparato del Estado. Mientras el poder de Estado consiste en el gobierno de los aparatos de Estado —y, por ello, constituye el centro de la lucha de clases, que es siempre una lucha por él—, estos son relativamente autónomos ya que pueden permanecer a pesar de que cambie de manos el poder político.⁴⁰⁰

El aparato ideológico característico de las formaciones capitalistas maduras es el escolar, que cumple una función análoga a la de la iglesia en siglos pasados. La escuela funciona, desde esta perspectiva, como un mecanismo de reproducción de la ideología dominante y, por tanto, de las relaciones de producción capitalistas, aunque se presente «como medio neutro, desprovisto de ideología».⁴⁰¹

Entonces, ¿qué se entiende en este modelo por «ideología»? Una primera definición señala que es «el sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o de un grupo social».⁴⁰² Sin embargo, mientras con Marx se podría pensar que «la ideología no tiene historia»⁴⁰³ porque es un mero reflejo de los modos de producción —que sí la

³⁹⁶ La diferencia entre ambos estriba en que mientras el sector I estaría formado por los medios de producción, es decir, por las mercancías destinadas al consumo productivo, el sector II lo estaría por aquellas mercancías destinadas al consumo individual. cf. Marx. *El capital: crítica de la economía política. Vol. II*. México: Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 353.

³⁹⁷ cf. Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». En: Althusser. *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI, 2008, pp. 106-107.

³⁹⁸ Althusser señala que el marxismo había atendido únicamente a la dimensión represiva del Estado y que fue Gramsci quien «tuvo la idea singular de que el estado no se reducía al aparato (represivo) del estado, sino que comprendía cierto número de instituciones de la “sociedad civil”: iglesia, escuelas, sindicatos, etc.». Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 115. Hay que destacar que la reconstrucción de la «analítica del poder» foucaultiana que realiza Gilles Deleuze subraya justamente el rechazo a este esquema bifaz que gira alrededor de las nociones de represión e ideología. cf. Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., pp. 54-55.

³⁹⁹ Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 118 [cursiva del original]

⁴⁰⁰ cf. Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 113.

⁴⁰¹ Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 127.

⁴⁰² Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 128.

⁴⁰³ En *La ideología alemana*, Marx y Engels habían afirmado que «el derecho carece de historia propia, como carece también de ella la religión». Marx y Engels. *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Madrid: Akal, 2014, p. 55.

tendrían—, Althusser introduce una nueva dimensión en el esquema y, trazando un paralelismo con el inconsciente freudiano, dirá que las ideologías tienen una historia propia mientras que la ideología en general —la naturaleza ideológica del ser humano—, no.⁴⁰⁴ De este modo parecería alejarse de las tradicionales definiciones de lo ideológico como «falsa conciencia»,⁴⁰⁵ enunciando el problema de un modo más complejo: «La ideología es una “representación” de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones de existencia».⁴⁰⁶

Aunque en este texto no ahonda en la oposición ciencia/ideología que sí aparecía, por ejemplo, en «Práctica teórica y lucha ideológica» —y que constituye uno de los objetivos críticos de Foucault—, el campo semántico asociado a la ideología —«ilusión», «disimulo» o «imaginación»— continúa revelando una contraposición con el de la verdad o la realidad. De este modo, a pesar de que Althusser incida en la existencia material de la ideología, parece que aún el corte entre ciencia e ideología sigue actuando bajo su análisis.

Análogamente a esta reflexión, «Ideología y aparatos ideológicos del Estado» parece querer problematizar el tradicional esquema infraestructura-superestructura al señalar que las relaciones entre ambas dimensiones no son unidireccionales. Para ello presenta los modos en que desde el propio marxismo se ha tratado de salir de ese determinismo, ya sea a través de la autonomía relativa de la superestructura o de su acción de retorno sobre la base material. Aunque es cierto que estas perspectivas introducen, de nuevo, elementos de complejidad que habitualmente son obviados, Althusser no renuncia a la idea de que hay una «determinación en última instancia»,⁴⁰⁷ algo que Foucault no aceptará bajo ningún concepto como veremos a continuación.

Antes de contraponer la crítica foucaultiana de la «ideología» con el planteamiento althusseriano, es importante señalar que nuestro autor ha empleado durante años el término en un sentido coloquial, entendiéndolo como un sistema de ideas o una cosmovisión.⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ cf. Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 139. En una entrevista de 1966, Foucault, muy influido por el estructuralismo, presenta una definición muy cercana a esta diferencia entre la ideología en general como estructura antropológica y las ideologías concretas. Allí afirma Foucault: «En todas las épocas el modo de reflexionar de la gente, el modo de escribir, de juzgar, de hablar (incluso en las conversaciones de la calle y en los escritos más cotidianos) y hasta la forma en que las personas experimentan las cosas, las reacciones de su sensibilidad, toda su conducta, está regida por una estructura teórica, un sistema, que cambia con los tiempos y las sociedades pero que está presente en todos los tiempos y en todas las sociedades». Foucault. «A propósito de las palabras y las cosas». Ed. cit., p. 33 [1966].

⁴⁰⁵ La primera formulación de la ideología como «falsa conciencia» se puede rastrear en una carta de Engels a Franz Mehring de 1883 en la que el compañero de Marx escribe: «La ideología es un proceso que el llamado pensador cumple conscientemente, es cierto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas motrices que lo impulsan le permanecen desconocidas, pues de lo contrario no sería un proceso ideológico». Engels. «Cartas de Engels a Franz Mehring». En: Mehring. *Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2009, p. 149. Sin embargo, quien popularizó tal fórmula fue Georg Lukács en *Historia y conciencia de clase*.

⁴⁰⁶ Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 131.

⁴⁰⁷ Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 109.

⁴⁰⁸ cf. Benente. «Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto». *Praxis Filosófica* (Nueva serie), n.º. 40, 2015, pp. 188-190. Santiago Castro-Gómez ha señalado también la similitud entre este sentido coloquial de la ideología como conjunto de ideas y los conceptos de «episteme» y «régimen de verdad». Su conclusión es que

Incluso en algunas de sus intervenciones más «políticas» por momentos nuestro autor se aproxima a una definición de «ideología» como conjunto de ideas producto de una imposición de clase. Sin embargo, lo que más preocupa a Foucault en este sentido es el modo en que el sistema penal ha introducido entre las clases trabajadoras ciertos cortes que, como hemos visto, separan al proletariado de la plebe no proletarizada y establecen una partición entre el bien y el mal, el ciudadano y el criminal, funcional a las relaciones de dominación. Así, por ejemplo, en una entrevista publicada en 1972 hablará del rechazo que la causa de los presos produce en ciertos sectores de la población aduciendo que «el proletariado ha interiorizado una parte de la ideología burguesa. Esa parte que concierne al uso de la violencia, la insurrección, la delincuencia, el subproletariado, los marginales de la sociedad».⁴⁰⁹

En ciertas ocasiones el uso foucaultiano del término «ideología» se aproxima, incluso, a la idea de «falsa conciencia». Aunque no emplea ese concepto, cuando en la conversación con Noam Chomsky en 1971 es interrogado acerca de las causas de su interés por la política, el de Poitiers responde: «¿Qué ceguera qué sordera, qué *densidad ideológica* tendrían que pesar sobre mí para impedir que me interesase por el problema sin duda más crucial de nuestra existencia?». ⁴¹⁰ Ideología como ceguera, una definición que será un objetivo crítico central para Foucault en años posteriores pero que aquí, aunque en el contexto de un debate finalmente más político que teórico, parece dar por buena.

Y, sin embargo, a pesar de estas licencias que seguramente tienen que ver con el tono coloquial de algunas de estas conversaciones y también con los códigos políticos del izquierdismo de la época, en los momentos en que Foucault se plantea el problema de la ideología, rechaza de plano su uso analítico. De este modo, en estos primeros años setenta va aproximándose lateralmente a la cuestión de la ideología evidenciando diferentes aristas de su crítica. Esta se construye en buena medida en relación con los planteamientos de Althusser pero también con eso que llamó «marxismo blando» o «vulgata marxista», que podemos identificar con las posiciones asumidas por la ortodoxia comunista de la época. A continuación, vamos a desgranar algunos de estos puntos de fricción entre ambos planteamientos.

3.5.1. Represión, reproducción y aparatos de Estado

Una de las tesis centrales de Althusser en 1970 es, como hemos visto, que los aparatos de Estado —represivos e ideológicos— tienen por finalidad la reproducción de los modos de producción. Esta es probablemente la idea a la que más frontalmente se oponen las conclusiones de *Théories et institutions pénales*, cuyo objetivo confeso es mostrar que el aparato represivo del Estado moderno nació como un mecanismo político cuyo objetivo inmediato era antisedicioso y no económico, como hemos visto.

finalmente Foucault no se encontraría muy lejos de la perspectiva de Althusser en 1970. cf. Castro-Gómez. «Foucault, lector de Marx». Ed. cit., p. 112.

⁴⁰⁹ Foucault. «Le grand efermement». Ed. cit., p. 303 [1972].

⁴¹⁰ Foucault. «De la naturaleza humana: justicia contra poder». Ed. cit., p. 413 [1971] [cursiva nuestra].

Desde esta perspectiva, es el poder y no la acumulación lo que permite explicar la función que cumple en el momento de su surgimiento este aparato de Estado. La tesis es justo contraria a la de Althusser: el aparato represivo puede haber auspiciado la acumulación que diera origen al capitalismo, pero su finalidad no era económica, sino política: «El capitalismo no puede sobrevivir sin un aparato represivo cuya función principal es antisediciosa».⁴¹¹ Consecuentemente, dado que su función principal no consiste en la reproducción de las condiciones de producción, el problema fundamental no es cómo funciona el aparato de Estado «ideológico», sino el represivo, es decir, cómo se ejerce el poder a través de los mecanismos de exclusión.

En este sentido, se podría entender que, aunque Althusser y Foucault compartieran la experiencia represiva de los setenta, el maestro de la rue d'Ulm parece haber intentado salir del marco del poder represivo antes que el de Poitiers, adelantándose varios años a sus desarrollos. La cuestión de fondo es la de si el poder funciona únicamente a través de la violencia o también implica algún grado de aceptación y consentimiento por parte de los dominados, algo que Althusser tematizará alrededor unos «aparatos ideológicos» que justamente cumplen esa función de reproducción no violenta de la sumisión. Foucault no se interesa en este momento por el consentimiento —central en la «gubernamentalidad»—, sino por el modo en que el poder se impone brutalmente, es decir, por la represión. Por esto mismo el epicentro de sus análisis lo constituyen la prisión y el aparato judicial del Estado ya que en estos el poder, como hemos visto, aparece en su forma más desnuda.

Por otro lado, mientras el análisis althusseriano, como señala Balibar, da a entender que el aparato represivo es algo simple y bien conocido, Foucault plantea que el aparato represivo es algo complejo, que tiene una estructura diferencial y que está atravesado por luchas internas y externas.⁴¹² De este modo, como afirman Ewald y Harcourt, para nuestro autor «el fenómeno jurídico no puede reducirse solo a la escena ilusoria en la que las batallas de intereses, ya decididas, encontrarían su justificación. Lo legal y jurídico son (al menos en *Théories et institutions pénales*) el lugar eminente en el que el poder se ejerce como tal».⁴¹³

Bajo esta discrepancia esencial podemos encontrar, sin embargo, un elemento común a ambos autores: la idea de que los aparatos de Estado no representan la totalidad del poder. Althusser, como ya se ha apuntado, plantea que además de los aparatos de Estado existe el «poder de Estado», que sería la forma política del poder de clase y cuya toma constituiría, por tanto, el objetivo de toda transformación revolucionaria: «toda lucha política de clases gira en torno al estado».⁴¹⁴ Para Foucault, sin embargo, el poder no se reduce a los aparatos de Estado, pero tampoco al poder de Estado. Este, más bien, aparecerá como la coagulación de ciertas relaciones de poder, luchas y dominaciones que lo preceden y desbordan

⁴¹¹ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 106 [1971-1972].

⁴¹² Balibar. «Lettre d'Étienne Balibar à l'éditeur du cours». En: Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Gallimard, 2015, p. 287.

⁴¹³ Ewald y Harcourt. «Situation du cours». Ed. cit., p. 275.

⁴¹⁴ Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Ed. cit., p. 113.

constantemente. Desde esta perspectiva el Estado es comprendido como un aparato de captura y solidificación del poder, una idea que permanecerá a lo largo de la década y a la que volverá cuando señale que el Estado ha sufrido un proceso de gubernamentalización.⁴¹⁵

Este movimiento permite a Foucault introducir un elemento diferencial en el seno mismo de estos mecanismos distinguiendo entre un sistema represivo que cubre lo social y un aparato represivo del Estado al que aquel no se puede reducir. La introducción de un análisis en términos de poder permite a nuestro autor abordar una dimensión activa de las relaciones de fuerza que escapaba a la tematización de los «aparatos de Estado» ya que estos se piensan fundamentalmente como instrumentos pasivos de la reproducción social. Al comprender que el sistema represivo es político antes que militar, Foucault concibe los mecanismos de exclusión —recordemos que el poder se define aún en estos términos— dentro y fuera de los aparatos de Estado, abriendo la posibilidad, además, de problematizar la definición «negativa» del poder, al analizarlo al margen de los aparatos represivos y del sistema penal.

Las consecuencias políticas de esta brecha son también importantes y sitúan a Foucault más cerca de los movimientos sociales de los sesenta y setenta que del leninismo y el maoísmo, que plantean la toma del poder del Estado como único camino para la revolución.⁴¹⁶ Encontrar en ello un signo importante de la influencia sobre Foucault de eso que se ha conocido como «intuición del 68»,⁴¹⁷ que continuarán los llamados «nuevos movimientos sociales», cuyo objetivo se fijará en una transformación de la vida cotidiana antes que en la toma del poder político del Estado.

3.5.2. De infraestructuras y superestructuras

Profundizando en esta relación entre Foucault y Althusser, *Théories et institutions pénales* se distancia también de la idea de que la función del aparato de Estado sea reproducir las condiciones de producción porque se entiende que él mismo es productivo. Aunque no sea su función principal, es una fuerza implicada en el desarrollo económico y no solo un reflejo pasivo o secundario respecto a aquel. No se trata de que Foucault invierta el esquema infraestructura-superestructura haciendo que sea el sistema jurídico el que determine el modo de producción, sino de pensar sus relaciones desde una perspectiva auténticamente bidireccional en la que lo jurídico forma parte de la producción y viceversa. Consecuentemente, la práctica penal deja de pertenecer al ámbito de las superestructuras: «No es simplemente el resultado de una concepción jurídica del Estado o de una concepción religiosa de la falta. Ella no forma (o en todo caso *no solamente*) parte de las superestructuras. Ella se inscribe, de un modo muy directo, en el juego de relaciones de apropiación y de fuerza».⁴¹⁸ Como ya se ha señalado, las nuevas formas represivas aparecen no como respuesta

⁴¹⁵ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 116 [1978].

⁴¹⁶ cf. Castro-Gómez. «Foucault, lector de Marx». Ed. cit., p. 113.

⁴¹⁷ cf. Fernández-Savater. «Política del deseo: retomar la intuición del 68». Ed. cit.

⁴¹⁸ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., pp. 132-133 [1971-1972].

a las transformaciones económicas del siglo XVII, sino al desafío que constituían las luchas populares, a «la lucha del pueblo contra el poder».⁴¹⁹ La línea argumental del curso se enfrenta, de este modo, no solo a la «vulgata marxista», sino también a los intentos de complejizar esta relación a través de las nociones de sobredeterminación o determinación en última instancia que presenta Althusser en «Ideología y aparatos ideológicos del Estado».⁴²⁰

En este sentido, incluso en esos momentos en los que Foucault relaciona el ejercicio del poder con la dominación de clase —como su diálogo con Chomsky—, se distancia de forma evidente de la lectura marxista: «Esta dominación no es simplemente la expresión, en términos políticos, de la explotación económica, sino que es su instrumento, y en una amplia medida la condición que la hace posible, la supresión de la una se efectúa mediante el esclarecimiento exhaustivo de la otra».⁴²¹ Se nos muestra, de este modo, otra dimensión de la mencionada «intuición del 68», que vendría a afirmar que no basta con transformar las condiciones de producción, sino que un cambio social real implica la revolución de las relaciones de poder: «Si no se es capaz de reconocer estos puntos de apoyo del poder de clase se corre el riesgo de permitirles que continúen existiendo y de ver cómo se reconstituye ese poder de clase tras un proceso aparentemente revolucionario».⁴²²

Así, alcanzamos uno de los ejes fundamentales de su crítica política al marxismo. A lo largo de los años setenta, y especialmente después de 1975, este enfrentamiento se irá recrudeciendo y Foucault se convertirá en un actor importante en el proceso de desmarxización del que participaron buena parte de los intelectuales de la época.⁴²³ Lo interesante es que alrededor de este curso ya podemos encontrar de un modo palmario el núcleo de esta crítica política al marxismo que se desarrolla alrededor de la doble «intuición del 68»: que ni la toma del poder del Estado ni la estatalización de los medios de producción aseguran la transformación de las formas de vida. En la misma dirección de aquella afirmación ya mencionada de *Las palabras y las cosas* según la cual el marxismo pertenece al siglo XIX y fuera de él se ahoga como un pez lejos del agua,⁴²⁴ Foucault planteará que al no poder desprenderse de los valores de la sociedad que lo vio nacer, el comunismo acaba siendo conservador, como se desprende de este fragmento de 1971:

Una de las mayores decepciones provocadas por el Partido Comunista y por la Unión Soviética proviene de que han retomado por su cuenta, en casi su totalidad, el sistema de valores de la burguesía. Da la impresión de que el comunismo, en su forma tradicional, sufrió una especie de traumatismo de nacimiento: intenta reapropiarse del mundo tal y como

⁴¹⁹ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 102 [1971-1972].

⁴²⁰ Étienne Balibar dirá que la caracterización foucaultiana de los aparatos ideológicos de Estado en este sentido es algo perversa porque «atribuye siempre implícitamente a Althusser exactamente la concepción de ideología de la que él quería liberar al marxismo». Balibar. «L'anti-Marx de Michel Foucault». Ed. cit., p. 89.

⁴²¹ Foucault. «De la naturaleza humana: justicia contra poder». Ed. cit., p. 416 [1971].

⁴²² Foucault. «De la naturaleza humana: justicia contra poder». Ed. cit., p. 416 [1971].

⁴²³ cf. Moreno Pestaña. «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». En: Arribas, Cano y Ugarte (coords.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, p. 89.

⁴²⁴ cf. Foucault. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Ed. cit., p. 256 [1966].

existía en la época en la que el propio comunismo nació, el mundo propio de una burguesía triunfante; la estética comunista es la del realismo al estilo del siglo XIX: El lago de los cisnes, un cuadro que narra una historia, la novela social. El Partido Comunista acepta y perpetúa la mayor parte de los valores burgueses (en el arte, la familia, la sexualidad, la vida cotidiana, en general). Tenemos que liberarnos de ese conservadurismo cultural, al igual que debemos desasirnos del conservadurismo político. Debemos desenmascarar nuestros rituales y hacerlos aparecer como lo que son: realidades meramente arbitrarias ligadas a nuestro modo de vida burgués. Está bien -y éste es el verdadero teatro- trascender esos rituales sirviéndose del humor, haciéndolo de una forma lúdica e irónica; está bien adoptar ese aire sucio y desaliñado, llevar los pelos largos, parecer una chica cuando se es un chico (y viceversa). Hay que poner «en juego», exhibir, transformar, y dar la vuelta a los sistemas que apaciblemente nos ordenan. Y esto es, precisamente, en lo que a mí respecta, lo que intento conseguir con mi trabajo.⁴²⁵

La experiencia de Polonia, la del post-68, la contracultura juvenil y la crítica izquierdista al PCF toman forma en este análisis que nos permite acercarnos al humor político del Foucault de comienzos de los setenta. Esta denuncia foucaultiana del socialismo real no debe, sin embargo, identificarse sin más con el anticomunismo que desarrollarían años más tarde figuras como André Glucksmann o Bernard Henri-Lévy, sino que está presente desde mucho antes y enlaza, además, con un cierto impulso libertario y antidisciplinario de la época que define tanto su producción teórica como su militancia.

Este movimiento permite entender también la profundidad política de la reivindicación de esos sujetos que quedan fuera de la división entre clase trabajadora y burguesía. Desde esta perspectiva, la sutura de esa partición entre proletariado y lumpenproletariado cobra un nuevo interés como uno de los objetivos laterales de las investigaciones de los primeros años setenta. Una vez que el foco de la crítica se ha desplazado de las relaciones económicas a las relaciones de poder, el proletariado pierde su lugar central como sujeto revolucionario y se abre a realidades rechazadas y excluidas social, económica y políticamente. No se trata, sin embargo, de rechazar la matriz —teórica y política— de la lucha de clases, sino de ampliarla para dar cabida a determinadas realidades sociales que antes se habían sido desterradas. Con este gesto, típicamente izquierdista, Foucault trata de dar carta de naturaleza política a la plebe y los marginados en un momento en el que su militancia gira, fundamentalmente, alrededor de la prisión. Los cambios teóricos producidos por la crítica de la división infraestructura-superestructura y la introducción de la variable del poder en el análisis de las relaciones sociales tienen, como vemos, importantes repercusiones políticas que marcan ya el camino que conducirá a lo largo de la década de los setenta a una crítica frontal a los regímenes comunistas y finalmente a la pregunta acerca de si la revolución es deseable o no.

⁴²⁵ Foucault. «Conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 377 [1971].

3.5.3. Ideología, saber y poder

La última de las críticas fundamentales de Foucault al marxismo en esta época se desarrolla de nuevo alrededor de la noción de «ideología» y tiene también una relación directa con Althusser. Este cuestionamiento, como ya se ha apuntado, está presente en multitud de textos de la época y se solapa con un uso coloquial del término que en ocasiones se desliza hacia el marco de la «falsa conciencia». Las objeciones que se van desplegando en estos años se sistematizan en «La verdad y las formas jurídicas». En esta serie de conferencias de 1973 Foucault presenta de un modo más ordenado estas críticas que se habían venido desarrollando alrededor de tres ejes: la ideología como reflejo de las condiciones materiales, como falsa conciencia opuesta a la ciencia y en su relación con el sujeto de conocimiento.⁴²⁶ Siguiendo su argumento, la ideología, al menos en los análisis marxistas tradicionales, aparecería como un agente externo al conocimiento que vela o distorsiona, por la acción de las condiciones materiales, la capacidad del sujeto para acceder a la verdad. La ideología, concluye Foucault, es «la marca, el estigma de esas condiciones políticas o económicas de existencia que recae sobre un sujeto de conocimiento que, normalmente, debería estar abierto a la verdad».⁴²⁷ Como vemos, en el fondo del rechazo a esta definición de ideología continúa latiendo la crítica nietzscheana al platonismo y a la separación entre verdad y poder que definía la historia de la filosofía pura tal y como había argumentado en *Lecciones sobre la voluntad de saber*.

Así, en el curso de 1971-1972, se entiende que las transformaciones de la justicia medieval producen unos determinados «efectos de saber», pero Foucault aclara que estos no pueden tematizarse como «operaciones ideológicas». La razón es que mientras estas operaciones remiten a un movimiento mediante el cual las prácticas jurídicas se incardinan en el marco de los sistemas de racionalización medievales —como los principios de *fons justitiae* o *pax et justitia*—, el efecto de saber es algo diferente:

Es el corte, la distribución y la organización de aquello que se da a conocer en la práctica penal; es la posición y la función de los sujetos que pueden conocer, es la forma de conocimiento, de indicación, de revelación, de manifestación que se pone en juego. Analizar los efectos de saber de la práctica penal, es estudiar esta práctica como escena en la que se nombra una verdad.⁴²⁸

De este modo, el saber aparece investido por relaciones de poder y, por tanto, ni refleja automáticamente las condiciones de producción ni puede darse en un espacio prístino, libre de luchas.

Además, esa concepción tradicional de la ideología que nuestro autor identifica con el marxismo implica la existencia de un campo paralelo al de la falsa conciencia que debe ser el

⁴²⁶ En una entrevista de 1976, Foucault identifica con total claridad estos tres ejes que ya habían aparecido en sus reflexiones acerca de la ideología en los primeros años setenta. cf. Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., pp. 384-385 [1976].

⁴²⁷ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 500 [1973].

⁴²⁸ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 198 [1971-1972].

de la verdad. Así emerge la oposición ciencia/ideología que se asocia entre otros a Althusser y que Foucault va a problematizar. Aunque en «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», como ya se ha mencionado, la separación entre ciencia e ideología aparezca de un modo menos evidente, solo cuatro años antes Althusser había señalado la existencia de una distinción crucial «entre la ciencia por una parte y la ideología por otra» y había definido esta última como «un sistema orientado y falseado, un sistema regido por una falsa concepción del mundo, o del dominio de los objetos considerados».⁴²⁹

Foucault no aceptará tal partición porque entiende que no hay ciencia que quede fuera de las relaciones de poder y enuncie una verdad incólume. Así, la clave de su análisis consiste en reemplazar el par ciencia-ideología⁴³⁰ por el de saber-poder, introduciendo una perspectiva nietzscheana en el cuestionamiento de las relaciones entre poder y verdad. El resumen del curso publicado en el Anuario del Collège de France lo expone de un modo transparente:

Las relaciones de poder (con las luchas que las atraviesan y las instituciones que las mantienen) no sólo cumplen el rol, en relación al saber, de facilitarlo u obstaculizarlo; [...] poder y saber no están ligados uno al otro por el mero juego de los intereses o las ideologías [...]. Ningún saber se forma sin un sistema de comunicación, de registro, de acumulación, de desplazamiento que es en sí mismo una forma de poder y que está ligado en su existencia y su funcionamiento a otras formas de poder. Ningún poder, por el contrario, se ejerce sin la extracción, la apropiación, la distribución o la retención de un saber. Desde esta perspectiva, no existe el conocimiento por un lado y la sociedad por otro, o la ciencia y el Estado, sino las formas fundamentales del «poder-saber».⁴³¹

Las condiciones políticas y económicas, de este modo, se reintegran en los mecanismos a través de los cuales se forman los sujetos de conocimiento y, por tanto, las relaciones de verdad.⁴³² Así, mediante este movimiento, Foucault renuncia también a comprender las transformaciones epistémicas como el resultado de una especie de agenciamiento o progreso que nos permita acceder a una verdad oculta que «espera ser revelada».⁴³³ No existe verdad fuera del poder, ni poder que pueda ejercerse fuera de la verdad; esta es la conclusión foucaultiana de la crítica a la ideología.

Por último, el de Poitiers encuentra en la noción de ideología otro problema cardinal: su vinculación con la idea de un sujeto soberano de conocimiento. En su reconstrucción de los

⁴²⁹ Althusser. «Práctica teórica y lucha ideológica». En: Althusser. *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI, 2008, p. 49.

⁴³⁰ Ya en *La arqueología del saber* había analizado, aunque no desde estas coordenadas la cuestión. cf. Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., pp. 104-107. Por otra parte, Étienne Balibar señala que ese único momento en el que Foucault aborda la relación ciencia-ideología en el marco de un «equilibrio inestable» está determinado por la lectura althusseriana de Marx como un «teórico de la articulación de las prácticas entre las cuales figurarían también las “prácticas discursivas”». Balibar. «Foucault y Marx. La postura del nominalismo». Ed. cit., pp. 56-57.

⁴³¹ Foucault. «Résumé du cours [Théories et institutions pénales]». En: Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015, p. 231 [1971-1972].

⁴³² cf. Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 500 [1973].

⁴³³ Foucault. «De la naturaleza humana: justicia contra poder». Ed. cit., p. 401 [1971].

análisis marxistas, la ideología aparece como «una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento se ve empañada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por las relaciones sociales o por las formas políticas que se imponen desde el exterior al sujeto de conocimiento».⁴³⁴ Según el análisis foucaultiano, a pesar de los esfuerzos de Althusser por desmentirlo, el esquema de la ideología exigiría una figura como el sujeto soberano de conocimiento; que estaría dado de antemano y que permanecería «idéntico a sí mismo, salvo en relación con las ideologías consideradas errores».⁴³⁵

Como podemos deducir de todo lo expuesto hasta el momento, Foucault pretende invertir ese esquema mostrando que el sujeto de conocimiento no es fundante sino fundado, es decir, que emerge de las prácticas sociales mismas y no puede hallarse ni fuera de la verdad ni fuera del poder. Esta es la base de la «crítica radical del sujeto humano por la historia» que nuestro autor propone y que se enmarca el proyecto de una «historia política del conocimiento, de los hechos de conocimiento y del sujeto de conocimiento».⁴³⁶

Estas críticas hacia la concepción marxista del Estado, la partición entre infraestructura y superestructura y la ideología dibujan los contornos del análisis de las relaciones entre saber, poder y desposesión que se continuará desarrollando a lo largo de estos años. Tres ejes que se anudan permanentemente en este Foucault de los primeros años setenta y que en los tres cursos iniciales en el Collège de France se declinan enfatizando en cada ocasión uno de los polos: en *Lecciones sobre la voluntad de saber* es la cuestión del saber y la verdad, en *Théories et institutions pénales* la del poder y finalmente en *La sociedad punitiva* será la desposesión. Tres vértices a través de los cuales, además, podemos reconstruir una trayectoria que permite comprender sus grandes obras posteriores, y especialmente *Vigilar y castigar*, desde una nueva perspectiva que plantea una forma de crítica posmarxista que, en consonancia con el espacio abierto por el 68, se dirige «no sólo en contra del capitalismo sino también todas las formas no democráticas de organización social».⁴³⁷

⁴³⁴ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 500 [1973].

⁴³⁵ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 500 [1973].

⁴³⁶ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., pp. 489 y 498 [1973].

⁴³⁷ Poster. *Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus Modo de información*. Ed. cit., p. 22.

4. Capitalismo y disciplina: la crítica foucaultiana de la separación

Desde el momento en que se lucha contra la explotación, el proletariado no sólo guía la lucha, sino que define además los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse con el proletariado es unirse a él en sus posiciones, su ideología, es retomar los motivos de su combate, es fundirse con él. Pero si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentren, y a partir de su propia actividad (o pasividad). Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente los enclaves y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Entran en este proceso como aliados del proletariado ya que, si el poder se ejerce tal y como se ejerce, es sin duda para mantener la explotación capitalista. Sirven realmente a la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos.

Michel Foucault, «Los intelectuales y el poder»

En la noche del 16 de mayo de 1968, un grupo de estudiantes se dirige a la fábrica Renault-Billancourt en las afueras de París para mostrar su apoyo a los huelguistas que han ocupado las instalaciones. Encabeza el cortejo una pancarta en la que se puede leer el lema atribuido a Stalin «los obreros tomarán de las frágiles manos de los estudiantes la bandera de la lucha contra el régimen antipopular». Al llegar a la fábrica los trabajadores agradecen su apoyo a los estudiantes, pero las puertas no se abren —según los propios trabajadores, por miedo a que la dirección pudiera llamar a la policía—. El grupo de jóvenes vuelve entonces a la Sorbona entonando *La Internacional*.⁴³⁸

Más allá de la impresión que genere en la actualidad el obstinado intento de los estudiantes del 68 francés por fundirse en la lucha fabril, esta escena a las puertas de Billancourt refleja un estado de ánimo —que también será fuente de desencanto— fundamental para entender la particularidad de la izquierda de la época: la aspiración de que la clase obrera aglutinara a su alrededor las nuevas luchas sociales que comenzaban a surgir en espacios diferentes a la fábrica. Foucault no fue ajeno a ese anhelo y, aunque desde una posición propia —crítica con algunos extremos del análisis de clase—, también se preocupó por las relaciones entre las luchas en el mundo del trabajo y las que aparecían en otros ámbitos. Estos problemas encuentran un reflejo directo en las investigaciones alrededor del poder disciplinario y especialmente en el curso que dicta en 1973 en el Collège de France.

Este resulta crucial en su trayectoria porque, por un lado, constituye un avance definitivo en el desarrollo del método que había venido forjando desde el inicio de la década —de hecho, el propio curso da cuenta del paso del momento arqueológico al genealógico— y, por otro, presenta buena parte del aparato conceptual e historiográfico que desplegará en *Vigilar y castigar*. Como recuerda Bernard Harcourt —recogiendo las declaraciones de Daniel Defert—,⁴³⁹ Foucault escribía sus libros en tres fases: en la primera plasmaba sus intuiciones generales respecto a una cuestión antes de investigar en el archivo, en la segunda transcribía en bruto su trabajo de archivo, y en la tercera escribía el texto definitivo descartando los borradores previos. Atendiendo a este esquema, no resulta descabellado pensar que *La sociedad punitiva* se situaría entre la segunda y la tercera etapa de escritura de la historia del poder disciplinario que se desarrolla en *Vigilar y castigar*.

Además, como ha apuntado Stuart Elden, las lecciones de 1973 continúan y de algún modo concluyen el tríptico de los primeros cursos en el Collège de France centrados en el análisis de los dispositivos de saber-poder.⁴⁴⁰ Así, en *La sociedad punitiva* Foucault trazará una genealogía del poder disciplinario que lo llevará a estudiar el nacimiento del capitalismo en permanente diálogo con tres autores: Weber, Marx y Nietzsche. Desde este triple acercamiento problematizará algunas de las conclusiones de *Théories et institutions pénales*

⁴³⁸ cf. Astarian. *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Ed. cit., p. 86.

⁴³⁹ cf. Harcourt. «Situación del curso». En: Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 349.

⁴⁴⁰ cf. Elden. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitiva*». *Historical Materialism*, vol. 23, n° 4, 2015, p. 165.

introduciendo en el seno mismo de su análisis de las transformaciones jurídicas y las relaciones de poder la dimensión económica, es decir, la lucha de clases.

En lo que respecta a su lectura política, entre las muchas capas que presenta el curso de 1973 podemos encontrar un gesto genuinamente foucaultiano: el intento de situar al mismo nivel —a través del reconocimiento de su estatus político— la lucha obrera y los nuevos movimientos políticos y sociales que están surgiendo en la época. De este modo, la genealogía de la disciplina tiene como corolario la reivindicación de unas «disidencias morales» que lejos de subordinarse a la supuesta centralidad del conflicto entre capital y trabajo, reclaman su lugar propio en el corazón de las luchas contra el capitalismo. Foucault se hace eco, así, de la aparición de toda una serie de movimientos en la Francia de la época: el ya conocido de los presos, pero también el feminismo de la segunda ola o los movimientos por los derechos de los homosexuales o contra el racismo.

A pesar de que esta reivindicación va acompañada de una crítica implacable a determinada izquierda de la época, en 1973 nos encontramos con el Foucault más próximo a marxismo, como muestra la mencionada referencia a la lucha de clases como motor central de las transformaciones jurídicas y punitivas en los siglos XVIII y XIX. Una apropiación que, en todo caso, tiene también un sello propio ya que trata de despojar ese esquema de los matices hegelianos de la dialéctica introduciendo la historia en un marco bélico inspirado por Nietzsche. Desde esta perspectiva, entendemos que, si en algún momento nuestro autor se acercó a eso que él mismo identificó como un «comunismo nietzscheano», es en este curso.

Este encuentro del modelo de la guerra con el análisis de un poder que se entiende como resultado de un enfrentamiento entre clases descubre otra de las grandes preocupaciones políticas de Foucault en este momento. Esta, que podría quedar resumida en la fórmula debordiana de la «crítica de la separación»,⁴⁴¹ tiene que ver con su experiencia en el GIP y con la dificultad para comunicar el mundo obrero y el de los excluidos. El curso de 1973 se puede entender, desde esta perspectiva, como una genealogía de esas particiones que se han introducido en el seno de las clases populares con el objetivo de «oponer, unos contra otros, a los plebeyos proletarizados y los plebeyos no proletarizados».⁴⁴² Así, la reconstrucción histórica propuesta por Foucault pretende mostrar que tales separaciones en el campo de lo popular resultan artificiales y cumplen una función política precisa. Partiendo de tales consideraciones, la reivindicación de las «disidencias morales» que encontramos en *La sociedad punitiva* apunta directamente a uno de los objetivos que se había propuesto en el GIP: tender puentes entre esos dos estratos de las clases desfavorecidas, el pueblo trabajador y la plebe.

Tal preocupación, como vemos fundamentalmente política, surge de la constatación del aislamiento de los presos y sus luchas y parte de una comprensión social de sus biografías que trata de servir también como anclaje crítico ante las formas de saber asociadas al discurso de la psicología, la psiquiatría, la sociología y la criminología. En este sentido, para Foucault

⁴⁴¹ Debord. *La sociedad del espectáculo*. Ed. cit., pp. 37 y ss.

⁴⁴² Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., p. 61 [1972].

es necesario romper con las dinámicas individualizadoras propias de estos saberes, para poder recuperar el significado político del delito.⁴⁴³ Una dimensión del conflicto social a la que, justamente por el corte entre el delincuente y el proletario, el movimiento obrero histórico no había podido atender convenientemente.⁴⁴⁴ Así, uno de los objetivos de esta genealogía de la disciplina consiste en mostrar cómo la prisión constituye «un lugar político, es decir, un lugar donde nacen y se manifiestan las fuerzas, un lugar donde se forma la historia, y de donde surge el tiempo».⁴⁴⁵

4.1. De la penalidad a la disciplina

4.1.1. La prisión y el poder

Como ya se ha mencionado, *La sociedad punitiva* continúa el trabajo desarrollado en el anterior curso en el Collège: se trata, de nuevo, de descubrir qué mecanismos de poder y saber recubren la institución y la práctica jurídica. El análisis de la prisión, entonces, no atenderá a su dimensión arquitectónica sino social, de modo que el encierro aparece como modelo de un poder que se extiende por el espesor de nuestras sociedades. Esta perspectiva viene demandada por el desplazamiento del objeto de análisis, ya que ahora en lugar de las revueltas campesinas del siglo XVII, se pone el foco sobre el nacimiento del capitalismo entre los siglos XVIII y XIX y su vínculo con la extensión del encierro.

Atendiendo a este desplazamiento, en el curso de 1973 Michel Foucault va a delimitar con claridad por primera vez los contornos de lo que más tarde él mismo denominará «analítica del poder». Esta surge del rechazo de algunos lugares comunes asumidos por la izquierda de la época —perspectiva que constituye uno de los *topos* foucaultianos por excelencia—⁴⁴⁶ y, en 1973, especialmente de la tesis de que el poder funciona esencialmente como un mecanismo represivo.⁴⁴⁷ Desde esta perspectiva, la exclusión aparece como un efecto de conjunto, consecuencia de toda una serie de luchas y operaciones específicas de las que aquella noción aislada no puede dar cuenta. Así, la crítica a la exclusión —que también es una crítica a las nociones de límite y transgresión que Foucault había empleado desde los años cincuenta— se convierte en «el objeto lateral y permanente de este curso».⁴⁴⁸ Esta

⁴⁴³ cf. Foucault. «Préface». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 398 [1973].

⁴⁴⁴ Como analizaremos posteriormente con más detalle, Foucault aclara que el anarquismo, frente al rechazo de otras facciones del movimiento obrero, sí ha reivindicado esta dimensión política de la delincuencia. cf. Foucault. «Préface». Ed. cit., p. 399 [1973].

⁴⁴⁵ Foucault. «La force de fuir». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 401 [1973].

⁴⁴⁶ Pablo López Álvarez apunta en esta misma dirección cuando recuerda la comodidad de Foucault al situarse como «crítico de los críticos». López Álvarez. «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros». En: Castro y Salinas (eds.). *La Actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016, p. 235

⁴⁴⁷ Recordemos que una de las principales conclusiones del curso de 1972 había sido que, mientras que el sistema penal medieval era extractivo, «el nuestro tiene sus efectos principales al nivel de la exclusión de los individuos». Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 138 [1971-1972].

⁴⁴⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 21 [1973].

preocupación, que anticipa el rechazo de la noción de «represión» que se hará explícito en *La voluntad de saber*, se puede rastrear ya en buena parte de sus intervenciones de la época, como muestra esta entrevista de 1972 tras su visita a la prisión estadounidense de Attica:

La sociología tradicional, es decir, la sociología de tipo durkheimiano, plantea el problema de la manera siguiente: ¿cómo puede la sociedad generar una cohesión entre los individuos? ¿Cuál es la forma de relación, de comunicación simbólica o afectiva que se establece entre ellos? ¿Cuál es el sistema de organización que permite a la sociedad constituir una totalidad? Por mi parte, me interesé en cierto modo en el problema inverso o, si lo prefiere, la respuesta inversa: ¿a través de qué sistema de exclusión, por la eliminación de qué, la creación de qué división, a través de qué juego de negación y de rechazo, puede la sociedad comenzar a funcionar? Pero ahora formulo el problema en los términos contrarios: la prisión es una organización demasiado compleja para reducirla a funciones puramente negativas de exclusión; su costo, su importancia, el cuidado con que se la administra, las justificaciones con que se la intenta adornar, parecen indicar que tiene funciones positivas. El problema consiste entonces en descubrir qué papel asigna la sociedad capitalista a su sistema penal, qué meta se busca, qué efectos producen todos esos procedimientos de castigo y exclusión. Qué lugar ocupan estos en el proceso económico, que importancia tienen en el ejercicio y el mantenimiento del poder; qué papel cumplen en el conflicto entre las clases.⁴⁴⁹

Esta intervención es importante porque refleja el momento preciso en el que Foucault está transitando de un análisis represivo del poder a otro que lo aborda en su dimensión productiva. Según la caracterización que presenta en 1973, se habrían desarrollado cuatro grandes estrategias punitivas a lo largo de la historia: la exclusión, la indemnización, el marcaje del cuerpo y el encierro.⁴⁵⁰ La hipótesis de Foucault es que nuestra sociedad está esencialmente definida por la estrategia del encierro, de modo que el objetivo del curso consiste en descifrar qué sistema de poder general —tecnología— hace emerger la prisión —técnica— como mecanismo central de su organización punitiva.⁴⁵¹ Ese es el camino que describe Foucault en 1973: de la penalidad al poder, o lo que es lo mismo, de la prisión a la disciplina. Se trata, como señala Frédéric Gros, de «considerar la prisión como un revelador de estrategias [de poder] más que como el simple efecto institucional de un gesto político y masivo (eliminar la protesta, desterrar a la plebe sediciosa)».⁴⁵² *La sociedad punitiva* se sitúa, por tanto, en continuidad, pero también establece cierta ruptura respecto de sus investigaciones inmediatamente anteriores.

⁴⁴⁹ Foucault. «Acerca de la cárcel de Attica». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 183-184 [1972].

⁴⁵⁰ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., pp. 22-24 [1973].

⁴⁵¹ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 263 [1973].

⁴⁵² Gros. «Foucault et “la société punitive”». *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, vol. 135, n°4, 2010, pp. 6-7.

4.1.2. La guerra civil

Esta forma de analizar el poder en su dimensión productiva lleva a Foucault a plantear que el modelo a partir del cual hay que pensar las transformaciones históricas, el fondo sobre el que se desarrolla el cambio social, es el de la «guerra civil». Esta noción resulta fundamental para la izquierda post-68 —especialmente para el maoísmo—, toda vez que ciertos sectores de esta conciben la creciente represión del Estado francés como muestra de un impulso totalitario que llevaría inexorablemente al enfrentamiento entre los nuevos fascismos y la nueva Resistencia. A pesar de esto, la expresión no remite —como ya se ha señalado, ni siquiera en el entorno de la *Gauche Prolétarienne*— a una llamada a la acción armada, sino a un análisis de la realidad social en términos de un conflicto permanente y abierto. Foucault no se encuentra, en este sentido, alejado del uso izquierdista de la expresión cuando define la guerra civil como «la matriz de todas las estrategias del poder y, por consiguiente, también la matriz de todas las luchas acerca del poder y contra él».⁴⁵³

En una carta a Daniel Defert fechada en diciembre de 1972 podemos encontrar una primera referencia a esta declinación del concepto de «guerra civil». En ella Foucault asegura que está comenzando a analizar las relaciones de poder a partir de «la más desacreditada de las guerras: ni Hobbes, ni Clausewitz, ni la lucha de clases; la guerra civil».⁴⁵⁴ Desarrollando esta intuición, Foucault se distancia en primer lugar de la definición hobbesiana del conflicto civil como una guerra de todos contra todos cuyo límite se encontraría en la imposición del poder de una parte de la sociedad sobre la otra. Tal perspectiva introduce una distinción radical que nuestro autor no puede admitir entre el orden civil y el conflicto. Esto nos lleva a Clausewitz y a su definición de la guerra como continuación de la política por otros medios, máxima que nuestro autor invertirá al plantear que en realidad es la política la que continúa la guerra por otros medios. De este modo, el análisis foucaultiano partirá de la consideración de que el poder cotidiano es expresión de una guerra civil permanente.⁴⁵⁵ El cuestionamiento del modelo hobbesiano, la inversión de Clausewitz y, en general, la reivindicación foucaultiana de la guerra como modelo de inteligibilidad de las relaciones sociales funciona, como ha señalado Pablo López Álvarez, como «una *restitución* de lo olvidado por la ciencia política moderna».⁴⁵⁶

Frente a estas definiciones, Foucault tematiza la guerra civil como un enfrentamiento colectivo y no individual —no una guerra de todos contra todos—. Pero, a diferencia de la interpretación marxista tradicional, señalará que esas colectividades no son anteriores a la lucha, sino que aparecen a través de ella, de modo que esta se concibe como un «operador de subjetivación política».⁴⁵⁷ En este sentido, la relación entre la guerra civil y la lucha de

⁴⁵³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 21 [1973].

⁴⁵⁴ Defert. «Chronologie». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: I 1954-1969*. París: Gallimard, 1994, p. 42.

⁴⁵⁵ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 50 [1973].

⁴⁵⁶ López Álvarez. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». En: Sánchez Durá (ed.). *La Guerra*. Valencia: Pre-Textos, 2006, p. 170.

⁴⁵⁷ Blengino. *El pensamiento político de Michel Foucault: cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Madrid: Escolar y Mayo, 2018, p. 31.

clases —que define el tercer modelo que Foucault rechaza— es compleja, porque a la vez que el francés niega la preexistencia de esas clases que estarían irremediabilmente condenadas al enfrentamiento —como se plantea, por ejemplo, en el *Manifiesto*—,⁴⁵⁸ se encuentra muy próximo a la definición que ofrece E. P. Thompson cuando concibe la clase social como un fenómeno histórico cuya emergencia depende de la propia lucha de clases.⁴⁵⁹

Esta reivindicación de la batalla como modulador del análisis de las relaciones de poder y escenario en el que se desarrolla la historia de las sociedades constituye el fundamento de lo que posteriormente se conocerá como «hipótesis Nietzsche». Un punto de partida metodológico según el cual el poder instituido no suspende la guerra civil, sino que la reactiva permanentemente a través de alianzas, apropiaciones y exclusiones constituyendo un campo social en el que ninguna victoria es definitiva.

Partiendo de tal hipótesis, Foucault entiende que entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX la transformación de las relaciones de poder se debe situar en el contexto de una guerra permanente, pero no «la guerra de todos contra todos, sino la de los ricos contra los pobres, los propietarios contra quienes no poseen nada, los patrones contra los proletarios».⁴⁶⁰ Una guerra civil que toma, por tanto, la forma de un combate entre clases.

De entre las múltiples aristas que este presenta, Foucault rescata un elemento que será esencial para comprender qué tipo de poder está surgiendo: el papel de los sistemas judicial y punitivo. Así, desde esta perspectiva bélica, la ley aparece como un instrumento de poder de una clase sobre otra y no como el fruto de un pacto que pondría fin al conflicto. Pero lo que interesa a nuestro autor no es tanto la transformación del derecho, sino el surgimiento a su alrededor de toda una serie de instituciones atravesadas por el principio de la «vigilancia universal y constante».⁴⁶¹ Su atención se centrará, consecuentemente, en la emergencia del encierro en el seno de ciertas instituciones —que no son solo carcelarias, ni tan siquiera todas ellas «cerradas»— como una forma social extendida y su acoplamiento en el interior del sistema punitivo.

Continuando y a la vez desplazando la genealogía trazada en *Théories et institutions pénales*, encuentra que en el siglo XVIII emerge una nueva figura que será fundamental para comprender la historia de las tecnologías de poder contemporáneas: el criminal como enemigo social. En este contexto, el crimen ya no se entiende como una afrenta al poder del

⁴⁵⁸ En el escrito de 1848 Marx y Engels afirman: «La historia de todas las sociedades hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra: opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron una lucha constante, velada unas veces y otras franca y abierta; lucha que terminó siempre con la transformación revolucionaria de toda la sociedad o el hundimiento de las clases en pugna». Marx y Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Utopías/Nuestra Bandera, 1998, p. 55.

⁴⁵⁹ Esta idea, fundamental para Thompson, se formula ya en las primeras líneas de *La formación de la clase obrera en Inglaterra*: «La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultados de sus experiencias comunes —heredadas o compartidas—, sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos —y habitualmente opuestos— a los suyos». Thompson. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid: Capitán Swing, 2012, p. 27.

⁴⁶⁰ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 40 [1973].

⁴⁶¹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 40 [1973].

monarca, sino como un ataque a la sociedad misma, «un gesto mediante el cual el individuo, rompiendo el pacto social que lo liga a los otros, va a entrar en guerra con su propia sociedad». ⁴⁶² Esta nueva consideración del criminal forma parte esencial de la reestructuración de toda la lógica punitiva alrededor ya no de la reparación del daño causado sino de la necesidad de proteger a la sociedad —tema sobre el que volverá *in extenso* en 1976, aunque desde otra perspectiva—. A su vez esta transformación converge con la aparición de una institucionalización que va a desarrollar todo un conjunto de técnicas destinadas a la defensa de lo social. La idea del criminal como enemigo público funcionará, entonces, como intercambiador entre esos polos —el discursivo y el institucional—, y su resultado será la emergencia de una «sociología del criminal como patología social». ⁴⁶³

El curso de 1973 se nos presenta, así, como un intento de reconstruir ese proceso que se anuda alrededor de la figura del enemigo social y «mediante el cual la clase en el poder transfiere a la sociedad [...] la función de rechazar al criminal». ⁴⁶⁴ La militancia de Foucault en el GIP encuentra aquí, por tanto, un anclaje fundamental para el desarrollo de la mencionada «crítica de la separación», una de las preocupaciones que las intervenciones de nuestro autor en la época reflejan reiteradamente.

4.1.3. Criminal como enemigo social

Los fisiócratas constituyen el hito fundacional de esta genealogía del criminal como enemigo social. Con ellos, en la segunda mitad del siglo XVIII, aparece por primera vez un análisis de la delincuencia en términos de economía política. La particularidad que detecta Foucault es que su preocupación no gira alrededor de un tipo de infracción que ataque la masa de bienes disponibles, sino el mismo proceso de producción, al negarse a someterse a él. La figura del enemigo público se va a construir, entonces, alrededor de la idea de vagancia que Guillaume François Le Trosne hace aparecer como «matriz general del crimen, que contiene en grado sumo todas las otras formas de delincuencia». ⁴⁶⁵

Desde esta perspectiva, el vagabundo no es concebido como un individuo que carece de sustento y supone una carga para el resto de la sociedad —en tanto que consume, pero no produce—, sino como un miembro de un grupo social peligroso, una contrasociedad salvaje cuyo modo de vida distorsiona el sistema productivo. Como señala Frédéric Gros, este vagabundeo concebido como *ethos* tiene que ver menos con la consideración negativa de la pereza —es decir, con la ley moral— que con el cuestionamiento que implica de los

⁴⁶² Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 50 [1973].

⁴⁶³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 53 [1973].

⁴⁶⁴ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 54 [1973]. Esta separación se consuma a través de un proceso cuyo resultado describe Foucault del siguiente modo: «Se trata de la constitución efectiva de un estado de hostilidad entre los criminales y la totalidad del cuerpo político; la designación de un frente de guerra; toda una empresa de segregación mediante la cual los criminales por un lado y la sociedad por otro van a encontrarse cara a cara». Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 85 [nota ^a viene de la página 84] [1973].

⁴⁶⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 65 [1973].

procesos económicos más elementales.⁴⁶⁶ El criminal será entonces quien se niegue a trabajar. Y en su persecución Foucault descubrirá una nueva utopía: el sueño capitalista de una sociedad volcada completamente a la producción.

[El texto de Le Trosne] propone algo así como un procedimiento utópico: el de una sociedad entregada en su totalidad al trabajo, que tenga el derecho de abatir a primera vista a cualquier persona que se desplace. De hecho, ahí esta, contando en una [especie] de ensoñación furiosa, de anticipación ficticia, lo que por otros medios y con ardides mucho más sutiles hizo el poder actuante en la sociedad capitalista para lograr fijar a su trabajo a todos los que tenían tendencia a moverse. Le Trosne soñó con ese gran encierro en el lugar de trabajo y solo vio de este una suerte de gran masacre en la cual se podría matar a cualquier persona que rechazara fundamentalmente la fijación: una escena de caza feudal pero ya capitalista.⁴⁶⁷

El proyecto de Le Trosne aparece como bisagra entre el viejo régimen feudal y el ascenso de la burguesía, de modo que esta escena de caza del vagabundo funciona indirectamente también como una denuncia del feudalismo en tanto instancia antiproduktiva.⁴⁶⁸ Así, la conclusión de Foucault es que «desde el momento en que la sociedad se define como el sistema de las relaciones de los individuos que hacen posible la producción, permitiendo maximizarla, se dispone de un criterio que autoriza a designar al enemigo de la sociedad: cualquier persona que sea hostil o contraria a la regla de maximización de la producción».⁴⁶⁹

4.2. El nacimiento de la prisión

Sin embargo, Foucault señala que el desarrollo de esta figura del criminal como enemigo de la sociedad no basta para explicar la enorme expansión del sistema punitivo-carcelario en el siglo XIX. Junto a este discurso surge una serie de prácticas relacionadas con la vigilancia permanente y la ortopedia social que determinará también el devenir de la nueva lógica disciplinaria. El gran motor del desarrollo del poder disciplinario será entonces la policía.⁴⁷⁰

Así, Foucault trata de dar cuenta de la emergencia de estos dos elementos en el horizonte social del comienzo del siglo XIX: el discurso penal del criminal como enemigo social y la táctica punitiva del encierro. No obstante, a pesar de su relativa superposición, desde el inicio se percibe una cierta disonancia entre ambos, ya que encontramos simultáneamente «el

⁴⁶⁶ cf. Gros. «Foucault et “la société punitive”». Ed. cit., p. 8.

⁴⁶⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 71 [1973].

⁴⁶⁸ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 72 [1973].

⁴⁶⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 72 [1973].

⁴⁷⁰ Así describe este encuentro entre el discurso del criminal como enemigo social y la práctica de la vigilancia extensiva en una entrevista de 1973: «Se ve aparecer en la segunda mitad del siglo XVIII la idea de que el delincuente es el enemigo de toda la sociedad. Pero esto no basta para explicar los cambios profundos en la práctica real de la penalidad. Lo que me parece más fundamental todavía es ese poner vigilancia a la población plebeya, popular, obrera, campesina. La puesta bajo vigilancia general, continua, por las nuevas formas de poder político. El verdadero problema es la policía». Foucault. «A propósito del encierro penitenciario». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015, pp. 93-94 [1973].

intento constante del sistema penitenciario de escapar a la penetración de lo jurídico y la ley, y el esfuerzo del sistema judicial por controlar ese sistema penitenciario que no es de la misma naturaleza que él». ⁴⁷¹

Este señalamiento de la diferencia entre el discurso penal y la práctica punitiva tiene resonancias políticas directas en 1973. La cuestión de la inoperancia de la ley dentro de la prisión —tema recurrente en la denuncia del GIP— apunta, desde este acercamiento genealógico, a una incompatibilidad profunda entre ambos procesos que convierte a la prisión en una especie de punto ciego del sistema de justicia moderno. Partiendo de estas coordenadas, el gran encierro capitalista revela una dinámica que no responde ni a la reinserción ni a la fría aplicación ley, sino a la batalla y la guerra civil. La cárcel aparece entonces, desde su nacimiento, como un instrumento político: un mecanismo de encuadramiento social de las poblaciones ya sea en la clase obrera, ya sea en sus estratos marginales.

Tal es este grado de desconexión entre discurso y práctica que, tomando como punto de partida la consideración del crimen como un atentado contra la sociedad, los reformadores habían planteado tres posibles modelos de castigo entre los que no está el encierro: ⁴⁷²

- El de la infamia: a través del cual es la propia sociedad la que marca al delincuente sin necesidad de delegar en instancia judicial alguna. ⁴⁷³
- El de la ley del talión: en el que la pena se supone directamente proporcional a la falta —muerte para quien ha asesinado, desposesión para quien ha robado—.
- El de la esclavitud: que ofrece una reparación a la sociedad y permite establecer un cálculo graduado del castigo.

Foucault señala, sin embargo, que mientras la discusión giraba alrededor de esos tres modelos, el monótono sistema carcelario ya los había sustituido «como una institución de hecho, casi sin justificación teórica». ⁴⁷⁴ Esta genealogía es reveladora de las preocupaciones teóricas y políticas de nuestro autor y de su proximidad respecto a ciertos análisis marxistas —especialmente los del propio Marx—. Así, el rasgo distintivo de la prisión, lo que hace que se convierta en el modulador de toda penalidad, es su capacidad para introducir el tiempo como variable única que permite organizar todos los castigos. ⁴⁷⁵ Con este empleo de la variable temporal se sitúa en el seno de las relaciones de poder «una forma muy diferente de

⁴⁷¹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 88 [1973].

⁴⁷² Foucault traza diferentes taxonomías correlativas a esta. Así, en una entrevista de 1972 distingue entre sociedades que encierran, que expulsan y que asesinan. Foucault. «Le grand enfermement». Ed. cit., p. 297 [1972]. En mayo de 1973, en las conferencias dictadas en Río de Janeiro presentará otra variante en la que aparecerán la expulsión, la infamia, el trabajo forzoso y la ley del talión. *cf.* Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., pp. 533-534 [1973]. A pesar de esos matices, lo interesante aquí es que Foucault remarca que, en el horizonte de los reformadores del siglo XVIII, la prisión no aparecía como uno de los mecanismos fundamentales de castigo.

⁴⁷³ *cf.* Foucault relaciona este modelo con el tema de la «justicia popular», que también se había convertido en una cuestión importante en los debates de la izquierda francesa de la época.

⁴⁷⁴ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 535 [1973].

⁴⁷⁵ *cf.* Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 92 [1973].

la que hacía prever la nueva teoría penal, y una forma que no es en modo alguno de orden jurídico o punitivo; la forma salarial».⁴⁷⁶ Si el poder soberano tenía por objetivo el control espacial de las poblaciones, ahora se tratará de gobernar el tiempo, es decir, de convertir tiempo de vida en tiempo productivo. Sin embargo, coherentemente con su rechazo de cualquier esquema determinista, nuestro autor no plantea que la institución punitiva haya introducido en su lógica la forma preexistente del salario, sino que ambas son históricamente gemelas y subsidiarias. De modo que capitalismo y disciplina, un sistema de extracción de valor y otro de organización de la fuerza de trabajo, emergen como dos caras de la misma moneda.

Se cambia el tiempo por el poder. [Y] detrás de la forma-salario, la forma de poder puesta en juego por la sociedad capitalista tiene, en esencia, el objeto de ejercerse sobre el tiempo de los hombres: la organización del tiempo obrero [en] el taller, la distribución y el cálculo de ese tiempo en el salario, el control del esparcimiento y la vida obrera, el ahorro, las jubilaciones, etc. Esta manera en que el poder regimentó el tiempo para estar en condiciones de controlarlo de cabo a rabo hizo posible históricamente y [en términos de] relaciones de poder, la existencia de la forma-salario. Fue menester esa conquista de un poder global sobre el tiempo. Así, lo que nos permite analizar de una sola pieza el régimen punitivo de los delitos y el régimen disciplinario del trabajo es la relación del tiempo de vida con el poder político: la represión del tiempo y por el tiempo es esa suerte de continuidad entre el reloj del taller, el cronómetro de la cadena y el calendario de la prisión.⁴⁷⁷

Forma-salario y forma-prisión comparten la matriz general del control del tiempo como elemento central de las relaciones de poder que están apareciendo entre los siglos XVIII y XIX, algo que, como ha apuntado Stuart Elden, también refleja Marx en su teoría del valor.⁴⁷⁸ Sin embargo esto no explica cómo surge y es aceptada esa tecnología de poder que hace posible la extracción y el control del tiempo. Así Foucault presenta, en la clase del 31 de enero de 1973, el paso de la arqueología a la genealogía —denominada a veces aún «dinástica»—. Este desplazamiento le permite, como señala el editor del curso Bernard E. Harcourt, transitar de un análisis basado en las derivaciones o deducciones arqueológicas —discurso del criminal como enemigo social— a otro abierto a «los efectos productivos de las relaciones poder».⁴⁷⁹

Desde esta perspectiva, Foucault puede atender a la aparición de la prisión como un elemento dentro del campo más amplio de lo penitenciario retomando la idea de ir de las técnicas de poder a las tecnologías. El nudo del argumento pasa, entonces, por la pregunta acerca de las condiciones de aceptabilidad de la prisión como mecanismo penitenciario en contextos sociales, religiosos, económicos y políticos radicalmente diferentes. A partir de esa preocupación se presentan dos genealogías del nacimiento del encierro —la de Inglaterra y

⁴⁷⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 92 [1973].

⁴⁷⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 94 [1973].

⁴⁷⁸ cf. Elden. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitive*». Ed. cit., p. 154.

⁴⁷⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 118 [nota 2] [1973].

la de Francia— desde las que nuestro autor tratará de captar las aristas de ese proceso a través del cual emerge toda una red institucional y parainstitucional que termina extendiendo la lógica de la reclusión a través del espesor de lo social.

4.2.1. La prisión en Inglaterra

En su análisis, Foucault señala que estas prácticas surgen en Inglaterra a través de acoplamiento con las formas de control puestas en marcha por ciertos grupos desde el final del siglo XVII: comunidades religiosas disidentes —fundamentalmente cuáqueros y metodistas—, sociedades para la reforma moral —que estaban solo indirectamente vinculadas a organizaciones religiosas—, grupos paramilitares surgidos para proteger a los notables y la alta burguesía y, por último, instituciones de carácter económico cuyo objetivo era defender las nuevas formas de propiedad.⁴⁸⁰

La proliferación de este tipo de organizaciones refleja, en opinión de Foucault, una profunda transformación social que tiene que ver con dos fenómenos coetáneos: el desplazamiento de buena parte de la población rural hacia las ciudades y el nuevo destino de la riqueza. Tenemos, por tanto, un problema demográfico y una nueva forma de acumulación —a través de la inversión del capital acumulado en maquinaria, talleres y materias primas— que hace que la propiedad quede expuesta a una depredación cotidiana. Con el nacimiento del capitalismo surgen, pues, nuevas necesidades de control, que van a trastocar el modo en que este se desarrolla.

En un primer momento, el impulso moralizador de cuáqueros y metodistas respondió a la necesidad de proteger a sus propias comunidades del poder político y, sobre todo, de su legislación penal, «un instrumento formidable, terrorífico y sanguinario». ⁴⁸¹ Para ello instituyeron toda una serie de mecanismos de vigilancia y asistencia de los miembros de sus comunidades con el doble objetivo de apoyar a quienes no podían subsistir por sí mismos y de controlar que esa circunstancia no se debiera «a la disolución, a la embriaguez, a los vicios». ⁴⁸² Sin embargo a lo largo del siglo XVIII va cambiando la composición de clase de estos grupos convirtiéndose en un instrumento no tanto de autodefensa de las comunidades respecto del poder sino más bien de presión de la nueva clase dominante sobre este. En consecuencia, aquel primitivo control moral se convierte en «un instrumento de poder de la clases ricas sobre las clases pobres, de las clases que explotan sobre las clases explotadas». ⁴⁸³ Este desequilibrio es tal que las leyes —argumenta Foucault— continuarán siendo formuladas desde la universalidad pero en realidad solo se exigirá su cumplimiento a las clases populares. ⁴⁸⁴ Así, nuestro autor detecta dos desplazamientos simultáneos: un proceso de

⁴⁸⁰ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., pp. 131-132 [1973]; «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., pp. 539-540. [1973].

⁴⁸¹ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 540 [1973].

⁴⁸² Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 539 [1973].

⁴⁸³ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 541 [1973].

⁴⁸⁴ Glosando un discurso de 1804 pronunciado por el obispo Watson ante la Sociedad para la supresión del vicio, Foucault concluirá en este sentido: «Las leyes son buenas, son buenas para los pobres. Desgraciadamente,

moralización del sistema penal y una estatización de esa moralidad penal. El encuentro de ambos hace posible la conversión del Estado en instrumento de moralización de las clases bajas que resulta «absolutamente indispensable desde el momento en que se tiene una organización económica de tipo industrial».⁴⁸⁵ La genealogía de la penalidad se vincula, de este modo, con los análisis de Marx acerca de la producción y de Weber sobre el espíritu del capitalismo.

Foucault compartirá con Marx una conclusión fundamental: el proceso a través del cual emerge el capitalismo no está regido por el derecho o el pacto social, sino por la violencia. Así, el pensador alemán asegura que, frente al discurso de la economía política que pretendía que «las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el “trabajo”»,⁴⁸⁶ el nacimiento del nuevo modo de producción remite a una cruzada de expropiación cuyo recuerdo «ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego».⁴⁸⁷ La violencia y, más allá de esta, la coacción cotidiana se convierte de esta manera en un mecanismo central en la reproducción del modo de producción. Marx intuye, así, incluso el peso del hábito y la moral en el sostenimiento de las relaciones económicas:

No basta con que las condiciones de trabajo cristalicen en uno de los polos como capital y en el polo contrario como hombres que no tienen nada que vender más que su fuerza de trabajo. Ni basta tampoco con obligar a éstos a venderse voluntariamente. En el transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales.⁴⁸⁸

Sin embargo, de la mano de Nietzsche, Foucault cuestionará algunos de los elementos centrales del esquema marxista e introducirá la variable del azar y la batalla en su reconstrucción de la historia del capitalismo. Así, frente al esquema dialéctico de la lucha de clases —tras el que Foucault siempre encuentra a Hegel—,⁴⁸⁹ el francés presenta una multiplicidad de instituciones, prácticas, discursos y normas que toman cuerpo en una lógica de conjunto variable y reversible que no responde a un modelo binario.

Además de esto, el modo en que Foucault concibe el papel de la moral en el nacimiento del capitalismo fundamenta la crítica política a un marxismo que entiende que toda lucha

los pobres transgreden las leyes, algo que es verdaderamente detestable. Los ricos también lo hacen pero, sin embargo, esto no tiene ninguna importancia pues las leyes no se hicieron para ellos». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., pp. 541-542 [1973].

⁴⁸⁵ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 27 [1976].

⁴⁸⁶ Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. Ed. cit., p. 607.

⁴⁸⁷ Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. Ed. cit., p. 609.

⁴⁸⁸ Marx. *El capital: crítica de la economía política*. Vol. I. Ed. cit., p. 627.

⁴⁸⁹ En un debate informal con estudiantes de Los Ángeles en 1975 dirá: «Si repito constantemente que existen procesos como la lucha, el combate, los mecanismos antagónicos, es porque estos procesos se encuentran en la realidad y no son procesos dialécticos. Nietzsche ha hablado mucho de estos problemas; incluso diría que ha hablado más a menudo que Hegel. Pero ha descrito estos antagonismos sin referencia alguna con relaciones dialécticas». Foucault. «Diálogo sobre el poder». Ed. cit., p. 745 [1975].

social es subsidiaria de la lucha de clases.⁴⁹⁰ Así, la reivindicación del papel de los movimientos de «disidencia moral» de los setenta —movimientos políticos no centrados en la cuestión económica— y de instancias como el Sindicato de la Magistratura⁴⁹¹ da idea de que, de nuevo, Foucault mira al pasado para descifrar y situarse en el presente. Según este análisis, la tarea que tales grupos tienen ante sí consiste en romper el nudo que ata moralidad, desposesión y control: «desanudar lo que sirvió al modo de producción capitalista para organizarse como sistema de poder».⁴⁹² Consecuentemente, estas luchas apuntan al corazón mismo de la dominación capitalista y no pueden ser consideradas secundarias respecto a las que se libran alrededor de la contradicción entre capital y trabajo. El argumento desplegado en el curso de 1973 puede leerse, en esta clave, como un intento de superar la dicotomía entre redistribución y reconocimiento en el momento en que se introduce en el seno de los movimientos políticos radicales.

De este modo, se plantea una reinscripción de la moral en el núcleo mismo de las relaciones de poder que lo aleja de algunas consideraciones marxistas, pero a su vez lo acerca a toda una corriente que, desde Gramsci, ha tratado de pensar el juego entre infraestructura y superestructura más allá del mecanicismo. El proyecto de una genealogía de la moral —el propio Foucault dirá que este podría ser el título de todo su trabajo—⁴⁹³ se encuentra aquí con la necesidad de atender a las relaciones de producción como otro eje esencial a través del que se anudan y se ven transformadas las relaciones de poder.

Bajo este planteamiento, por último, subyace también una nueva crítica a Althusser y a su noción de ideología. Así, Foucault señala que «para que un aparato de Estado represivo pueda funcionar con eficacia, es preciso que sea tolerado»,⁴⁹⁴ pero no sitúa esa tolerancia en el marco de la «falsa conciencia» sino de la moral, es decir, de un conjunto de discursos y

⁴⁹⁰ Reflexionando acerca de las huellas discursivas y extradiscursivas sobre las que construir la genealogía del capitalismo, en la mesa redonda posterior a sus conferencias de 1973 en Río de Janeiro, Foucault hará explícita su deuda —y también su distancia— con el planteamiento de Weber: «Si queremos estudiar la instauración y los efectos de la explotación capitalista, ¿a qué materiales tendríamos que recurrir? ¿Dónde se pone de manifiesto esta explotación? En los discursos, entendidos en sentido amplio, es decir, en los libros de contabilidad, en las tasas salariales, en las aduanas. [...] Pero no existe un único universo del discurso en el interior del cual nos situaríamos para, a continuación, estudiarlo. Podríamos, por ejemplo, estudiar el discurso moral que el capitalismo, o sus representantes, el poder capitalista, elaboraron para explicar que la salvación equivalía a trabajar sin exigir nunca el menor incremento del salario. Esta “ética del trabajo” constituyó un tipo de discurso extraordinariamente importante desde finales del siglo XVIII hasta finales del siglo XIX. Es el discurso moral con el que nos encontramos en los catecismos católicos, en las guías espirituales protestantes, en los libros escolares, en los periódicos, etc. Podemos, pues, retomar este corpus, este discurso moral capitalista y, mediante el análisis, mostrar cuál era su finalidad estratégica, planteando así la relación que existe entre este discurso y la propia práctica de la explotación capitalista. Y a partir de este momento la explotación capitalista nos servirá como elemento extradiscursivo para estudiar la estrategia de estos discursos morales». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., pp. 575-576 [1973].

⁴⁹¹ El Sindicato de la Magistratura es una organización de jueces surgida al calor de las protestas de 1968. Según Foucault estaba introduciendo en los setenta una práctica disfuncional al sistema judicial «al suprimir la codificación criminológica y aplicar la ley en su universalidad, su inevitabilidad, es decir, al hacer funcionar el sistema penal al modo de Beccaria, sin esa especie de correlativo-correctivo que son la moralización y la criminología». Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 139 [1973].

⁴⁹² Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 140 [1973].

⁴⁹³ cf. Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 610 [1975].

⁴⁹⁴ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 154 [1973].

prácticas que da coherencia y marca las condiciones de aceptabilidad de un determinado desarrollo de las relaciones de poder.

Volviendo a la génesis de la prisión en Inglaterra, el de Poitiers destaca que aquel sistema penal caracterizado en un primer momento por la ley y la prohibición comienza a verse acompañado por un entramado paralelo de coacciones cotidianas que escapan a su control. Tales coacciones ya no remiten a aquel juego de la ley y la prohibición, sino que recaen, como hemos visto, sobre los hábitos y las costumbres, de modo que su efecto no consiste tanto en sancionar una infracción como en actuar positivamente sobre los individuos, es decir, transformarlos. Lo que esta hibridación de moral y control genera, entonces, no es tanto un tipo específico de sanción penal sino «algo mucho más positivo y más continuo. Se trata de enseñar, de inculcar conductas».⁴⁹⁵ Esta dimensión *coercitiva* permite conectar moralidad y pena y su objetivo ya no se cifra en perseguir la infracción sino en corregir a los individuos. Cuando estas formas de coerción se encuentran con su límite y requieren una «pedagogía del castigo»⁴⁹⁶ aparece lo *penitenciario*, la prisión.

Así Foucault puede ensayar una primera respuesta a la pregunta planteada al comienzo del curso acerca del sistema general de poder en el que aparece la prisión y las condiciones de su aceptación. Atendiendo a esta genealogía, tales condiciones remitirían a lo coercitivo: «si la prisión, con sus particularidades geográficas y religiosas, pudo insertarse en el sistema penal, fue porque, en el establecimiento de sus formas propias de poder político, el capitalismo utilizó la coerción».⁴⁹⁷ La cuestión metodológica resulta aquí de nuevo fundamental: por un lado, la arqueología del discurso permite dar cuenta del conjunto penal —prohibición, sanción, ley— que se desarrolla alrededor del Estado y, por otro, la genealogía del poder hace lo propio respecto al conjunto punitivo —sistema penitenciario— que surge para perpetuar las relaciones sociales generadas por el nuevo modo de producción.⁴⁹⁸ La combinación de ambas perspectivas permite a nuestro autor esbozar los contornos de esa tecnología de poder que caracterizará como disciplinaria.

4.2.2. La prisión en Francia

La genealogía de la prisión en Francia va a describir una historia diferente pero paralela a la del sistema punitivo inglés. Así, frente a la necesidad de defenderse del poder que acuciaba a cuáqueros y metodistas, el problema que se plantea en Francia a final del siglo XVII, como ya se había señalado en el curso de 1971-1972, es la elevada carga política y económica que el aparato represivo —fundamentalmente militar— suponía tanto para el Estado como para las poblaciones que lo acogían. Ante tal circunstancia, la prisión aparece como una solución menos costosa y políticamente más aceptable ya que permite «capturar por anticipado a los elementos de la población que amenazaban ser peligrosos».⁴⁹⁹

⁴⁹⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 133 [1973].

⁴⁹⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 138 [1973].

⁴⁹⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 139 [1973].

⁴⁹⁸ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 139 [1973].

⁴⁹⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 153 [1973].

Sin embargo, para que un «aparato de Estado represivo» como el carcelario pudiera funcionar, fue necesario que el poder monárquico francés experimentara ciertas transformaciones. De este modo, se produce una relativa y controlada derivación del poder central hacia ciertos individuos que, aun sin pertenecer a la clase dominante, van a funcionar como sus relevos locales. Así, la clase en el poder no veía amenazada su posición, pero podía «disimular» el aparato de Estado a través del cual ejercía su dominio.⁵⁰⁰ Esta reflexión resulta interesante porque nos ayuda a problematizar cierta imagen simplificada del análisis foucaultiano de las disciplinas, según la cual estas no serían más que una forma brutal y unidireccional de ejercicio de la autoridad. Muy al contrario, la genealogía del poder disciplinario trata, como vemos, de analizar el modo en que este puede generar consentimiento más allá del binomio represión-ideología.

Uno de los mecanismos esenciales sobre los que se apoya este incipiente aparato paraestatal son las *lettres de cachet*.⁵⁰¹ Estas cartas del rey contribuyen decisivamente a extender la autoridad monárquica por la sociedad permitiendo a los individuos y las comunidades mantener cierto orden interior al regular «la moralidad cotidiana de la vida social». ⁵⁰² Las *lettres de cachet* respondieron en un principio a denuncias relacionadas con el desorden, la violencia, la brujería e incluso los conflictos laborales creando una instancia de poder desde abajo que permitía «tomar el control de todo lo que el sistema penal tradicional deja escapar». ⁵⁰³

La consecuencia inmediata y no prevista de la implantación de este mecanismo social de control es la extensión del encierro como castigo penal habitual ya que ocho de cada diez peticiones de intervención real solicitan esa medida.⁵⁰⁴ Aunque el encierro aún no responde a las características asociadas a la disciplina, podemos encontrar en él algunos de sus rasgos fundamentales, especialmente en tanto que ya no remite al ejemplo —como hacía el castigo público— sino a la corrección del prisionero, es decir, a la transformación de su propia persona. De este modo, concluye Foucault, las *lettres de cachet* se convierten en el mecanismo a través del cual emerge el proceso de moralización y psicologización de las penas en Francia.⁵⁰⁵

Al igual que ocurría en el caso inglés, esta genealogía reconstruye el nacimiento de la prisión como un dispositivo de poder «desde abajo» arraigado en una práctica extrapenal que, en un primer momento, no se identifica con los aparatos de Estado. Sin embargo, a lo largo de los siglos XVIII y XIX y debido también a la nueva organización de la riqueza y la producción, se produce ese movimiento de estatalización mediante el cual el poder central comienza a hacerse cargo de la tupida red de instituciones parajudiciales y las hace funcionar

⁵⁰⁰ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 155 [1973].

⁵⁰¹ La investigación desarrollada en estos años alrededor del seminario en el Collège de France dará como resultado la publicación por parte del propio Foucault y Arlette Farge de *Le Désordre des familles*, una obra en la que se presentan algunas de estas *lettres de cachet* que reaparecerán constantemente en el trabajo archivístico de nuestro autor.

⁵⁰² Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 543 [1973].

⁵⁰³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 158 [1973].

⁵⁰⁴ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 158 [1973].

⁵⁰⁵ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 159 [1973].

bajo la lógica de un poder de clase. La policía —el control cotidiano— y la prisión —la captura y medida del tiempo— constituyen así los dos mecanismos que sustentan un poder que estará inextricablemente vinculado al impulso moralizador de aquellos primitivos dispositivos infrajudiciales de corrección. De nuevo, el Estado no crea, sino que coopta toda una serie de mecanismos y controles de origen popular, que le permiten instituir un nuevo poder de clase.⁵⁰⁶

Por último, paralelamente al desarrollo de estas instancias de poder capilar, Foucault hace notar que surge, como en Inglaterra, todo un nuevo campo de saber: «Un saber, aún infraepistémico en la época, pero que será precisamente el basamento a partir del cual podrá construirse toda la gran clínica psiquiátrica y sociológica del siglo XIX».⁵⁰⁷ Este nuevo campo permite analizar y dominar toda una serie de conductas asociadas a la «irregularidad» de los individuos que hasta entonces habían carecido de interés. La biografía —«la vida de los hombres infames»— comienza a convertirse entonces un objeto privilegiado del saber.

4.2.3. Conclusión: el nacimiento de la sociedad punitiva

La reconstrucción de esa genealogía cruzada del nuevo aparato coercitivo permite a Foucault identificar algunos rasgos del proceso común que convierte a la prisión en el dispositivo central de la nueva tecnología de poder.

Así, aunque se haya acoplado sobre prácticas diferentes, tanto en Francia como en Inglaterra encontramos un proceso convergente: el de una organización punitiva que tiende a institucionalizar el encierro, que se aplica sobre el mismo grupo social y que tiene por objetivo la reforma moral del delincuente. Además, en ambos escenarios surgen dispositivos multiplicadores del poder similares —familia, comunidad, trabajo— que lo extienden por el espesor social. A través de estos, la prisión quedará irremisiblemente vinculada a la vigilancia y el control permanente de la población. Foucault lo resumirá en un legajo que no formó parte de la exposición oral del curso de 1973: «No hay prisión sin policía».⁵⁰⁸

Esta genealogía muestra, de este modo, la convergencia entre lo punitivo y lo penal, característica fundamental de esa organización social que Foucault define como punitiva o disciplinaria: «Una sociedad en la cual el aparato de Estado judicial desempeña, además, funciones correctivas y penitenciarias».⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Así describirá este desplazamiento en las conferencias de Río: «Esta nueva distribución espacial y social de la riqueza industrial y agrícola, por tanto, hizo necesarios nuevos controles sociales a finales del siglo XVIII. Estos nuevos sistemas de control social, establecidos ahora por el poder, por la clase industrial, por la clase de los propietarios, fueron justamente retomados de los controles de origen popular, o semipopular a los que se les confirió una versión autoritaria y estatal». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 546 [1973]. Este texto evidencia, de nuevo, otra de las preocupaciones—típicamente izquierdista— del Foucault de la época: la cuestión de la persistencia de estructuras autoritarias en las prácticas y discursos críticos. Este problema conecta tanto con la denuncia de la forma tribunal que despliega en el ya mencionado debate con militantes maoístas de 1972, como con su crítica al socialismo real y la incapacidad para liberarse de las relaciones de poder heredadas del viejo orden.

⁵⁰⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 160 [1973].

⁵⁰⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 165 [1973].

⁵⁰⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 169 [1973].

4.3. Clases peligrosas y clases laboriosas

4.3.1. Ilegalismos

Como hemos visto, el curso de 1971-1972 había concluido que las transformaciones del aparato penal responden fundamentalmente a las nuevas formas de lucha popular: «Todas las grandes fases de la evolución del sistema penal, del sistema represivo, son nuevos modos de responder a las formas de lucha popular. El reverso del sistema represivo no es la delincuencia, es la lucha popular, la lucha del pueblo contra el poder. A esto es a lo que responde un sistema represivo».⁵¹⁰ Sin embargo, en 1973 Foucault matizará esa conclusión y señalará que la sociedad punitiva no aparece únicamente como respuesta a la acción de la «plebe sediciosa»,⁵¹¹ sino como un intento de gobernar una realidad a la vez más amplia y más estrecha, que incluye estas luchas plebeyas, pero no se reduce a ellas: los ilegalismos populares. Este desplazamiento responde no solo a un cuestionamiento de los propios análisis, sino en buena medida a una demanda del objeto de estudio: si la penalidad tardomedieval se podía entender como un mecanismo de contención de las revueltas campesinas, la moderna está indefectiblemente ligada al nacimiento del capitalismo y, por tanto, imbricada con la nueva organización de la propiedad y la producción. Este paso del análisis en términos de plebe al del ilegalismo popular implica, así, una referencia mucho más clara a la cuestión económica que permite situar el nacimiento del capitalismo en el centro de las transformaciones políticas, sociales e institucionales de los siglos XVIII y XIX. Si la plebe puede ocupar un lugar ambiguo en la sociedad de clases —ya que no se define por su posición respecto a los bienes y la producción—, el ilegalismo popular estará indefectiblemente vinculado a la clase obrera en formación. Este desplazamiento evidencia, de nuevo, la proximidad de Foucault con el marxismo en 1973.

Sin embargo, esta relación es, de nuevo, compleja. Por un lado, como señala Bernard Harcourt, Foucault está confrontando su genealogía con la de E. P. Thompson —de quien toma la noción de «plebe sediciosa»—⁵¹² pero, por otro, la definición del poder disciplinario como un dispositivo de fijación de las poblaciones en el aparato productivo no deja de estar muy próxima al análisis de Thompson y al del propio Marx. En este sentido, creemos que el texto de Foucault se puede leer como un complemento del pasaje sobre la acumulación originaria de *El capital*. Un análisis que se sitúa a medio camino entre Marx, Nietzsche y

⁵¹⁰ Foucault. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., p. 102 [1971-1972].

⁵¹¹ Es necesario aclarar que Foucault trata, en diversas ocasiones, de distanciarse de la idealización de esta plebe —aunque por momentos caiga en una cierta romantización del criminal y de la transgresión, típica también de los ambientes izquierdistas de la época—. En este sentido, merece la pena rescatar un fragmento de su debate de 1972 con militantes maoístas en el que señala que no solo el proletariado fue atravesado por los «efectos ideológicos» del aparato judicial burgués, sino que también lo fue la plebe: «A esta plebe, durante un siglo y medio, esta burguesía le ha propuesto las siguientes opciones; o vas a la cárcel, o te enrolas en el ejército; o vas a la cárcel, o emigras a las colonias; o vas a la cárcel, o te haces policía. Entonces, esta plebe no proletarizada fue racista cuando fue colonialista; fue nacionalista, chauvinista, cuando estuvo en el ejército. Fue fascista cuando fue policía». Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., p. 73 [1972].

⁵¹² cf. Harcourt. «Situación del curso». Ed. cit., pp. 322-323.

Weber; entre una economía política y una economía moral del capitalismo a las que Foucault se acerca desde una perspectiva propia: la genealogía del poder.⁵¹³ Así situado, nuestro autor planteará un «desafío»⁵¹⁴ a las reconstrucciones marxistas de la historia del capitalismo con las que también está en deuda.

Partiendo de tal esquema, Foucault detecta la cohabitación de tres tipos de ilegalismos en los siglos XVII y XVIII: un ilegalismo popular, un ilegalismo mercantilista —del que participaban artesanos y comerciantes— y un ilegalismo de los estratos privilegiados de la sociedad. En este contexto, el Antiguo Régimen se enfrenta a un entramado a la vez económico y político de prácticas que escapan de la ley y cuya plasticidad le permite establecer constantes alianzas entre clases y oscilaciones respecto a la legalidad. En ese juego, la burguesía usará el ilegalismo popular como ariete contra las estructuras heredadas de la Edad Media a la vez que trata, por otros medios, de introducirse en ellas. Este proceso encuentra su culminación en la Revolución de 1789.

Tras el derrocamiento del Antiguo Régimen, sin embargo, la burguesía desplaza y extiende hacia abajo el aparato de Estado —absorbiendo las prácticas punitivas extrajudiciales analizadas anteriormente— con el objetivo de frenar un ilegalismo popular que ahora amenaza sus intereses. Uno de los mecanismos de combate de este ilegalismo es el establecimiento de esa separación que, como hemos mencionado, tanto preocupa a Foucault en su militancia en el GIP: el corte entre la clase obrera y un lumpenproletariado en cuyo seno, además, la burguesía va a seguir reclutando su fuerza de choque.⁵¹⁵ Este nuevo ilegalismo funciona, por lo tanto, a la vez como contramodelo que vehicula el rechazo social del delincuente y como medio de infiltración en el movimiento obrero.⁵¹⁶ Así, a medida que se desarrolla la dimensión colectiva de la lucha obrera, la criminalidad entendida como un ataque individual a la ley deja de tener sentido y comienza a ser utilizada en su contra.

Parece ser que, en efecto, a finales del siglo XVIII y a principios del XIX, la criminalidad fue percibida, por el proletariado mismo, como una forma de lucha social. Cuando se llega a la asociación como forma de lucha, la criminalidad ya no tiene exactamente este papel; o mejor dicho, la transgresión de las leyes, este derrocamiento provisional, individual del

⁵¹³ Tal es la deuda con Nietzsche que, cuando trace la línea que conecta los tres primeros cursos dictados en el Collège de France, Foucault dirá: «habría sido posible, y quizá más honesto, citar solo un nombre, el de Nietzsche, pues lo que yo digo aquí no tiene sentido si no es en relación con la obra de Nietzsche, ya que me parece que, entre los modelos a los que se puede recurrir para realizar las investigaciones que propongo, es el mejor, el más eficaz y el más actual». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 491 [1973].

⁵¹⁴ La expresión es de Bernard E. Harcourt. cf. Harcourt. «Situación del curso». Ed. cit., p. 323.

⁵¹⁵ En el debate con militantes maoístas de 1972 Foucault había ya delimitado tres características fundamentales del sistema penal moderno que se encuentran muy próximas a estos análisis del poder disciplinario. En primer lugar, se trataría de un instrumento de proletarianización, es decir, de coacción para «obligar al pueblo a aceptar su estatuto de proletario y las condiciones de explotación del proletariado». Por otro lado, este sistema judicial aplicaba todo su rigor sobre los elementos más discolos de la plebe, las «gentes “peligrosas”». Por último, el sistema penal tenía por función establecer ese corte entre los estratos marginales y rebeldes del pueblo que forman la «plebe no proletarianizada» y el proletariado. En este movimiento, además, nuestro autor identifica el papel central que jugará toda una serie de discursos moralizantes alrededor de la figura del criminal. cf. Foucault. «Sobre la justicia popular. Debate con los maos». Ed. cit., pp. 61-63 [1972].

⁵¹⁶ cf. Gros. «Foucault et “la société punitive”». Ed. cit., p. 11.

orden y del poder que constituye la criminalidad, no puede tener ya el mismo significado, ni la misma función en las luchas. Hay que destacar que la burguesía, obligada a retroceder ante estas formas de asociación del proletariado, hizo todo lo que pudo por desligar a esta nueva fuerza de una fracción del pueblo considerada como violenta, peligrosa, irrespetuosa con la legalidad, presta por consiguiente a la sedición.⁵¹⁷

Foucault analiza los paralelismos entre este desplazamiento de los ilegalismos en Francia y lo que sucede en el puerto de Londres, donde los mismos mecanismos de depredación y comercio ilegal de mercancías robadas de los que antes participaba la burguesía, ahora se van a dirigir contra ella. Esto ilustra el modo en que una parte importante de las clases populares, obligada por el desarrollo de la economía capitalista, transita del artesanado y el campesinado al proletariado —desplazamiento analizado por Marx en el mencionado pasaje sobre la acumulación originaria—, en un movimiento que la empuja a menudo también a resituarse en el campo de los ilegalismos pasando «del fraude al robo».⁵¹⁸

Sin embargo, Foucault incide en la idea de que el control de estas formas de depredación no se puede desarrollar únicamente a través de la fuerza negativa de la ley —el mandato coactivo de no robar— sino que requiere una dimensión positiva, un modelado específico del sujeto que se vehicula a través de la moralización del obrero, el trabajo y el respeto a la propiedad privada.

En el momento en que se le dice [al obrero]: «No tienes otra cosa que la fuerza de trabajo, y yo la compro al precio del mercado» y se ponen en sus manos tantas riquezas, hay que inyectar en la relación entre el obrero y el material sobre el que trabaja toda una serie de obligaciones, de coacciones que van a duplicar la ley del salario, que es en apariencia la simple ley del mercado. El contrato salarial debe acompañarse de una coerción que sea algo así como su cláusula de validez: hay que «regenerar», «moralizar» a la clase obrera. Se produce así una transferencia de lo penitenciario, que una clase va a aplicar a otra: en esa relación de clase entre la burguesía y el proletariado va a comenzar a actuar el sistema penitenciario condensado y remodelado; este va a ser un instrumento político del control y el mantenimiento de las relaciones de producción.⁵¹⁹

En la nueva organización social, entonces, la burguesía se encontrará con la necesidad no de suprimir los ilegalismos —algunos de los cuales eran fundamentales para su supervivencia— sino de controlarlos y especialmente de introducir el mencionado corte en el seno del ilegalismo popular para desactivarlo. Así, la figura del criminal como enemigo social —«instrumento ideológico»— y el recurso a toda una serie de mecanismos como la prisión, las colonias, el ejército o la policía permitieron extender por las capas populares esa distinción entre delincuentes y no delincuentes desgarrando las tupidas redes del ilegalismo popular con el objetivo de cortar ese hilo rojo que había conectado en el pasado el delito económico y el político.⁵²⁰

⁵¹⁷ Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., p. 68 [1972].

⁵¹⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 178 [1973].

⁵¹⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 179 [1973].

⁵²⁰ En este sentido Foucault afirma: «Es preciso que esa gran masa continua de ilegalismo económico-político,

La genealogía del sistema punitivo revela, entonces, otra que corre paralela a ella y que permanentemente la refuerza: la de la distinción entre «clases laboriosas» y «clases peligrosas». Cuestión que nos lleva de nuevo al problema de la separación con el que Foucault se había encontrado en su militancia en el GIP: la dificultad de comunicar el mundo obrero con el de los marginados. Desde esta perspectiva, si tanto el curso de 1971 como el de 1972 se pueden entender como sendos acercamientos al corte entre delitos políticos y comunes, el de 1973 tiene por objetivo lateral la reconstrucción de esa ruptura por la que las clases populares se dividen entre trabajadores y delincuentes. El propósito, como en los años anteriores, consiste en mostrar la contingencia y la voluntad de poder que esconden tales particiones que se nos presentan, por la costumbre, como naturales. La mencionada reivindicación de la «disidencia moral» cobra, de este modo, un nuevo significado cuando se entiende que el objetivo político fundamental consiste en reconstruir algo así como «el pueblo» en un sentido gramsciano,⁵²¹ tratando de unir aquello que el nacimiento del capitalismo había separado. El elogio del anarquismo que se desliza al final de la clase del 21 de febrero —y que se repetirá en *Vigilar y castigar*—⁵²² tiene que ver justamente con este problema porque Foucault entiende que aquel constituyó el baluarte «de la conciencia y la práctica ilegalistas en la clase obrera»⁵²³ frente a un marxismo que tradicionalmente las había rechazado.

4.3.2. Peligrosidad y lucha de clases

De este modo, el ilegalismo popular, que había servido a los intereses de la burguesía en la lucha contra el régimen feudal, se convierte en el enemigo a batir y comienza a aparecer como contrario no solo a la ley, sino a la moral.⁵²⁴ Este desplazamiento permite introducir la corrección moral en el interior del sistema penal. Así, como respuesta a ese ilegalismo popular que permanece tras el derrocamiento del Antiguo Régimen, aparece entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX lo que Foucault denomina un «cierre penal y penitenciario»: «Una trama de teorías y prácticas penales que designan al infractor como enemigo de la sociedad en general, y toda una práctica de la corrección que lo considera menos como un enemigo social que como alguien sobre el cual se puede actuar, alguien a quien se puede transformar moralmente, corregir».⁵²⁵ En el nuevo modelo penal convergen, entonces, dos mecanismos: el discurso moralizante del criminal como enemigo social y la práctica de la corrección, la «ortopedia social».⁵²⁶

que iba del crimen de derecho común a la sedición política, se rompa y estén por un lado quienes han de ser puramente delincuentes y por otro, libres de la delincuencia, aquellos a quienes podrá llamarse no delincuentes». Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 179 [1973].

⁵²¹ cf. Frosini. «“Pueblo” y “Guerra de posición” como clave del populismo. Una lectura de los “Cuadernos de la cárcel” de Antonio Gramsci». *Cuadernos de ética y filosofía política*, n° 3, 2014.

⁵²² *infra* epígrafe 6.4.3.

⁵²³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 181 [1973].

⁵²⁴ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 188 [1973].

⁵²⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 194 [1973].

⁵²⁶ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 536 [1973].

Esta «operación ideológica»⁵²⁷ que hace posible la aceptación de las coacciones disciplinarias implica una nueva partición social, que ya no actuará en el interior de la propia clase trabajadora, sino que tratará de aislarla del resto de la sociedad, presentándola como el origen de todo ilegalismo.⁵²⁸ Se denuncia, entonces, en esta clase una insuficiencia moral congénita y se proyecta sobre ella el miedo social al extranjero y al salvaje, atribuyendo al Estado el papel de custodio del orden y de la moralidad.⁵²⁹ Consecuentemente, la clase trabajadora comienza a ser considerada el objeto privilegiado sobre el que actuará la corrección penitenciaria.

La clave de este miedo social que se despliega a comienzos del siglo XIX —argumenta Foucault— es su vínculo con el desarrollo de la economía capitalista. Se trata de un terror a la depredación permanente a la que se exponen las mercancías, pero también al sabotaje y a la destrucción colectiva de maquinaria.⁵³⁰ Se dirige, por tanto, hacia el estrato social que está en contacto con las nuevas formas de riqueza, haciendo coincidir clases peligrosas y clases laboriosas.⁵³¹

Esa sospecha se irá desplazando, sin embargo, mediante un proceso fundamental para comprender el desarrollo y la forma de las modernas tecnologías de poder, de la relación del obrero con la riqueza patronal hacia su relación consigo mismo, con su cuerpo en tanto este es el elemento imprescindible para la transformación de la fuerza humana en una fuerza productiva. Con ello se está apuntando a la emergencia de todo un abanico de conductas que serán consideradas ilegales e inmorales desde entonces, aunque no estén vinculadas a la depredación. Así, a juicio de Foucault, para alcanzar un control efectivo sobre todos estos puntos de posible sustracción de bienes y fuerzas productivas se construye el entramado moral, punitivo y policial que configurará la sociedad disciplinaria.

El miedo burgués social y cotidiano, tal como funciona a comienzos del siglo XIX —en el momento de la organización de los sistemas penales—, tiene por punto de aplicación no tanto las clases marginales y peligrosas como la clase de los trabajadores en cuanto foco permanente y cotidiano de la inmoralidad. Bajo la forma de esta puesta en relación del cuerpo del obrero con la riqueza, o bajo la de la posibilidad de utilizar la fuerza de trabajo al máximo, siempre es en definitiva el cuerpo del obrero en su relación con la riqueza, la ganancia, la ley, el que constituye el gran juego en torno al cual va a organizarse el sistema penal. De ahí la necesidad de establecer un aparato que sea lo bastante fino y profundo para llegar al

⁵²⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 194 [1973].

⁵²⁸ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 203 [1973].

⁵²⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 194 [1973].

⁵³⁰ En este sentido, aunque cierta literatura haya hecho hincapié en la cuestión de la destrucción de la maquinaria como elemento central en estas luchas de comienzos del siglo XIX, identificándola con un rechazo de la técnica, la lectura de Eric Hobsbawm —coincidente con la de Thompson—, que considera este hecho una expresión de la lucha de clases y una herramienta de negociación colectiva nos parece mucho más interesante. cf. Hobsbawm. «The Machine Breakers». *Past & Present*, vol. 1, n° 1, 1952.

⁵³¹ Se trata, como señala Bernard Harcourt, de una lectura que polemiza directamente con el historiador conservador Louis Chevalier. cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 215 [nota 8] [1973].

foco mismo de aquel ilegalismo: el cuerpo, el deseo, la necesidad del obrero.

En el momento de promulgar el Código Civil que debe regir el contrato entre propietarios, la burguesía define un Código Penal que, en la superficie, tendrá la función de sancionar lo que es infracción al contrato pero, más profundamente, de llegar en la medida de lo posible a ese foco de inmoralismo que pone en entredicho el cuerpo del obrero y su relación con la riqueza, la ganancia y la ley, y constituir ya no un contrato sino un hábito: al contrato del propietario deberá responder el buen hábito del obrero.⁵³²

La burguesía se enfrenta, entonces, a la tensión que surge entre la necesidad de mantener a los trabajadores en una situación de competencia que permita negociar a la baja la venta de su fuerza productiva, pero que no los conduzca, a su vez, a la depredación cuando se encuentran en contacto con la propiedad. Para conseguir ambos objetivos será necesario integrar en la penalidad toda una variedad de exigencias morales que hagan posible el control de los hábitos, el deseo, la necesidad o la voluntad del trabajador. Así, en el interior del sistema penal se produce un encuentro entre la idea de una ley positiva, inevitable y universal que únicamente juzga hechos —Beccaria— y todo un conjunto de discursos e instituciones que se propone como objetivo la corrección, la regeneración del individuo. Y, en la articulación ambas dimensiones va a surgir un nuevo tipo de saber, la criminología: «Una especie de discurso psicojurídico cuya función es retranscribir en términos de corrección, de regeneración, de curación, los elementos jurídicos de la penalidad y, a la inversa, recodificar las nociones morales como categorías penales».⁵³³

Este nuevo saber criminológico realizará la transcripción entre penalidad y moralidad, que permite identificar al delincuente como «un inmaduro, un inadaptado, un primitivo».⁵³⁴ De este modo, se consigue trasladar al tribunal toda una dimensión psicológica del delito que no formaba parte de su competencia y que remite, en última instancia, al juicio moral sobre el criminal. Los análisis de la psiquiatría que desarrollará en *El poder psiquiátrico* y *Los anormales* continuarán esta línea de investigación, mostrando otra dimensión del desarrollo de las disciplinas.

Foucault da cuenta, como ya se ha mencionado, de la emergencia de todo un abanico de conductas irregulares que ya no atacan la producción sino la constitución misma de las fuerzas productivas. En tal contexto aparece un nuevo tipo de ilegalismo que calificará como «de la disipación» y que «tendrá la forma del ausentismo, las tardanzas, la pereza, la fiesta, el exceso, el nomadismo; en síntesis, todo lo que es del orden de la irregularidad, de la movilidad en el espacio».⁵³⁵ De este modo, la genealogía del poder disciplinario de Foucault describe dos momentos: en el tránsito del siglo XVIII al XIX se trata de combatir un ilegalismo

⁵³² Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., pp. 206-207 [1973].

⁵³³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 210 [1973].

⁵³⁴ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 211 [1973].

⁵³⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 223 [1973].

relacionado con la propiedad de los medios de producción y la inversión en bienes accesibles a la depredación obrera, pero hacia la mitad del XIX la disipación comienza a aparecer como un problema crucial ante la creciente necesidad de mano de obra y la constatación de su incipiente articulación política. La pujante economía industrial se enfrenta, entonces, al reto de la ociosidad, que repercute tanto en el precio al que compra la fuerza de trabajo como en su productividad. Así, en este momento, el problema central del sistema punitivo consistirá en fijar a los individuos al aparato productivo. Pero para ello, de nuevo, no bastará con las técnicas surgidas al calor de la lucha contra la depredación y será necesaria una nueva vuelta de tuerca en la moralización de la clase productora alrededor de la noción de criminal como enemigo social y de la identificación de las clases laboriosas con las clases peligrosas. Asimismo, esta remoralización requerirá además «una maquinaria mucho más fina y que vaya mucho más lejos que la maquinaria penal propiamente dicha: un mecanismo de *penalización de la existencia*».⁵³⁶

De este modo, mecanismos como la libreta de ahorros, la cartilla de trabajo,⁵³⁷ los controles a la ebriedad y los códigos de recompensas y castigos de las fábricas van estableciendo todo un «sistema punitivo extrajudicial»⁵³⁸ encaminado a la fijación de la clase obrera al aparato productivo. Este funciona paralelamente a las instituciones penales ejerciendo un control minucioso y permanente de la actividad de los trabajadores investido, además, con el poder de expulsar del circuito de la producción, y, por tanto, de condenar a la marginalidad, de un modo discrecional. Estos «microcastigos», que acompañan al desarrollo del capitalismo y resultan esenciales para entender las nuevas configuraciones del poder, hacen emerger «por primera vez en la historia de la sociedad occidental, la continuidad perfecta entre lo punitivo y lo penal».⁵³⁹ Nace, entonces, esa trama ininterrumpida que caracteriza al poder disciplinario, una modalidad de secuestro que ya no responde a la lógica del gran encierro que había analizado Foucault en *Historia de la locura*.

4.4.El nacimiento de la disciplina

4.4.1. La sociedad disciplinaria

En esta genealogía de la sociedad punitiva, Foucault se encuentra con un desajuste entre la teoría penal y la enorme extensión de la práctica del encierro en la primera mitad del siglo XIX. Esta se desarrolla en la forma de la fábrica-prisión o fábrica-convento, es decir, del

⁵³⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 228 [1973].

⁵³⁷ En el curso de 1973-1974, Foucault definirá esta cartilla como «el gran instrumento de la disciplina obrera» y describirá su funcionamiento del siguiente modo: «Ningún obrero puede desplazarse ni tiene derecho a hacerlo sin una cartilla que indica quién fue su empleador anterior y en qué condiciones y por qué motivos lo dejó; y cuando quiere obtener un nuevo empleo o quiere instalarse en otra ciudad, debe presentar a su nuevo patrón, a la municipalidad, a las autoridades locales, su cartilla que es, en cierto modo, la marca misma de rodas los sistemas disciplinarios que pesan sobre él». Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 93 [1973-1974].

⁵³⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 228 [1973].

⁵³⁹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 229 [1973].

encierro productivo, pero también en otro tipo de instituciones no productivas sino pedagógicas, terapéuticas o directamente punitivas. Es la época en la que se sueña y experimenta con la mencionada utopía de una sociedad totalmente productiva, la «Icaria patronal».⁵⁴⁰ Época también de la nueva arquitectura penal que desborda permanentemente las instancias judiciales y se extiende a través de toda una red de instituciones infraestatales: «La policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas, pedagógicas, para la corrección».⁵⁴¹

Profundizando en la distancia respecto de la época clásica, Foucault señalará que en el encierro punitivo ya no se trata de marginar o excluir a aquellos individuos que no pertenecen al grupo, sino más bien de desmarginalizar, de integrar. El secuestro moderno es, por tanto, una forma de sujeción más que de expulsión, de modo que incluso la marginalización funciona como un mecanismo indirectamente integrador. Desde esta perspectiva se entiende que el sistema punitivo moderno produce marginalidad porque la necesita; no se trata de una expulsión sino de un juego permanente de encuadramientos. Por eso el objetivo de la prisión no es la rehabilitación de los detenidos, sino la creación de un cuerpo social marginal que, como hemos visto, resultará funcional a los intereses de la burguesía en sus combates frente el incipiente movimiento obrero. El encierro, entonces, aparece desde su nacimiento como un mecanismo desacoplado respecto del ideal de la reinserción: «Creo que, de hecho, no se busca reintegrarlos [a los presos] a la clase obrera. Son demasiado preciosos en su posición marginal».⁵⁴²

De este modo, Foucault concluye que el encierro disciplinario, desde la escuela a la fábrica, del hospicio a la prisión, tiene por objetivo fijar a los individuos al aparato productivo, pero también a un aparato de saber normalizador.

Se trata pues de un encierro de fijación, de reparto de los individuos a lo largo de y en los aparatos sociales. Por así decirlo, las instituciones de encierro actúan en adyacencia a los aparatos de producción, de transmisión de saber, de represión, y les otorgan la suerte de suplemento de poder que estos necesitan para funcionar. Estas instituciones ya no son del tipo del encierro clásico, sino más bien de lo que podemos llamar *secuestro*, con referencia a una especie de autoridad arbitral que se apodera de algo.⁵⁴³

Foucault ilustra estas reflexiones con el reglamento de la fábrica de seda de Jujurieux. Las normas de tal institución aparecen como expresión de un ideal, la utopía capitalista⁵⁴⁴ de una organización panóptica de la producción que trató de desarrollarse a gran escala a comienzos

⁵⁴⁰ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 238 [1973].

⁵⁴¹ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 536 [1973].

⁵⁴² Foucault. «A propósito del encierro penitenciario». Ed. cit., pp. 93-94 [1973].

⁵⁴³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 244 [1973].

⁵⁴⁴ La diferencia entre las utopías socialistas y las capitalistas, sentenciará Foucault, es que estas últimas se han hecho realidad. cf. Foucault. «Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des "catégories logiques"». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 456 [1972]; «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 552 [1973].

del siglo XIX.⁵⁴⁵ De hecho, el de Poitiers concluye que, si este proyecto de encierro sistemático se abandonó, no fue por filantropía, sino porque la rigidez, la carga económica y la peligrosidad política de tales instituciones las hicieron inviables ante la primera crisis de producción a la que se enfrentaron.⁵⁴⁶ Y, ante su caída, comenzaron a surgir otro tipo de instancias más flexibles y menos pesadas política y económicamente pero también encaminadas al control y la fijación de la clase obrera en el aparato productivo: el endeudamiento, las ciudades obreras, las cajas de ahorros y de asistencia, la venta a plazos, etc.

A través de esos mecanismos, el tiempo, el cuerpo y el saber son organizados y modelados para convertir la vida humana en fuerza productiva. Alcanzamos, así, la tesis central de la genealogía de la disciplina trazada en el curso de 1973: el vínculo inextricable en el seno de la tecnología disciplinaria entre poder y desposesión o, por decirlo con los propios términos foucaultianos, entre subpoder y plusvalía. Esta reflexión está directamente conectada no solo con la crítica de la separación, sino también con otro tema central en los movimientos izquierdistas de la época: el rechazo del trabajo.

Este rechazo constituye una consigna y una práctica que atraviesa la historia del movimiento obrero y que se había situado en el centro de la acción política desde los años sesenta con la contracultura y los nuevos movimientos políticos y sociales.⁵⁴⁷ De hecho, como apunta Sandro Mezzadra, las prácticas asociadas a aquel ilegalismo de la disipación propio del siglo XIX recuerdan a las que «proliferaban en muchos países capitalistas avanzados a partir de 1968 y que el marxismo autonomista italiano celebraba como formas radicales de lucha contra la disciplina de fábrica fordista».⁵⁴⁸

La genealogía de este rechazo nos lleva a Paul Lafargue y su reivindicación de la pereza,⁵⁴⁹ aunque se trata, como se desprende del propio curso de 1973, de una práctica que surge casi espontáneamente con el nacimiento del capitalismo. Nuestro autor se está haciendo eco de un movimiento que, desde dentro del propio obrerismo y alrededor de la crítica a la alienación, rechaza el encuadramiento tanto físico como moral en el aparato productivo. Se trata de una estrategia de éxodo, que choca con la ética del trabajo que también penetrará con enorme fuerza en el mundo obrero.

⁵⁴⁵ cf. Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 551 [1973].

⁵⁴⁶ cf. Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 552 [1973].

⁵⁴⁷ El rechazo al trabajo, aunque no siempre fuera entendido como una lucha política por quienes lo practicaron en masa, llega a tal punto en los años sesenta y setenta —en el contexto europeo y norteamericano— que se convierte en un factor esencial para comprender las transformaciones del capitalismo. La revolución neoliberal, desde esta perspectiva, surgiría como un intento de encuadrar a las poblaciones en el aparato productivo del que parecen huir mediante técnicas no disciplinarias. Así lo constatan autores como Luc Boltanski y Ève Chiapello en el contexto francés y Paolo Virno en el contexto italiano. cf. Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002; Virno. «Do you remember the counterrevolution?». En: Virno. *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.

⁵⁴⁸ Mezzadra. «Class Struggle, Labor Power, and the Politics of the Body. Marxian Threads in the Work of Michel Foucault». *Zinbun*, nº 50, 2020, p. 65.

⁵⁴⁹ El propio Foucault había titulado una de las secciones de la clase del 14 de marzo «Pequeña historia de la pereza», aunque este título no se conservó en la exposición oral. cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 221 [nota a] [1973]. En una conversación con estudiantes en 1975 recordará de nuevo la obra del yerno de Marx señalando irónicamente que se trata de un libro «del que nadie habla en los círculos marxistas». Foucault. «Diálogo sobre el poder». Ed. cit., p. 748 [1975].

Foucault trata de mostrar —a la vez con Marx y contra Marx— que el vínculo entre el trabajador y la producción es político, es decir, es el resultado de una determinada relación de poder impuesta por las necesidades del modo de producción capitalista y no el desarrollo de una supuesta esencia humana. El rechazo del trabajo, por tanto, se puede entender como una forma de acción política en el mismo sentido que las disidencias morales antes mencionadas. Así, nuestro autor incide en la relación entre trabajo y poder, en tanto que el objetivo de la disciplina, como ya se ha mencionado, consiste en convertir la fuerza de trabajo en fuerza productiva, es decir, en obligar a los individuos a trabajar.

Para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder; es necesario que una trama de poder político microscópico, capilar, enraizada en la existencia de los hombres se haya instaurado para fijar a éstos al aparato de producción, convirtiéndolos en agentes de la producción, en trabajadores. *El vínculo del hombre con el trabajo es sintético, político, es un lazo trazado por el poder.* No hay sobrebeneficio sin subpoder. Hablo de subpoder, ya que se trata del poder que acabo de describir, y no del que tradicionalmente se conoce como poder político; no se trata de un aparato de Estado, ni de la clase en el poder, sino del conjunto de pequeños poderes, de pequeñas instituciones situadas al más bajo nivel. Lo que he intentado hacer es el análisis del subpoder en tanto que condición que hizo posible la plusvalía.⁵⁵⁰

Esta relación entre poder y desposesión permite a Foucault, en una vuelta de tuerca del análisis marxista de la producción, concluir que «el poder no es una manera de prolongar las relaciones de producción, sino de constituir las». ⁵⁵¹ No hay, por tanto, determinación económica —ni siquiera «en última instancia»— sino un permanente juego entre poder, saber y producción, que no rechaza, sino que amplía el marco de análisis marxista. De hecho, nos encontramos con una formulación próxima a la que podemos encontrar *El capital* cuando se señala que «la violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en las entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica». ⁵⁵² El poder —aquí, «la violencia»— no es ajeno a las relaciones de producción, sino que las inviste.

Compartimos, en consecuencia, la tesis de Stuart Elden, que ha planteado que el trabajo de Foucault en *La sociedad punitiva* «ofrece un enfoque complementario y correctivo a los relatos de la corriente dominante [es decir, del marxismo], en lugar de cuestionar su validez general» de modo que el curso «muestra a Foucault en su versión más marxista, comprometiéndose con el trabajo del materialismo histórico con una profundidad y generosidad que no se encuentra en otros escritos». ⁵⁵³

⁵⁵⁰ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 561 [1973] [cursiva nuestra].

⁵⁵¹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 254 [1973].

⁵⁵² Marx. *El capital: crítica de la economía política. Vol. I*. Ed. cit., p. 639 [cursiva del original].

⁵⁵³ Elden. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitiva*». Ed. cit., p. 166.

4.4.2. De la prueba al examen

Como se ha anunciado, junto a esta malla de poderes que constituye el nuevo entramado punitivo surge una nueva forma de extracción del saber distinta tanto de la *prueba* —propia de los sistemas griego y medieval— como de la *indagación* —dispositivo tardomedieval analizado en *Théories et institutions pénales*—. Frente a estos mecanismos que permitían decidir la inocencia o culpabilidad del acusado tomando siempre como referencia los hechos, es decir, su acción puntual, aparece ahora el *examen*. Este constituye un instrumento de saber ininterrumpido que da cuenta del individuo no en tanto ha participado en un delito sino en cuanto puede ser analizado como sujeto alrededor de las categorías de lo regular y lo irregular, lo ordenado y lo disipado, lo normal y lo anormal.⁵⁵⁴ Este dispositivo de saber-poder —examen-disciplina— que va a ocupar a Foucault en *Vigilar y castigar*, se presenta ya en 1973 como un elemento fundamental para comprender el desarrollo de la sociedad punitiva.

Como vemos, la genealogía foucaultiana continúa desplegándose en la misma dirección que en los anteriores cursos en el Collège de France atendiendo de nuevo al modo en que las relaciones de poder atraviesan y configuran —a la vez que son atravesadas y configuradas por— determinados dispositivos de saber. El par vigilar-castigar aparece entonces como un nuevo hito en ese proyecto de una «historia política del conocimiento».⁵⁵⁵ En este sentido, las conferencias de Río de Janeiro resultan especialmente interesantes porque trazan la línea que conecta todas las investigaciones desarrolladas desde 1970 alrededor de ese doble eje poder-saber.

Esta genealogía se acerca al nudo saber-poder no sobre la base de los grandes textos de los reformadores, sino desde una perspectiva materialista basada en el estudio de las prácticas punitivas y los discursos en los que estas se insertan. Este método se concreta en el rechazo de tres principios que, según Foucault, guían el análisis textual habitual: «la burguesía es tonta», «las cosas no están dichas», «lo importante son las obras».⁵⁵⁶ Muy al contrario, la burguesía solo puede parecer estúpida —afirma el de Poitiers— si no atendemos a las dinámicas mediante las cuales construye realmente su poder, es decir, si no se entiende que son las prácticas de poder las que se imbrican con el saber.⁵⁵⁷ De ahí que nuestro autor defina su proyecto como «una historia “fuera del texto” de la moral».⁵⁵⁸ Bentham antes que Kant y los reglamentos de fábricas, colegios y prisiones antes que Hegel.⁵⁵⁹ Este reproche se dirige también contra lo que el propio Foucault llamaría marxismo «blando» o «vulgar»; una

⁵⁵⁴ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 231 [1973].

⁵⁵⁵ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 498 [1973].

⁵⁵⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 198 [1973].

⁵⁵⁷ En una nota a pie de página, el editor del curso recupera una parte del escrito original que Foucault no leyó en la lección del 28 de febrero de 1973 pero que resulta clarificadora: «El desarrollo de la explotación com[er]cial y del ejercicio del poder crea saber. Quienes lo niegan son bufones. Desconocen la seriedad de la lucha». Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 197 [nota b] [1973].

⁵⁵⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 198 [nota a] [1973].

⁵⁵⁹ En las conferencias de Río de Janeiro se dirá: «Ruego que me disculpen los historiadores de la filosofía por esta afirmación, pero creo que Bentham es más importante para nuestra sociedad que Kant o Hegel. Deberíamos rendirle homenaje en cada una de nuestras sociedades, ya que fue él quien programó, definió y describió del modo más preciso las formas de poder en las que vivimos». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 536 [1973].

tendencia que detecta en la academia francesa y cuyo «respeto infinito por los textos» — especialmente por los de Marx— hace imposible un acercamiento políticamente útil a la historia.⁵⁶⁰

Desde estas coordenadas podemos comprender la importancia que Foucault concede al proyecto del panóptico de Bentham —de quien dice que es «el Cristóbal Colón de la política»⁵⁶¹ en la historia de las nuevas formas punitivas. El panóptico, tema sobre el que volverá extensamente en *Vigilar y castigar* y que será también central en el análisis del poder psiquiátrico desarrollado en el curso de 1973-1974, aparece ahora no solo como la técnica arquitectónica propia de la vigilancia sino como una forma social que permite vehicular un tipo específico de poder «del alma sobre el alma»⁵⁶² basado en el control permanente y estructurado alrededor de la norma. Así, el panóptico invierte el tradicional teatro punitivo: «si la ciudad griega inventó cierto espacio social que es el del ágora, y que fue la condición de posibilidad institucional del logos, la forma de la estrella [el panóptico de Bentham], del poder de la vigilancia, da lugar a un nuevo tipo de forma de saber».⁵⁶³ Foucault argumenta, recuperando el Código Penal de Treilhard de 1810, que el Estado napoleónico tradujo en clave institucional este sueño arquitectónico de Bentham, el sueño de una sociedad bajo una vigilancia total:

El ojo del emperador va a poder alcanzar los rincones más oscuros del Estado. Pues el ojo del emperador vigilará a los procuradores generales, que vigilarán a su vez a los procuradores imperiales, y los procuradores imperiales vigilarán a todo el mundo. De este modo no quedará ninguna zona de oscuridad en el Estado. Todo el mundo será vigilado.⁵⁶⁴

La tesis de Foucault en 1973 es que somos herederos de ese proyecto. Vivimos en «una sociedad panóptica»⁵⁶⁵ caracterizada, como ya se viene apuntando, por el paso de un castigo que trata de reparar las infracciones cometidas a una vigilancia permanente ejercida no sobre las acciones de los sujetos sino sobre ellos mismos en tanto que tales y sobre sus potenciales acciones. Una nueva historia del sujeto se abre camino, así, entre el análisis de los dispositivos de poder y saber.

4.4.3. Primer esbozo de una analítica del poder

Finalmente, tras presentar este análisis de la emergencia de la sociedad disciplinaria alrededor del triángulo saber-poder-desposesión, Foucault tratará de responder a la cuestión que había

⁵⁶⁰ cf. Foucault. «De la arqueología a la dinástica». Ed. cit., pp. 469-470 [1972].

⁵⁶¹ Foucault. «Diálogo sobre el poder». Ed. cit., p. 741 [1975].

⁵⁶² Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., pp. 536-537 [1973].

⁵⁶³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 263 [1973]. La idea de una inversión del teatro que atraviesa toda la obra de Michel Foucault en los años setenta está directamente relacionada con la crítica a los situacionistas y a la noción de «sociedad del espectáculo». cf. Debord. *La sociedad del espectáculo*. Ed. cit.

⁵⁶⁴ Foucault. «A propósito del encierro penitenciario». Ed. cit., p. 94 [1973].

⁵⁶⁵ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 547 [1973]; cf. Foucault. «A propósito del encierro penitenciario». Ed. cit., pp. 94-95 [1973].

planteado al inicio del curso: ¿cuál es el sistema de poder en cuyo interior funciona la prisión? A través de esta cuestión, y en confrontación con otros modelos de estudio del poder, aparece un primer esbozo de lo que posteriormente conocerá como una «analítica del poder».⁵⁶⁶

En primer lugar, Foucault se va a enfrentar a lo que podemos identificar como el *postulado de la propiedad*. Según este, el poder sería algo que una parte del cuerpo social posee y emplea contra la otra. Frente a esta idea, el poder será definido como una relación —el eco de Maquiavelo suena de fondo en esta afirmación— y no como una posesión. Consecuentemente, se entiende que todo poder es reversible y, por ello, también móvil; ninguna victoria ni derrota es definitiva. Esta definición es uno de los fundamentos de la «hipótesis Nietzsche», que podemos identificar con la tesis de que «en el corazón del poder hay una idea belicosa, y no de apropiación».⁵⁶⁷ El trasfondo sobre el que se piensa el poder no es, entonces, el de los bloques monolíticos definidos por su posición de clase, ni el del pacto social, sino, como se ha visto, el de la guerra civil. Sin embargo, merece la pena destacar que, al menos en este momento, Foucault va a tender puentes entre esta definición nietzscheana de las relaciones de poder y la idea de un conflicto que responde a la forma de una lucha de clases no dialéctica:

Por supuesto, en esta especie de guerra general a través de la cual se ejerce el poder hay una clase social que ocupa un lugar privilegiado y que, debido a ello, puede imponer su estrategia, obtener unas cuantas victorias, acumularlas y conseguir en su beneficio un efecto de sobrepoder, pero ese efecto no es del orden de la superposesión. El poder no es monolítico. Jamás está enteramente controlado desde cierto punto de vista por cierta cantidad de gente. Se juega a cada instante en pequeñas partidas singulares, con inversiones locales, derrotas y victorias regionales, revanchas provisionales.⁵⁶⁸

En segundo lugar, Foucault rechaza también la idea de una *localización* del poder en los aparatos de Estado. La referencia a Althusser es evidente y no hace, en realidad, más que desarrollar las reflexiones planteadas en el curso de 1972. La tesis de nuestro autor es que el poder trasciende las estructuras del Estado, desbordándolas permanentemente. La consecuencia directa de ello —que tiene que ver con su experiencia política y su crítica al socialismo real— es que se considera que la toma de los aparatos de Estado no basta para transformar las relaciones de poder.⁵⁶⁹ La vida cotidiana es investida, así, con un estatus teórico deudor del reconocimiento político que le habían concedido los movimientos contraculturales e izquierdistas de la época. La microfísica del poder aparece, entonces, como la fórmula teórica que responde a la politización de la vida cotidiana y a las dimensiones infraestatales desde las que el poder —y también las resistencias— se expande por lo social.

⁵⁶⁶ Un análisis ya clásico de esta analítica del poder se puede encontrar en: Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., pp. 50-57.

⁵⁶⁷ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 264 [1973].

⁵⁶⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 264 [1973].

⁵⁶⁹ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 265 [1973].

De este modo, la problematización de las fórmulas políticas de la izquierda comunista — organización vertical, representación, toma del poder del Estado...— se descubre inevitablemente ligada a este desplazamiento del centro de gravedad de lo político.

Para los revolucionarios auténticos hacerse con el poder significa hacerse con un tesoro que se encuentra en las manos de una clase para dárselo a otra clase, eventualmente el proletariado. Creo que así es como se concibe la revolución y la toma del poder. Observen entonces lo que sucede en la Unión Soviética. Encontramos allí un régimen en el que las relaciones de poder en la familia, en la sexualidad, en las fábricas, en las escuelas, siguen siendo las mismas. El problema consiste en saber si podemos, en la situación actual, transformar a nivel microscópico —en la escuela, en la familia— las relaciones de poder, de tal forma que, cuando tenga lugar una revolución político-económica no nos encontremos a continuación con las mismas relaciones de poder con las que nos encontramos en la actualidad.⁵⁷⁰

En tercer lugar, como ya se ha señalado, Foucault rechaza la idea de que el poder esté subordinado al modo de producción y tenga por objetivo únicamente su *reproducción*. Sin embargo, esto no supone una defensa de algo parecido a la «autonomía de lo político», sino una problematización de las relaciones entre poder y desposesión. El poder, desde esta perspectiva, se define como «uno de los elementos constitutivos del modo de producción y funciona en el núcleo mismo de este».⁵⁷¹ Tal esquema trastoca la interpretación tradicional de la historia del capitalismo: ya no se trata de que el nuevo modo de producción generara las cajas de ahorro, las fábricas-cuartel o la prisión como forma social, sino de que todos estos dispositivos micropolíticos forman parte de él. Plusvalía, industrialización y disciplina constituyen tres realidades que, al menos entre los siglos XVIII y XIX, no pueden entenderse independientemente. A esto apunta la idea —tesis central del curso de 1973— de que son los mecanismos disciplinarios los que hacen posible justamente esa conversión del tiempo y el cuerpo de los individuos en fuerza productiva.

Es preciso que la gente pueda aportar al mercado una cosa que es la fuerza de trabajo, y eso se logra mediante el sistema de poder que es el secuestro, correlativo, en términos de poder, de lo que en términos económicos es la acumulación del capital. El capitalismo, en efecto, no encuentra así como así la fuerza de trabajo.

Es falso decir, con algunos poshegelianos célebres, que la existencia concreta del hombre es el trabajo. El tiempo y la vida del hombre no son por naturaleza *trabajo*, son placer, discontinuidad, fiesta, descanso, necesidad, instantes, azar, violencia, etc. Ahora bien, es toda esa energía explosiva la que hay que transformar en una fuerza de trabajo continua y continuamente ofrecida en el mercado.⁵⁷²

⁵⁷⁰ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 580 [1973].

⁵⁷¹ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 266 [1973].

⁵⁷² Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 268 [1973].

En cuarto y último lugar, Foucault incide en la crítica a la noción de *ideología* como forma de comprender las relaciones entre saber y poder. Así, rechaza la dicotomía violencia-ideología y plantea un esquema circular en el que el ejercicio del poder implica siempre la constitución de un saber que es, a su vez, condición de posibilidad del ejercicio del poder.

Este cuádruple anclaje crítico define aún mejor los contornos del método con el que se enfrentará Foucault al estudio de las modernas tecnologías de poder en la primera mitad de la década. Su conclusión será que este sistema «disciplinario» —que hunde sus raíces en las transformaciones sociales de los siglos XVIII y XIX— permite describir las formas de poder contemporáneas:

En efecto, me parece que vivimos en una sociedad de poder disciplinario, es decir, dotada de aparatos cuya forma es el secuestro, cuya finalidad es la constitución de una fuerza de trabajo y cuyo instrumento es la adquisición de las disciplinas o los hábitos. Creo que desde el siglo XVIII se han multiplicado, afinado, especificado cada vez más, y sin cesar, aparatos de fabricar disciplinas, de imponer coerciones, de hacer contraer hábitos. Este año quise hacer la primerísima historia del poder de los hábitos, la arqueología de esos aparatos de poder que sirven de basamento a la adquisición de los hábitos como normas sociales.⁵⁷³

La noción de hábito resulta fundamental en este contexto porque permite comprender cómo Foucault dialoga de nuevo con Marx y Weber. El hábito, desde esta perspectiva, es fundador de una ética y «es el elemento en virtud del cual los individuos están ligados, no a su propiedad —ya que ese es el papel del contrato— sino al aparato de producción».⁵⁷⁴ Así, este surge como producto de toda la red de vigilancia y castigo que constituye el aparato de secuestro y a través de la cual se hace posible la fijación de las poblaciones a la producción.

Por su parte, el intercambiador de estos juegos de poder es la norma, «instrumento a través del cual los individuos están ligados a los aparatos de producción».⁵⁷⁵ De este modo, el moderno encierro se muestra capaz, no solo de integrar y fijar a las poblaciones y los individuos, sino de fabricar la norma, lo que finalmente significa «fabricar lo social».⁵⁷⁶

Esa capacidad de producir lo social resulta esencial para entender lo que distancia al poder disciplinario del soberano: más que construir adhesión a través del ritual público que exhibe la propia magnificencia soberana, se trata de moldear insidiosamente el hábito privado hasta hacer que el poder quede oculto en la dinámica social. En consecuencia, el saber que lo acompaña también debe ser de otro tipo: ya no más la hagiografía mítica del rey, sino el examen permanente que permite distinguir entre lo normal y lo anormal, es decir, el discurso de las ciencias humanas. Con ello, podemos encontrar en 1973 un antecedente directo de las tesis que Foucault desplegará tanto en *Vigilar y castigar* como en sus análisis acerca del papel de la psiquiatría en el desarrollo del poder disciplinario.

⁵⁷³ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., pp. 272-173 [1973].

⁵⁷⁴ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 274 [1973].

⁵⁷⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 274 [1973].

⁵⁷⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 250 [1973].

5. Psiquiatría y poder: un nuevo cercamiento de las disciplinas

— Entonces la pregunta es: «¿Puede ser que estemos todos locos?»
— ¡No! El problema es: «¿No están los poderes actualmente vinculados a un poder particular que es el de la normalización?»
Quiero decir: ¿no son los poderes de normalización, las técnicas de normalización, en la actualidad, una especie de instrumento general que se encuentra en todas partes en la institución escolar, en la institución penal, en los talleres, en las fábricas, en las administraciones, como una especie de instrumento general y generalmente aceptado, porque es científico, que permitirá dominar y subyugar a los individuos. Dicho de otro modo, la psiquiatría como instrumento general de sujeción y normalización de individuos. Ese es un poco mi problema.

Michel Foucault, «Radioscopie de Michel Foucault»

Como ya se ha mencionado, Foucault se interesa desde su juventud por la psicología y la psiquiatría. Sus primeras obras, la edición francesa de *Traum und Existenz* —que incluye una introducción más extensa que el propio texto de Ludwig Binswanger— y la publicación de *Enfermedad mental y personalidad*, así lo atestiguan. En el contexto de sus estudios en psicología, Foucault colaboró en algunas instituciones psiquiátricas como el hospital de Saint-Anne o el Centre National d'Orientation, un centro que funcionaba como el hospital psiquiátrico general de las prisiones francesas. Tales experiencias constituyen un hito fundamental para entender su posterior trabajo teórico y especialmente su primera gran obra, *Historia de la locura en la época clásica*, publicada en 1961.

Más de una década después, Foucault volverá sobre las cuestiones allí planteadas desde una nueva perspectiva. Así, en los cursos de 1973-1974 y 1974-1975 va a retomar el problema de la locura, según reconoce él mismo, en el punto en que la había dejado entonces, pero partiendo del marco de análisis disciplinario que ha venido construyendo en los años anteriores.

De este modo, los cursos de 1974 y 1975 aparecen como la concreción de dos líneas de investigación que Foucault venía desarrollando desde su entrada en el Collège de France. Por un lado, la del seminario paralelo a los cursos, que en estos primeros años había abordado desde diferentes perspectivas las relaciones entre el aparato judicial y la voluntad de saber.⁵⁷⁷ Fruto de los trabajos que se realizan alrededor del seminario se publicarán las obras *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* en 1973, *Herculine Barbin llamada Alexina B.* en 1977 y *Le désordre des familles* en 1982.

En segundo lugar, estos cursos también concretan dos de los proyectos que habían sido anunciados en *El orden del discurso*. El primero de ellos, que se despliega en las doce lecciones de *El poder psiquiátrico* consiste en analizar los efectos de poder asociados a los discursos médico, psiquiátrico y sociológico en el seno del sistema penal.⁵⁷⁸ Como aclara el propio Foucault, se trata de analizar el modo en que la ley, en un determinado momento histórico, requiere para su ejercicio acoplarse a una forma de verdad que es exterior a ella.⁵⁷⁹ El segundo proyecto, que se desarrollará en *Los anormales*, tiene por objetivo analizar la manera en que el discurso de la sexualidad se vincula desde el siglo XVI con la técnica cristiana de la confesión

⁵⁷⁷ En el resumen de su primer curso en el Collège de France, Foucault señala lo siguiente: «El seminario de este año tenía por marco general el estudio de la penalidad en Francia en el siglo XIX. Se ocupó en esta ocasión de los primeros esbozos de una psiquiatría penal en la época de la Restauración. El material utilizado fue principalmente el texto de las pericias médico legales hechas por los contemporáneos y discípulos de Esquirol». Foucault. «Resumen del curso [*Lecciones sobre la voluntad de saber*]». En: Foucault. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 251 [1970-1971]. Por su parte, el seminario de 1972-1973 había estado íntegramente dedicado a análisis del caso de Pierre Rivière: cf. Foucault. «Resumen del curso [*La sociedad punitiva*]». En: Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 301 [1973]. El de 1973-1974 había girado alrededor de dos cuestiones: «la historia de la institución y la arquitectura hospitalaria en el siglo XVIII, y el estudio de la pericia médico-legal en materia psiquiátrica desde 1820». Foucault. «Resumen del curso [*El poder psiquiátrico*]». En: Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 395 [1973-1974].

⁵⁷⁸ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 61 [1970].

⁵⁷⁹ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 23 [1970].

y se rearticula, en el siglo XIX, alrededor de los saberes y las prácticas de la medicina y la psiquiatría.⁵⁸⁰

En este sentido, Foucault detecta ciertas facetas del poder disciplinario que el modelo desarrollado hasta el momento parece no poder captar satisfactoriamente. De este modo, atendiendo a la historia de la psiquiatría y sus relaciones con el sistema penal, el de Poitiers va a incidir en la lógica terapéutica que recubre el conjunto de aparatos disciplinarios que había analizado en cursos anteriores. Así, el concepto de «normalización» que ya ha aparecido previamente permite vincular poder disciplinario y psiquiatría.⁵⁸¹ En una entrevista concedida al semanario brasileño *Manchete* en 1973 describirá el mundo como un gran asilo incidiendo en la actualidad del problema: «cada día que pasa, el papel desempeñado por los criminólogos, los psiquiatras y todos aquellos que estudian el comportamiento mental del hombre es mayor. Es por eso que el poder político está adquiriendo una nueva función, que es la terapia».⁵⁸²

De este modo, el curso de 1973-1974 aparece como continuación del anterior, pero indica ciertas líneas de fuga que trazarán un desplazamiento importante. Así, el díptico formado por *El poder psiquiátrico* y *Los anormales* constituye un puente entre el análisis del poder disciplinario y el de la biopolítica e incluso podemos encontrar en ellos ciertas referencias que apuntan al modo en el que las relaciones de poder van a ser caracterizadas en el marco de la seguridad.

5.1. El regreso de la locura

Como ha señalado Francisco Vázquez García, las reflexiones de Foucault acerca de la locura remiten permanentemente a un gesto que podemos identificar con la pregunta «¿cómo la existencia de la enfermedad mental en una sociedad determinada sirve como crítica de esa misma sociedad?». ⁵⁸³ Siguiendo al propio Vázquez podemos reconstruir las modulaciones iniciales de esta respuesta. Así, en su primera obra *Enfermedad mental y personalidad* —publicada en 1954—, Foucault responde a esta cuestión desde una perspectiva humanista muy influenciada por el marxismo que apunta a la posibilidad de una psicología «a la vez científica y liberadora». ⁵⁸⁴ En 1961, cuando publique *Historia de la locura en la época clásica*, la perspectiva cambiará incidiendo ahora en el vínculo entre el nacimiento de la psicología y el “Cogito” cartesiano, es decir, en la partición entre razón y locura. ⁵⁸⁵ Sin embargo, más de diez años

⁵⁸⁰ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 60 [1970].

⁵⁸¹ En las conferencias de Río de Janeiro de 1973, Foucault apunta explícitamente a esta cuestión: «En el terreno de la psiquiatría me parece interesante saber cómo se instauró el saber psiquiátrico, la institución psiquiátrica a comienzos del siglo XIX, observar de qué manera este proceso está imbricado con toda una serie de relaciones económicas. Creo que al menos esto puede ser útil si queremos luchar en el presente contra todas las instancias de normalización». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 581 [1973].

⁵⁸² Foucault. «Le monde est un grand asile». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, p. 434 [1973].

⁵⁸³ Vázquez García. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1987, p. 15.

⁵⁸⁴ Vázquez García. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Ed. cit., p. 15.

⁵⁸⁵ cf. Vázquez García. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Ed. cit., p. 15.

después de la que fuera su primera gran obra, cuando a mediados de la década de 1970 regrese al nacimiento de la psiquiatría lo hará desde una perspectiva diferente, preocupado por el modo en que esta se articula con una determinada tecnología de poder que se define, como hemos visto en capítulos anteriores, como disciplinaria.

5.1.1. Foucault y la antipsiquiatría

Este desplazamiento es posible gracias a los movimientos que surgen desde la década de 1960 y tratan de problematizar y politizar la cuestión psiquiátrica. En este sentido, la antipsiquiatría y la psicología social constituyen un elemento fundamental para comprender la reelaboración de sus anteriores análisis. Sin embargo, no solo el influjo intelectual de estas corrientes hace posible este otro acercamiento a la cuestión de la locura, sino todo un campo teórico y práctico que, como ya hemos visto, consigue extender lo político hacia terrenos antes vedados como el de la salud mental. Así, como el mismo Foucault expone en una entrevista publicada en 1975, solo tras el 68 los estudios y las experiencias antipsiquiátricas pudieron engarzarse con un análisis del poder como el que entonces estaba forjando:

Intentamos hacer un análisis del poder que sea más sutil que el que se ha realizado hasta ahora. Yo diría, en términos generales, que la antipsiquiatría de Laing y de Cooper, entre 1955 y 1960, señala el comienzo de este análisis crítico y político de los fenómenos del poder. Me parece que, hasta 1970-1975, los análisis del poder, los análisis críticos, a la vez teóricos y prácticos, han girado esencialmente alrededor de la noción de represión: denunciar el poder represivo, hacerlo visible, luchar contra él. Pero, a continuación, tras los cambios que tuvieron lugar en 1968, es necesario abordarlo en un registro muy distinto; no podríamos avanzar si continuamos planteando el problema en estos términos; es preciso que continuemos este análisis teórico y práctico del poder, pero de una manera distinta.⁵⁸⁶

De hecho, aunque entonces Michel Foucault no conociera el movimiento antipsiquiátrico, no es difícil trazar afinidades entre *Historia de la locura en la época clásica* y las obras posteriores de David Cooper, Ronald Laing, Franco Basaglia o Thomas Szasz.⁵⁸⁷ Nikolas Rose ha planteado que esta afinidad se debe a la convergencia de dos factores: por un lado la reconfiguración de la psiquiatría en esa época y por otro el gesto compartido que consiste en reconstruir el diálogo que la emergencia de la enfermedad mental había roto entre la psiquiatría y sus sujetos.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 586-587 [1975].

⁵⁸⁷ En la mencionada entrevista de 1975, Foucault explicita ese desconocimiento mutuo: «Cuando yo escribí la *Historia de la locura* no conocía la obra de Laing ni la de Cooper y ellos tampoco conocían mi trabajo. Mi libro se publicó en Francia en 1960. Los primeros libros de Laing y Cooper debieron de publicarse entre 1958 y 1959, y fue Cooper quien tradujo mi libro al inglés. Nuestros trabajos son contemporáneos, pero nos desconocíamos mutuamente». Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones». Ed. cit., p. 587 [1975].

⁵⁸⁸ Podemos rastrear esta tesis de Rose ya en el prefacio a la primera edición francesa de *Historia de la locura en la época clásica* —que sería eliminado de las ediciones posteriores— en el que Foucault afirma: «En medio del

Si atendemos a esta caracterización, de algún modo los análisis de *Historia de la locura* y los antipsiquiatras habrían surgido en el momento en que el campo médico está sufriendo una profunda reorganización. Esta implica el tránsito de una psiquiatría asilar a otra centrada en la intervención, prevención y extensión de la salud mental que se articula alrededor de las psicoterapias.⁵⁸⁹ Este desplazamiento que resquebraja la lógica asilar no se intuía en su obra de los sesenta, pero sí tiene un reflejo directo en los análisis de Foucault sobre el poder psiquiátrico de los años setenta. Aunque Rose no incide en ello, hay una tercera afinidad entre *Historia de la locura* y la antipsiquiatría que podemos rastrear en la proximidad de ambas al marco intelectual del «análisis existencial» y la «psiquiatría fenomenológica»⁵⁹⁰ —del que posteriormente se alejarán—.

De cualquier modo, como vemos, el vínculo entre *Historia de la locura* y el movimiento antipsiquiátrico no deja de ser circunstancial —ya que remite más a un contexto compartido que a una influencia mutua—. La situación diez años después será, sin embargo, muy diferente. El propio Foucault reconocerá entonces, como hemos visto, su deuda con la antipsiquiatría y la identificará como un vector de «insurrección de los “saberes sometidos”».⁵⁹¹

En este sentido, Foucault comparte con estos autores la problematización de la relación entre verdad y poder que subyace a la práctica psiquiátrica y sobre la que se establece el vínculo entre enfermedad y locura. Un cuestionamiento de las relaciones de saber y poder que otorgan al médico la autoridad «para decidir sobre el estado mental de un individuo».⁵⁹² Los cursos *El poder psiquiátrico* y *Los anormales* tratan justamente de reconstruir la historia de

mundo sereno de la enfermedad mental, el hombre moderno ya no comunica con el loco: por una parte, el hombre de razón delega en el médico la locura, no autorizando de este modo otra relación sino a través de la universalidad abstracta de la enfermedad; y por la otra parte está el hombre de locura que no comunica con el otro sino por medio de una razón también abstracta, hecha de orden, coacción física y moral, presión anónima del grupo, exigencia de conformidad. No hay lenguaje común; o mejor, ya no hay; la constitución de la locura como enfermedad mental, a finales del siglo XVIII, establece la constatación de un diálogo roto, da la separación como ya realizada, y hunde en el olvido a todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, algo balbuceantes, en las que tenía lugar el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón sobre la locura, no ha podido establecerse sino sobre ese silencio. No he querido hacer la historia de este lenguaje, sino más bien la arqueología de este silencio». Foucault. «Prefacio [a *Historia de la locura*]». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 110 [1960]; cf. Rose. «Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique». *Sociologie Et Sociétés*, vol. 38, n° 2, 2006.

⁵⁸⁹ Rose. «Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique». Ed. cit., pp. 115-116.

⁵⁹⁰ En una entrevista en 1978, el propio Foucault dará cuenta de esta afinidad: «La lectura de lo que se ha dado en llamar “análisis existencial” o “psiquiatría fenomenológica” fue importante para mí en la época en que trabajaba en los hospitales psiquiátricos y buscaba algo diferente de las grillas tradicionales de la mirada psiquiátrica, un contrapeso. No cabe duda de que esas soberbias descripciones de la locura como experiencias fundamentales únicas, incomparables, fueron importantes. Creo además que también Laing se sintió impresionado por todo eso: durante mucho tiempo, también él tomó el análisis existencial como referencia (él de manera más sartreana, y yo, más heideggeriana). Pero no nos quedamos en eso. Laing desarrolló un trabajo colosal ligado a su función de médico: fue, con Cooper, el verdadero fundador de la antipsiquiatría, en tanto que yo no hice más que un análisis histórico crítico. De todas maneras, el análisis existencial nos sirvió para delimitar y circunscribir mejor lo que podían tener de pesado y opresivo la mirada y el saber psiquiátrico académico». Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., pp. 53-54 [1978].

⁵⁹¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal, 2012, pp. 20 y ss. [1976].

⁵⁹² Foucault. «Le monde est un grand asile». Ed. cit., p. 433 [1973].

esta patologización de determinadas conductas. A pesar de la distancia metodológica y conceptual que los separa, alrededor de esta cuestión Foucault explicitará la coincidencia de sus análisis y los de la antipsiquiatría:

Laing y Cooper introdujeron una nueva forma de relacionarse con la locura, que no es ya una manera psiquiátrica y médica. La idea de que la locura es una enfermedad es una idea históricamente reciente. El loco no tenía el estatuto de loco hasta aproximadamente el siglo XVIII. Y cuando se convirtió en enfermo, en torno a esta época, se produjo una apropiación de la locura por parte del poder médico y se relacionaron con ella toda una serie de fenómenos, esencialmente las anomalías del comportamiento, las anomalías sexuales, y otras. Lo que hicieron Laing, Cooper, Bettelheim, lo que hizo Szasz, a su manera, es dejar de abordar de manera médica estos fenómenos irregulares del comportamiento. Estar loco, para Laing y Cooper, no es una forma de estar enfermo. Esto supuso una ruptura muy importante en relación con la psiquiatría.⁵⁹³

La afinidad entre ambos planteamientos es tal que en *El poder psiquiátrico* Foucault empleará el término «antipsiquiatría» para designar no solo la corriente que surge alrededor de Laing, Cooper o Basaglia, sino «todo lo que pone en cuestión el papel del psiquiatra encargado antaño de producir la verdad de la enfermedad en el espacio hospitalario».⁵⁹⁴ Así, como veremos, las histéricas de Charcot serán definidas como «las verdaderas militantes de la antipsiquiatría»⁵⁹⁵ porque su gesto impugna el saber que legitima al poder psiquiátrico.

En este sentido, nuestro autor se plantea como objetivo crítico la ruptura de los lazos circulares que vinculan sujeto, locura y poder y, abrazando las tesis más fuertes —y, como veremos, problemáticas— de los antipsiquiatras, llega a reivindicar la posibilidad de «dar al individuo la tarea y el derecho de llevar su locura hasta el final».⁵⁹⁶

5.1.2. *Historia de la locura después del 68*

En una entrevista publicada en marzo de 1972, Foucault había asegurado que continuar *Historia de la locura* hasta el presente⁵⁹⁷ carecía de sentido porque prefería que sus investigaciones pudieran ser útiles para luchas concretas —como estaba haciendo con su genealogía de los mecanismos punitivos en relación a las revueltas en las prisiones—. ⁵⁹⁸ Sin embargo, de algún modo, los desplazamientos que acabamos de mencionar y el propio análisis del poder disciplinario parecen arrastrarlo a ello revelando inmediatamente su utilidad política. El estudio de las disciplinas desarrollado especialmente en *La sociedad punitiva* había mostrado que, aunque

⁵⁹³ Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones». Ed. cit., p. 587 [1975].

⁵⁹⁴ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 390 [1973-1974].

⁵⁹⁵ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 302 [1973-1974].

⁵⁹⁶ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 394 [1973-1974].

⁵⁹⁷ Según confirmará en otra entrevista concedida en 1978 a Colin Gordon, Paul Patton y Alain Beaulieu, sin embargo, en su diseño original, *Historia de la locura* había sido concebida como el primer capítulo de un trabajo que debía llegar hasta el presente. cf. Foucault. «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir». *Cités*, vol. 52, n° 4, 2012, p. 124 [1978].

⁵⁹⁸ cf. Foucault. «Le grand enfermement». Ed. cit., p. 301 [1972].

este poder inviste las relaciones económicas y resulta esencial para el desarrollo del modo de producción capitalista, la economía no puede explicar la complejidad de su funcionamiento. Así, como complemento de ese poder que tiene por objetivo maximizar la utilidad de los individuos en su acoplamiento a la producción industrial, aparece otra lógica que remite más bien a la domesticación y que se basa en la partición —no económica— entre lo normal y lo anormal. Es justamente ese vector el que hace de nuevo que Foucault fije su mirada sobre el nacimiento de la psiquiatría. En este sentido, las experiencias del GIA⁵⁹⁹ y de la antipsiquiatría constituyen dos hitos fundamentales para comprender la nueva perspectiva de análisis que presenta Foucault tanto en *El poder psiquiátrico* como en *Los anormales*.

De este modo, *Historia de la locura en la época clásica* —que es la obra previa que más constantemente reaparece en las investigaciones foucaultianas en el Collège de France— vuelve a situarse en el centro de las preocupaciones de nuestro autor. El curso de 1973-1974 continúa, así, en el punto en que había concluido *Historia de la locura*, funcionando esta, y especialmente su trabajo de archivo, como *background* de la genealogía del poder psiquiátrico.⁶⁰⁰

Atendiendo a estas cuestiones, Robert Castel describe dos momentos en la recepción de *Historia de la locura*: un primero que la circunscribe al mundo académico —y concretamente a la epistemología de la ciencia de Canguilhem o Bachelard— más que a la crítica política y un segundo que sí permite realizar una lectura en términos políticos de la obra. Entre estos dos momentos, encontramos el acontecimiento que dispara las transformaciones que tratamos de analizar en este trabajo: Mayo del 68 y sus réplicas y contrarréplicas.

Si hubo una segunda lectura de la Historia de la Locura es porque la obra quedó atrapada bruscamente en una onda expansiva que no estaba programada desde el campo intelectual que le había servido de caldo de cultivo. Me refiero a lo ocurrido alrededor y después de los «acontecimientos de mayo», a la conjunción de una nueva forma de activismo político (el surgimiento de luchas sectoriales radicales) y de una nueva forma de sensibilidad social (la generalización de una actitud anti-represiva exacerbada).⁶⁰¹

En este contexto post-68 la locura aparece como la quintaesencia de la dominación capitalista, el núcleo de una captura del deseo que atraviesa todas las relaciones sociales. Esta imagen tiene un reflejo en el propio análisis foucaultiano que considera que la cárcel y el asilo funcionan como un complemento del resto de dispositivos disciplinarios, es decir, como aquellos lugares a los que van a parar quienes no pueden ser domesticados por la escuela o la fábrica. Estas instituciones no aparecen entonces en el límite, sino en el corazón mismo del poder, encarnando «los aspectos más intolerables del ejercicio de la autoridad, la rigidez jerárquica y la negación de derechos».⁶⁰² Así el vínculo entre el GIP y el GIA surge casi naturalmente.

⁵⁹⁹ Grupo de Información de los Asilos, una organización que trata de replicar la estructura y objetivos del GIP en el ámbito de la salud mental.

⁶⁰⁰ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 29 [1973-1974].

⁶⁰¹ Castel. «Les aventures de la pratique». *Le Débat*, vol. 41, n° 4, 1986, p. 44.

⁶⁰² Castel. «Les aventures de la pratique». Ed. cit., p. 44.

Sin embargo, Castel —que acompaña a Foucault en buena parte de su militancia política— también señala una diferencia crucial entre la lucha contra las prisiones y contra los manicomios que en su opinión resultó determinante para que Foucault no participara en la segunda con la intensidad con la que militó en el GIP.

Estaba presente, pero en un segundo plano cuando se intentó establecer un equivalente psiquiátrico del G.I.P. en 1971. Formó parte del grupo de crítica institucional fundado con psiquiatras progresistas italianos y escribió una contribución para *Crimini di Pace* cuyo primer objetivo fue una demostración de solidaridad con Franco Basaglia en sus problemas con la justicia italiana. Ayudó a David Cooper a establecerse en Francia y consiguió que impartiera un seminario en el Collège de France en 1976. Participó ocasionalmente en debates y actividades de la Red Alternativa a la Psiquiatría, fundada en 1976 para agrupar a nivel europeo las iniciativas más avanzadas de crítica práctica de la psiquiatría, etc. Pero mantuvo una posición secundaria y nunca aceptó el papel de líder del movimiento antipsiquiátrico que la mayoría de los que decían ser líderes del mismo le reclamaban.⁶⁰³

La explicación que ofrece Castel para comprender esta distancia de Foucault respecto del GIA y los movimientos antipsiquiátricos de la época es muy interesante. Más allá de consideraciones psicológicas o biográficas, apunta a una cuestión radicalmente política: las diferencias entre el modo en que se articulan las demandas del movimiento de los presos y las del campo de la psiquiatría. Foucault se involucra en el GIP, afirma Castel, porque incluso en los momentos en que no se puede dar voz directa a los presos, las reivindicaciones que se han recogido de estos están mínimamente mediadas por lo discursivo y remiten permanentemente a la vida cotidiana de quienes experimentan las situaciones denunciadas —recordemos que tales demandas estaban relacionadas generalmente a las condiciones básicas de vida en la cárcel, el fin del maltrato o la supresión de los antecedentes penales—. Por el contrario, a juicio de Castel, las reivindicaciones de las luchas contra la psiquiatría, quizá por la propia complejidad del campo en el que se desarrollan, resultan mucho menos concretas e implican perspectivas muy diferentes: «Defensa de los intereses de los pacientes, exaltación romántica de la locura, denuncia del carácter de clase de la práctica psiquiátrica, crítica teórica de las instituciones coercitivas, búsqueda de una práctica de cuidados alternativos, etc.».⁶⁰⁴

Todas estas circunstancias hacen que el regreso de Michel Foucault en 1973 sobre *Historia de la locura* se produzca bajo una perspectiva muy diferente. Esto le obliga a subrayar algunos desplazamientos ya en la primera lección del curso. El más importante de ellos, según

⁶⁰³ Castel. «Les aventures de la pratique». Ed. cit., p. 46. El texto de Foucault aparecido en la obra de Basaglia es «La casa della follia» —traducido al francés como «La maison des fous»—, que retoma el trabajo presentado como resumen del curso *El poder psiquiátrico* e, indirectamente, una conferencia dictada en Montreal en 1973 que lleva por título «Histoire de la folie et antipsychiatrie». En el epígrafe 5.3.4 analizaremos estos trabajos cuando volvamos sobre la relación de Foucault con la antipsiquiatría.

⁶⁰⁴ Castel. «Les aventures de la pratique». Ed. cit., p. 47.

señala el propio autor, consistirá en que el objeto de análisis no será la representación de la locura —cuestión que remitía finalmente a una historia del pensamiento— sino los dispositivos de poder que la atraviesan. Se trata, entonces, de hacer visibles las relaciones, los campos de poder y saber que están implicados en el surgimiento y desarrollo de la psiquiatría en los siglos XVIII y XIX y que hacen que esta funcione desde sus inicios como una ciencia policial en cuyo interior los psiquiatras aparecen como «funcionarios del orden social».⁶⁰⁵

Desde esta perspectiva, convergente como veremos con la crítica antipsiquiátrica, lo que aparece en el corazón de la psiquiatría no es más un discurso, sino una relación de poder. Así, como señala el editor del curso, ya no se trata de denunciar la operación a través de la cual la psiquiatría ocultaría las condiciones de la enfermedad mental —referencia a *Enfermedad mental y personalidad*—, ni de analizar por qué la partición locura/razón implicó el encierro de los locos —*Historia de la locura en la época clásica*—, sino de «hacer que la historia sirva para poner en evidencia las oscuras relaciones de continuidad que vinculan nuestros dispositivos actuales a fundamentos antiguos ligados a tal o cual sistema de poder, con el objetivo de sacar a la luz objetivos de lucha».⁶⁰⁶

Por otro lado, además de rechazar la perspectiva de la representación, Foucault identifica otros problemas de sus anteriores acercamientos a la cuestión de la locura. Así, en primer lugar, va a impugnar el uso de la noción de «violencia» como descriptor de las relaciones de poder psiquiátricas. Nuestro autor señala que fue un error situar en el centro de sus análisis tal concepto, pero no porque la psiquiatría responda a un modelo humanista sino porque aquel no puede captar la concreción del poder que esta ejerce. El término «violencia», en este esquema, habría permitido comprender la práctica psiquiátrica en su dimensión corporal pero también introduciría una dinámica de irregularidad y azar que Foucault cree que no está presente en esa forma de ejercicio del poder. En este sentido, ahora planteará que la psiquiatría pone en marcha una acción sobre el sujeto calculada y racional que instituye una «microfísica de los cuerpos».⁶⁰⁷

En segundo lugar, Foucault rechaza también la noción de «institución» —en referencia a la obra de Erving Goffman, *Asylums*— porque entiende que el análisis debe ir más allá de lo que ocurre en el interior de los asilos ya que las relaciones de sometimiento que pone en marcha la psiquiatría desbordan tales marcos. El poder, y no el hospital psiquiátrico, será el objetivo de este acercamiento porque es sobre ese fondo de relaciones de poder que emerge la institución.

Por último, Foucault va a romper también con el análisis centrado en el modelo familiar —una de las conclusiones de *Historia de la locura*— y los aparatos de Estado. La familia constituye un elemento fundamental del desarrollo del poder disciplinario, pero justamente

⁶⁰⁵ Foucault. «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015, p. 127 [1977].

⁶⁰⁶ Lagrange. «Situación del curso». En: Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico, 2008, p. 399.

⁶⁰⁷ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 32 [1973-1974].

porque incrusta en su seno un dispositivo de poder absoluto, soberano, que permite extender sus lógicas capilarmente. Sin embargo, a lo largo de los dos cursos de 1974 y 1975 Foucault no solo renunciará a la idea de que la psiquiatría reproduce la estructura familiar, sino que la invertirá planteando que esta es atravesada y reconfigurada por el poder psiquiátrico. Así, la familia nuclear moderna —abigarrada, intensa— aparecerá como consecuencia de los controles que desde la psiquiatría se instituyen alrededor de la sexualidad infantil. Respecto a la noción de «aparato de Estado» —ya analizada— Foucault planteará que no permite captar el funcionamiento del poder psiquiátrico porque «es demasiado amplia, demasiado abstracta para designar esos poderes inmediatos, minúsculos, capilares, que se ejercen sobre el cuerpo, el comportamiento, los gestos, el tiempo de los individuos».⁶⁰⁸

5.2. Una nueva genealogía del poder disciplinario

De este modo, en 1973, conocedor de la antipsiquiatría y de otros análisis críticos como los de Goffman, Foucault va a reintegrar, como ya se ha anunciado, la historia de la psiquiatría en el marco del estudio del poder disciplinario. Ya no trazará, por tanto, una arqueología de la partición entre locura y razón, sino una genealogía del poder que la hace posible.

5.2.1. De la técnica a la tecnología

A pesar de que, como hemos visto, Foucault pretende retomar el análisis desplegado en la *Historia de la psiquiatría*, *El poder psiquiátrico* se inscribe también en la estela de *La sociedad punitiva*. Así, nuestro autor comienza el curso de 1973-1974 justamente con una referencia a su trabajo anterior, respecto del cual la investigación presente —dice— va a establecer una cierta discontinuidad, aunque no total.⁶⁰⁹

El poder psiquiátrico propone, de este modo, un nuevo acercamiento al poder disciplinario que ahora toma como punto de partida un elemento totalmente diferente del año anterior. Ya no tratará de analizar el modo en que el aparato punitivo contribuye a fijar a los sujetos a la producción, sino cómo la psiquiatría a lo largo del siglo XIX va a desarrollar un tipo de poder centrado en la partición normal/anormal. Tal poder se imbricará con las diferentes instituciones disciplinarias fijando en el interior del asilo a los sujetos disfuncionales y extendiendo más allá de sus muros la potencia sancionadora de la partición que establece. El gesto, sin embargo, es semejante y remite en ambos casos a un análisis no centrado en la institución sino en el poder —o que va de la institución al poder, de la técnica a la tecnología—. Así, si el estudio de la conexión entre el encierro y el aparato productivo mostraba el modo en el que las disciplinas forjaban individuos útiles, la genealogía de la psiquiatría permite comprender cómo estas también producen individuos dóciles.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 33 [nota *] [1973-1974].

⁶⁰⁹ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 15 [1973-1974].

⁶¹⁰ Estas dos dimensiones —utilidad y docilidad— serán las que definan los objetivos esenciales del poder disciplinario en *Vigilar y castigar*. *infra* capítulo 6.

Sin embargo, como se ha señalado, esta dimensión —que además ya había aparecido con anterioridad— no excluye ni contradice aquella perspectiva, sino que la complementa. Se trata, entonces, de comprender que la genealogía de la psiquiatría permite mostrar otra dimensión del poder disciplinario que escapaba al análisis punitivo. Como el propio Foucault indica, aunque los diferentes dispositivos—cárcel, fábrica, cuartel, escuela— compartan la «identidad morfológica del sistema de poder»,⁶¹¹ no cumplen los mismos objetivos.

Consecuentemente, no se trata tanto de una ruptura como de un nuevo acercamiento a una realidad poliédrica, es decir, del desciframiento de una dimensión de la que el análisis disciplinario-punitivo no podía dar cuenta. En este sentido, aunque es cierto que la referencia se desplaza y ni el nacimiento de la clase obrera ni el nuevo modo de producción guían la investigación, el poder psiquiátrico no aparece como una realidad independiente de ese proceso, sino que se imbrica con él tal y como expone el propio Foucault en una entrevista realizada en el mes de junio de 1973.

Hospitales, manicomios, orfanatos, colegios, casas de educación, fábricas, talleres, con su disciplina y, por último, cárceles, todas estas instituciones forman parte de una especie de gran forma social del poder que se puso en marcha a comienzos del siglo XIX, y que, sin duda fue una de las condiciones de funcionamiento de la sociedad industrial o, si usted prefiere, capitalista. Para que el hombre transformase su cuerpo, su existencia y su tiempo en fuerza de trabajo, y la pusiese a disposición del aparato de producción que el capitalismo intentaba hacer funcionar, fue necesario todo un aparato de coacciones; y a mi juicio todas estas coacciones que aprisionan al hombre, desde la guardería a la escuela, lo conducen al asilo de viejos pasando por los cuarteles, al mismo tiempo que lo amenazan con la prisión o con el manicomio —«¡o bien vas a la fábrica o bien terminas en la cárcel o en el manicomio de alienados!»—, derivan de un mismo sistema de poder.⁶¹²

Por otro lado, la reconstrucción foucaultiana va a atender a la conexión entre locura y criminalidad, de modo que la genealogía del poder psiquiátrico muestra cómo este genera un conflicto permanente en el aparato penal que se traduce en la pregunta «¿se trata de un loco o un criminal?». Esta cuestión funcionará como el disparador de la colonización del aparato punitivo por parte de la psiquiatría. El punto de partida, entonces, de este giro de las investigaciones desde lo puramente disciplinario tiene que ver con que para Foucault los psiquiatras se impusieron alrededor de 1830 a la práctica criminal.⁶¹³ La ley de 1838, como veremos, jugará un papel fundamental al anudar el poder psiquiátrico por un lado a la idea de peligrosidad y por otro al aparato judicial. Con ello, la psiquiatría puede introducir en cada crimen la locura y en cada desequilibrio una sospecha criminal.⁶¹⁴ En consecuencia, en el

⁶¹¹ Foucault. «A propósito del encierro penitenciario». Ed. cit., p. 98 [1973].

⁶¹² Foucault. «Prisiones y motines en las prisiones». Ed. cit., p. 484 [1973].

⁶¹³ cf. Foucault. «Table ronde sur l'expertise psychiatrique». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 664 [1974].

⁶¹⁴ cf. Foucault. «Table ronde sur l'expertise psychiatrique». Ed. cit., p. 665 [1974].

centro del aparato disciplinario aparecerá una relación circular entre saber y poder en la que psiquiatría y disciplina se retroalimentan permanentemente.

De este modo, esa «función psi» que ha podido surgir gracias a la organización disciplinaria del hospital, va a conseguir salir de él y terminará recubriendo todo el sistema disciplinario, convertido ya en un dispositivo de normalización. Desde esta perspectiva, *El poder psiquiátrico* trata de reconstruir la historia de la «función psi» como instancia de control de todos los dispositivos disciplinarios, es decir, el modo en que la psicopedagogía aparece dentro de la disciplina escolar, la psicología laboral dentro de la disciplina fabril, la criminología dentro de la disciplina carcelaria y la psicopatología dentro de la disciplina psiquiátrica y asilar.⁶¹⁵

5.2.2. Soberanía y disciplina

Como se mencionó al comienzo de este trabajo, los análisis de Michel Foucault en sus cursos —que son, en buena medida, experimentales— van acompañados de ciertas reflexiones metodológicas o conceptuales que, en ocasiones, preparan desarrollos posteriores. Estas indagaciones que pueden parecer laterales al análisis central resultan, por el contrario, esenciales para comprender los grandes desplazamientos de su obra.

En este sentido, la historia de la psiquiatría se proyecta en el curso de 1973-1974 sobre el fondo del desarrollo de las disciplinas. Así, en *El poder psiquiátrico* Foucault tratará de avanzar en la descripción de este poder disciplinario y lo hará en primer lugar contraponiéndolo con la tecnología a la que de algún modo habría relevado, la del poder soberano.⁶¹⁶

En el curso de 1973-1974 se describen tres rasgos esenciales de la soberanía. Por un lado, instaure una relación de poder basada en un juego irregular entre la sustracción y el gasto. El soberano tiene la potestad de sustraer —bienes, fuerza de trabajo, tiempo...— y, aunque de un modo asimétrico, va a revertir una parte en sus súbditos en forma de servicios tales como la protección. Por otro lado, la soberanía se define a través de una anterioridad fundante. Este origen histórico o mítico del poder soberano exige una reactualización a través de determinadas ceremonias y gestos cuyo complemento es la constante amenaza de la violencia. Por último, Foucault señala que las relaciones de soberanía son no isotópicas, de modo que en su interior se establece todo un juego de poder perpetuo pero discontinuo, vertical pero inconmensurable, por lo que resulta imposible establecer un sistema de clasificación jerárquica minuciosa y de los relevos del poder en el campo social. De este

⁶¹⁵ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 111 [1973-1974].

⁶¹⁶ Hablar de «relevos» en los análisis foucaultianos de las tecnologías de poder exige siempre cautela. Como aclarará en *Seguridad, territorio, población*, en ningún caso se trata de que tales tecnologías se sucedan cronológicamente de un modo definitivo, sino de rastrear ciertas dinámicas que nos permiten reconstruir sus discontinuidades. Desde esta perspectiva, la lógica disciplinaria es diferente de la soberana y a partir de un determinado umbral se convierte en el esquema dominante de las relaciones de poder, pero esto no implica que la lógica soberana desaparezca completamente ni que las prácticas que a ella se asocian queden definitivamente descartadas. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 17-21 [1978].

modo, la imagen que representa el poder soberano es la pirámide: la individualidad solo aparece en la cúspide mientras en la base tenemos una multiplicidad indistinguible. Ejercicio de un poder total, pero discontinuo, que se dirige a una masa informe.

Foucault va a describir el funcionamiento del poder disciplinario en contraposición con estas tres características de la soberanía. Así, en primer lugar, la disciplina rechaza la lógica de la captura irregular —aquel juego de sustracción y provisión— por la que el poder soberano podía hacerse con parte de la producción, del tiempo o de los bienes, estableciendo en su lugar mecanismos que tienden a una «captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo».⁶¹⁷

En segundo lugar, las disciplinas rompen con la lógica de la ceremonia y el ritual soberanos. Al desvincularse de aquel acontecimiento fundacional que debe ser reactivado, el poder aparece como un desarrollo «terminal»,⁶¹⁸ que hace posible un control de la virtualidad —del futuro— garantizado circularmente por el propio ejercicio del poder. La marca soberana —que se inscribe, por ejemplo, en el cuerpo del condenado— es sustituida, así, por la escritura; un registro permanente del individuo vinculado con la emergencia de una organización panóptica del control.⁶¹⁹

En consecuencia, frente a un poder que ejerce una soberanía total —a menudo a través de la violencia— pero de un modo ritual y discontinuo, la disciplina aparece como una intervención preventiva y dirigida no a castigar sino a corregir.

Aun antes de que el gesto sea una realidad debe poder identificarse algo, y el poder disciplinario debe intervenir: intervenir, en cierto modo, antes de la manifestación misma del comportamiento, antes del cuerpo, el gesto o el discurso, en el plano de la virtualidad, la disposición, la voluntad, el nivel del alma. Así vemos proyectarse detrás del poder disciplinario algo que es el alma, un alma muy diferente de la que habían definido la práctica y la teoría cristianas.⁶²⁰

Tal tecnología de poder exige no solo un control permanente, sino una capacidad de intervención absoluta que moviliza toda una red capilar, microfísica, del poder. Para que esto sea posible, por último, la disciplina debe organizar un modelo isotópico definido por una estricta jerarquía que rompa con la discontinuidad del poder soberano. De este modo, no va a haber conflicto entre los diferentes dispositivos de poder —como podía ocurrir entre el poder laico y el religioso en el marco de la soberanía—, sino una articulación que los

⁶¹⁷ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 66 [1973-1974].

⁶¹⁸ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 67 [1973-1974].

⁶¹⁹ Como veremos, esta escritura constituye un dispositivo central en la organización disciplinaria del poder porque permite, justamente, reconstruir la biografía, es decir, individualizar: «Lo que me parece característico de la forma actual de control es el hecho de que se ejerce sobre cada individuo: un control que nos fabrica imponiéndonos una individualidad, una identidad. Cada uno de nosotros tiene una biografía, un pasado siempre documentado en cualquier lugar, desde un registro escolar hasta una tarjeta de identidad, un pasaporte. Siempre hay un organismo administrativo capaz de decir en cualquier momento quién es cada uno de nosotros, y el Estado puede, cuando lo desee, atravesar todo nuestro pasado». Foucault. «Folie, une question de pouvoir». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 662-663 [1974].

⁶²⁰ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 73 [1973-1974].

comunique permanentemente. Por otro lado, esta isotopía implica también un nuevo modo de definir los márgenes. Así aparecerán nuevas figuras en el límite —el enfermo mental, el delincuente o el indisciplinado— que redefinen el juego entre lo inasimilable y su necesaria asimilación.

Tal modalidad de ejercicio del poder trasluce una nueva lógica de la individuación que invierte la pirámide soberana. El poder disciplinario se ejerce de un modo anónimo, de manera que no hay un mando central ya que en la escala jerárquica lo importante es la función y no el individuo que la cumple —que, en último extremo, resulta intercambiable—. Por el contrario, en la base, la disciplina funciona esencialmente individualizando, actuando sobre la singularidad somática convertida por él en sujeto.

Consecuentemente, la tarea política que esta lógica impone no consiste en liberar al sujeto de ataduras externas —como platearían ciertas lecturas freudomarxistas—, sino en analizar los mecanismos de poder a través de los cuales este ha sido subjetivado: «En realidad, el individuo es, desde el comienzo y por obra de esos mecanismos, sujeto normal, sujeto psicológicamente normal; y, por consiguiente, la desubjetivación, la desnormalización, la despatologización, implican necesariamente la destrucción del individuo como tal».⁶²¹ De este modo, la genealogía de la disciplina procura una nueva comprensión de esa invención reciente que es el hombre, que ahora atiende a las relaciones de poder y no tanto a los discursos como había ocurrido en *Las palabras y las cosas*.⁶²²

Y lo que en los siglos XIX y XX se llama Hombre no es otra cosa que una especie de imagen remanente de esa oscilación entre el individuo jurídico, que fue sin duda el instrumento mediante el cual la burguesía reivindicó el poder en su discurso, y el individuo disciplinario, que es el resultado de la tecnología utilizada por esa misma burguesía para constituir al individuo en el campo de las fuerzas productivas y políticas. De esa oscilación entre el individuo jurídico, instrumento ideológico de la reivindicación del poder, y el individuo disciplinario, instrumento real de su ejercicio material, de esa oscilación entre el poder que se reivindica y el poder que se ejerce, nacieron la ilusión y la realidad que llamamos Hombre.⁶²³

Por último, es importante señalar que la genealogía de la disciplina que traza Foucault sitúa su nacimiento en el interior mismo de los dispositivos soberanos. Esta tensión entre las dos tecnologías de poder se puede rastrear en la disciplina de algunas comunidades religiosas desde la Edad Media, en la transformación del ejército alrededor del siglo XVII, en las incipientes instituciones educativas y policiales, en los primeros talleres industriales o en la organización de la vida en las colonias.⁶²⁴ Así, el control de las virtualidades, la vigilancia

⁶²¹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 78-79 [1973-1974].

⁶²² cf. Álvarez Yáguez. «Introducción». Ed. cit., p. 35.

⁶²³ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 80 [1973-1974].

⁶²⁴ Por momentos parece que en el curso de 1973-1974 Foucault privilegia —frente a lo que podemos deducir, por ejemplo, en *La sociedad punitiva*— la disciplina militar como la forma irradiadora cuya lógica se habría extendido a otras instituciones: «En el asilo nada hace pensar en la organización del sistema familiar; se trata, por el contrario, del taller, la escuela, el cuartel. Y, por otra parte, [en] el trabajo del taller, el trabajo agrícola, el

permanente, la institución de una guía constante o el sistema de registro de las conductas van apareciendo lateralmente a los dispositivos soberanos y aplicándose sobre sectores cada vez menos marginales de la población.

5.2.3. Disciplina y capitalismo

Aunque como se ha apuntado desde el inicio de este capítulo, Foucault está tratando de descifrar ciertas dimensiones del poder disciplinario que habían quedado opacadas en acercamientos anteriores, cabe reseñar que su genealogía sigue atendiendo al nacimiento del capitalismo como una pieza fundamental para entender su expansión. En este sentido, elementos como la cartilla de trabajo o la organización de las ciudades obreras vuelven a aparecer como dispositivos centrales en la historia de las disciplinas. De nuevo encontramos aquí una lectura compleja del surgimiento de esta tecnología de poder que, como vimos en *La sociedad punitiva*, trata de responder a los desafíos no solo políticos sino también económicos y sociales de la época.

Pues bien, tengo la impresión de que dentro de esta introducción general de los dispositivos disciplinarios se encuentra lo que podríamos llamar la cuestión de la acumulación de hombres. Esto es: en paralelo con la acumulación de capital —y como necesidad de ésta, por otra parte—, fue preciso proceder a cierta acumulación de hombres o, si lo prefieren, cierta distribución de la fuerza de trabajo que estaba presente en todas esas singularidades somáticas.⁶²⁵

De este modo, la extensión de los métodos que configurarán el corazón de la tecnología disciplinaria va a responder a tres necesidades: maximizar la utilidad de los individuos a través de la extensión del mercado de trabajo,⁶²⁶ organizar la masa de trabajadores y, por último, disponer no solo de una acumulación de fuerzas sino también de tiempo y saber. La primera función, entonces, de la disciplina en el siglo XVIII habría consistido en «ajustar la multiplicidad de individuos a los aparatos de producción o los aparatos de Estado que los controlan, e incluso adaptar el principio de acumulación de hombres a la acumulación de capital».⁶²⁷

El panóptico surge en este contexto específico para afrontar los problemas que acompañan a la nueva organización económica y social. Responde, por tanto, a una función esencialmente individualizadora del nuevo diseño institucional que liga explotación y sometimiento: en el momento en que la multiplicidad se convierte en fuerza de trabajo que debe ser organizada para maximizar su utilidad, se hace necesario cortar cualquier vínculo que pueda comunicar la indocilidad.

trabajo escolar, lo que vemos surgir de manera explícita es, en efecto, el disciplinamiento militar». Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 132 [1973-1974].

⁶²⁵ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 94 [1973-1974].

⁶²⁶ Con ello nos encontramos, de nuevo, ante una relación entre la acumulación originaria y la creación de un mercado —y una fuerza— de trabajo descrita en términos análogos a los de Marx.

⁶²⁷ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 137 [1973-1974].

De tal modo se suprimen por completo todos los fenómenos colectivos, todos los fenómenos de multiplicidad. Y, como dice Bentham con satisfacción, en las escuelas ya nadie se «copiará», actitud que marca el inicio de la inmoralidad; en los talleres ya no habrá distracciones colectivas, canciones, huelgas; en las prisiones desaparecerá la complicidad y en los asilos para enfermos mentales se eliminarán esos fenómenos de irritación colectiva, imitación, etcétera.⁶²⁸

Esta fijación disciplinaria produce, como hemos visto, un saber permanente de los individuos a través del registro. El panóptico aparece en tal contexto como un dispositivo que a la vez individualiza y genera conocimiento cuya lógica se extiende hasta el presente.

A mi entender, el mecanismo panóptico propone la trama común a lo que podríamos llamar el poder ejercido sobre el hombre en cuanto fuerza de trabajo y el saber sobre el hombre en cuanto individuo. De manera que el panoptismo podría aparecer y funcionar dentro de nuestra sociedad como una forma general; podría hablarse de una sociedad disciplinaria o de una sociedad panóptica. Vivimos en el panoptismo generalizado por el hecho mismo de vivir dentro de un sistema disciplinario.⁶²⁹

5.2.4. El papel de la familia y la «función psi»

Sin embargo, a pesar de estas transformaciones, en el interior del modelo disciplinario habita una institución soberana que, como ya hemos apuntado, resulta indispensable para su desarrollo: la familia. A juicio de Foucault, esta institución, que responde a la forma piramidal de ejercicio del poder monárquico, habría funcionado como bisagra de los sistemas disciplinarios apareciendo como «la instancia de coacción que va a fijar de manera permanente a los individuos a los aparatos disciplinarios».⁶³⁰ El poder soberano de la familia opera, entonces, como un añadido a las coacciones disciplinarias, que permite forzar a los individuos a someterse a ellas.

De este modo, la familia jugará un papel fundamental en lo que respecta a la constitución de la fuerza de trabajo. Así, tanto los poderes públicos como los propios empleadores realizarán un denodado —y no directamente económico— esfuerzo por refamiliarizar a la clase obrera.

Un conjunto de dispositivos disciplinarlos que funcionan como tales en el seno mismo del taller, de la fábrica o, en todo caso, en los márgenes; pero la función de esos dispositivos es reconstituir la célula familiar o, mejor, constituir una célula familiar que obedezca, justamente, a un mecanismo que, en su caso, no es disciplinario sino del orden de la soberanía, como si —y tal es sin duda la razón— los mecanismos disciplinarios sólo pudiesen actuar efectivamente, influir con la mayor intensidad y eficacia, cuando tienen a su lado, para fijar a los individuos, esa célula de soberanía representada por la familia.⁶³¹

⁶²⁸ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 99 [1973-1974].

⁶²⁹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 103 [1973-1974].

⁶³⁰ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 105 [1973-1974].

⁶³¹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 108 [1973-1974].

Sin embargo, a mitad del siglo XIX aparecerá un nuevo tejido disciplinario que relevará esa función de encuadramiento una vez que el modelo familiar colapsa. Se trata de instituciones tales como orfelinatos, casas de acogida u hogares para delincuentes juveniles, que constituyen las primeras formas de asistencia social. Foucault no profundiza en ello ahora, pero podemos encontrar aquí también una genealogía del trabajo social y del Estado providencia que incide en su función disciplinaria, cuestión que vuelve a aparecer en la entrevista publicada en *Manchete* en la que subraya su vínculo con un tipo de autoridad que se ejerce como ortopedia social. El trabajo social encajaría, de este modo, con un poder que toma la forma del hospital y se recubre con una función terapéutica propia del poder psiquiátrico.

En ese movimiento por el cual ciertas instituciones estatales o paraestatales tratan de cubrir el vacío provocado por la crisis de la familia, emerge la mencionada «función psi».⁶³² Desde esta perspectiva, la psiquiatría, la psicopatología, la psicología, la psicocriminología o el psicoanálisis van a tratar de sustituir la fuerza soberana de la familia como mecanismo de sujeción al aparato disciplinario. La tesis de *El poder psiquiátrico* es que esa función psi que nace como contracara de la familia moderna —aunque remitirá, como veremos en *Los anormales*, permanentemente a ella— va a extenderse como instrumento contra la indocilidad, hasta que a comienzos del siglo XX se convierta en el discurso y la lógica común a todos sistemas disciplinarios.⁶³³

5.3. El poder psiquiátrico

El poder psiquiátrico, entonces, releva la fuerza soberana de la familia para conseguir, a través de otros medios, el encuadramiento de los sujetos en los dispositivos disciplinarios. Este poder asilar se va a presentar, de hecho, como incompatible con la autoridad familiar, por lo que el ritual de entrada al asilo exigirá la ruptura con ella.

Consecuentemente, la suspensión de los lazos familiares y la construcción de un nuevo tipo de relación en el interior del asilo van a aparecer como condición de posibilidad de la curación. En ese contexto la terapia se concibe, en primer lugar, como un proceso que tiene que ver con la condición misma del espacio asilar: «lo que cura en el hospital es el hospital mismo».⁶³⁴ Y lo que inviste al hospital de tal capacidad curativa es la institución de una determinada forma de poder. Así la vigilancia permanente y anónima, el aislamiento y el castigo se conciben como instrumentos de ortopedia psíquica. La lógica que domina esta reclusión asilar hasta la segunda mitad del siglo XIX es la de la disciplina militar, basada en la definición del loco como «adversario social» que sanciona la ley de 1838 —una ley crucial en esta genealogía del poder disciplinario porque aborda la cuestión de la locura en términos de peligrosidad y orden público y regula la reclusión de oficio—. ⁶³⁵

⁶³² Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 110-112 [1973-1974].

⁶³³ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 111 [1973-1974].

⁶³⁴ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 124 [1973-1974].

⁶³⁵ Foucault se refiere a la ley aprobada el 30 de junio de 1838 y conocida como «Loi Esquirol sur les aliénés» o simplemente «Loi des aliénés». Tal ley no sería sustancialmente modificada hasta 1968 y finalmente suprimida

Sin embargo, Foucault señala que entre 1850 y 1860 se va construyendo otro acercamiento a la locura que ya no remite al enemigo interior sino a la niñez: «El loco es como un niño».⁶³⁶ A partir de entonces esta dimensión militar será desplazada por una reintroducción de la lógica familiar en el asilo.

Desde esta perspectiva —en coincidencia con las conclusiones de *La sociedad punitiva*— la función prioritaria de los sistemas disciplinarios en el siglo XVIII habría sido, como ya hemos visto, la de organizar la masa de trabajadores para ajustarlos a las necesidades productivas y de control. Sin embargo, esa función de integración en la nueva organización económica y política no es ilimitada y, por tanto, genera simultáneamente anomalías, ilegalidades e irregularidades. Se trata, entonces, —y en ello estriba la originalidad de este acercamiento— de comprender cómo puede organizarse ese exceso, esa masa marginal, para que se convierta en «una fuente de lucro, por una parte, y de fortalecimiento del poder, por otra».⁶³⁷

Así, Foucault analiza cómo la prostitución cumple un doble papel en el seno de esta economía del poder: por un lado, un papel político que hace posible la extensión del sistema disciplinario hasta espacios sociales que escapan al control policial y, por otro, económico, ya que permite reintegrar un comercio ilegal en los mecanismos de la ganancia capitalista. Lo interesante es que nuestro autor señala que tales funciones solo son posibles precisamente por el hecho de que la prostitución es ilegal y funciona en un espacio en el que los instrumentos de control habituales están suspendidos. La gestión del ilegalismo —argumento ya presente en *La sociedad punitiva* y que volverá a ser central en *Vigilar y castigar*— aparece de nuevo como un mecanismo esencial en el desarrollo del moderno poder disciplinario.

La clave de la tecnología disciplinaria, desde esta perspectiva, consiste en poner en marcha determinados dispositivos complementarios que permiten capturar aquello que aparentemente expulsan. En un sentido económico a través de esta reorganización del lucro y en un sentido político en tanto que permiten «restaurar la autoridad y eficacia del mecanismo coercitivo».⁶³⁸ Atendiendo a esto, las categorías de transgresión, límite o exclusión no resultan útiles para analizar estas dinámicas porque el objetivo del poder disciplinario es incluir permanentemente aquello que él mismo excluye. Como analizaremos en el siguiente capítulo, la introducción de estos dispositivos como mecanismos de control de aquellas realidades que escapaban o eran directamente expulsadas por el sistema disciplinario permite comprender que incluso cuando Foucault está analizando la mecánica de este poder que funciona esencialmente vigilando y encuadrando a los sujetos, parece

en 1990. El texto de la norma se puede consultar en: <http://psychiatrie.crapa.asso.fr/7>. Foucault volverá sobre ella en el curso de 1974-1975. cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal, 2001, pp. 129-132 [1975].

⁶³⁶ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 133 [1973-1974].

⁶³⁷ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 137 [1973-1974]. Esta será la tesis que, alrededor de la relación entre la cárcel y la delincuencia, desarrollará Foucault en *Vigilar y castigar*.

⁶³⁸ Castro Orellana. «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault “Le Pouvoir Psychiatrique”». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n° 47, 2014, p. 64.

percibir elementos ajenos a esa lógica. Hay fenómenos que, por su propia naturaleza y por las condiciones en las que aparecen en el contexto de la modernidad, no pueden someterse a la exigencia de visibilidad permanente de las disciplinas, pero que sin embargo contribuyen a su extensión. La gestión del ilegalismo, desde esta perspectiva, puede entenderse como un complemento del poder disciplinario, pero también como su límite.

Otra forma de lucro, esta vez asociada a la psiquiatría, permite a Foucault ilustrar la reentrada de la familia en el poder psiquiátrico; se trata de la aparición de las casas de salud privadas. Ahora los psiquiatras van a poder cobrar por los individuos internados, estableciendo toda una serie de nuevas condiciones en relación con la familia y marcándose como nuevo objetivo de la cura la refamiliarización del enfermo. Dado que se trata de volver a hacer al individuo apto para la vida familiar, sus lógicas se introducirán en la institución asilar y, en un movimiento análogo, las técnicas disciplinarias atravesarán a la familia de modo que esta «comenzará a sustituir esa función soberana del nombre [del orden jerárquico, la herencia, la obediencia...] por la función psicológica de designación del individuo anormal, lo que recién llamamos anomalización de los individuos».⁶³⁹ Foucault detecta, entonces, en la segunda mitad del siglo XIX un trasvase entre la institución soberana de la familia —ahora disciplinarizada— y todos los aparatos disciplinarios como la escuela, el hospital o el cuartel. Un proceso que pivota fundamentalmente alrededor de la sexualidad del niño, que se convierte en objeto de un saber y un control exhaustivo en su interior. Esta cuestión constituirá el centro del curso de 1974-1975 que tratará de analizar el modo en que la psiquiatría se extiende como poder normalizador a través del control de la sexualidad infantil.

5.3.1. Psiquiatría y poder

Una vez descrito el marco de análisis del poder psiquiátrico, Foucault desarrolla su genealogía; una nueva historia de la ciencia de la locura. Cómodo en el cuestionamiento de los esquemas y las explicaciones convencionales, el de Poitiers señala que la eliminación de las cadenas que sujetaban a los locos en Bicêtre ordenada por Pinel no representa el momento fundacional de la psiquiatría. Este extraño privilegio recaería en una escena más íntima que tuvo lugar en la corte inglesa a finales del siglo XVIII.

Así, nuestro autor recupera, a través del propio Pinel, el relato de Sir Francis Willis, médico de Jorge III de Inglaterra.⁶⁴⁰ El monarca británico, que ya había presentado signos de trastornos mentales con anterioridad, cae en un profundo estado de enajenación en 1788. Para facilitar su curación, la familia real autoriza a Willis a tratarlo como crea más conveniente y este decide aislarlo en un palacio alejado de la corte. Allí, protegido por dos guardias, será sometido a un tratamiento correctivo que comienza —y esto es lo que más interesa a Foucault— haciendo explícita una inversión de la relación de poder. Así, en ese primer encuentro cuasi ritual, el médico comunica al monarca encerrado que «ya no es soberano y

⁶³⁹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 142 [1973-1974].

⁶⁴⁰ Tal relato será convertido en obra teatral y, posteriormente, en película por Alan Bennett bajo el título *La locura del rey Jorge*.

le advierte que en lo sucesivo debe mostrarse dócil y sumiso». ⁶⁴¹ Tal ceremonia de destitución representa para nuestro autor el nacimiento de la ciencia psiquiátrica.

De este modo, el poder monárquico —decapitado por la locura y depuesto por el médico— se va a ver relevado no por otra fuerza soberana, sino por una suerte de poder discreto, repartido y mudo que individualiza el cuerpo que se pretende someter. Un poder que ya no va a descuartizar o ahorcar sino a contener y enderezar y que transita de la macrofísica irregular y piramidal de la soberanía a la microfísica regular y anónima de la disciplina.

Foucault señala que hasta el siglo XVIII la locura es tolerada porque se asocia con un error que, de algún modo, atraviesa a todos los hombres: «Era parte de todas las quimeras del mundo y solo la internábamos cuando era extrema o peligrosa». ⁶⁴² En tales circunstancias, se establecerán esencialmente dos mecanismos curativos entre los que no se contempla el encierro. Por un lado, el recurso a la naturaleza —el aislamiento de la vida artificial— y, por otro, su reflejo especular, el teatro, que instituye un juego organizado por el médico en el que realidad y delirio se confunden.

Esta práctica, que aún se encuentra en Pinel, va a ser sustituida desde el comienzo del siglo XIX por la del poder asilar. Ya no se tratará de curar al loco a través de la satisfacción de su quimera, ⁶⁴³ sino de someterlo hasta que él mismo acepte su error. El psiquiatra abandona, así, el terreno del delirio para instalarse en el de la pura realidad que debe ser impuesta al enfermo. Consecuentemente, Foucault definirá este poder psiquiátrico como «el complemento de poder en virtud del cual lo real se impuso a la locura en nombre de una verdad poseída de una vez por todas por ese poder con el nombre de ciencia médica, psiquiatría». ⁶⁴⁴

Esta referencia circular a la verdad y la realidad —como causa y efecto de su poder— impone a la psiquiatría una preocupación permanente por su estatus científico de la que van a surgir dos tipos de discursos. Por un lado, un discurso nosológico que define la locura como enfermedad y trata de establecer, sobre esa base, toda una categorización y ordenación de las enfermedades mentales. Por otro, una etiología centrada en la búsqueda de sus causas o correlatos orgánicos.

Sin embargo, Foucault afirma que la práctica psiquiátrica de la época acompaña el surgimiento de esos discursos que de algún modo necesita para legitimarse, pero los ignora. La psiquiatría se vale de ellos como una garantía de verdad, es decir, de científicidad, pero su práctica está guiada por una genuina preocupación por el poder. Esta distorsión entre teoría

⁶⁴¹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 36 [1973-1974].

⁶⁴² Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». *Cites, Voyages inédits dans la pensée contemporaine*, Presses Universitaires de France, 2010, p. 113 [1973].

⁶⁴³ Entre los varios ejemplos de esta práctica que ofrece Foucault aparece un caso tratado por Mason Cox en el que a un paciente se le provocan sarpullidos para que se convenza de que la «sarna reincidente» que cree padecer ha sido finalmente curada después de imponerle un tratamiento inocuo de lavados. Como se puede apreciar, la curación pasa en este esquema por una especie de satisfacción del delirio. cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 152-153 [1973-1974].

⁶⁴⁴ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 157 [1973-1974].

médica y práctica asilar llegó a ser tal que «lo que se presentaba como saber psiquiátrico, lo que se formulaba en los textos teóricos de la psiquiatría, sufría una reconversión en la práctica real, y no se puede decir que ese saber teórico haya tenido jamás una influencia concreta sobre la vida asilar propiamente dicha».⁶⁴⁵

Desde esta perspectiva, se entiende que Foucault plantee que la simulación constituyó el gran reto de la psiquiatría en el siglo XIX —cuestión, además, en la que se cruzan el poder asilar y el aparato penal—. Así, desde las simuladoras de la Salpêtrière en 1821 a las histéricas de Charcot ya en 1880, el fenómeno del engaño aparece como una forma de resistencia colectiva que lleva al límite al poder psiquiátrico y le exige plantear esa cuestión de la verdad que trata por todos los medios de evitar.

De hecho, para Foucault, la histeria del siglo XIX no debe entenderse ni siquiera como un síndrome producido por el asilo —como se podría deducir de ciertas posiciones antiinstitucionales—, sino como «un fenómeno de lucha y no un fenómeno patológico», un «proceso por medio del cual los enfermos intentaban escapar al poder psiquiátrico».⁶⁴⁶

Como se ha mencionado, una vez que la psiquiatría abandona la curación a través de la satisfacción del delirio, se apoyará únicamente en el juego de las coerciones asilares. Su objetivo no va a consistir, entonces, en tratar la enfermedad sino en restablecer aquella relación de poder que la omnipotencia de la locura había cuestionado. Así, la realidad se impone al delirio no a través de una fabulación, sino del poder médico. Verdad, realidad, poder médico y disciplina aparecen entonces como un todo inseparable en la genealogía foucaultiana de la psiquiatría.

De este modo, a comienzos del siglo XIX el asilo se concibe como un mecanismo de curación. Este instaura todo un proceso que parte de aquel desequilibrio ritual del poder con el que comienza el internamiento y pasa por una serie de dispositivos disciplinarios —desde el trabajo forzado, el control de la vestimenta, la alimentación o la penuria— hasta que alcanza su catarsis final: la confesión. Esta es, según la lectura foucaultiana, la única forma en que la psiquiatría puede permitir que la verdad se introduzca en su seno porque está respaldada por su potencia performativa.⁶⁴⁷ El poder psiquiátrico se nos aparece, entonces, como una fuerza tautológica en tanto que «dejar de estar loco es aceptar ser obediente, poder ganarse la vida, reconocerse en la identidad biográfica que han forjado para uno».⁶⁴⁸ A través de este proceso que gira alrededor del internamiento, la locura como error da paso a la locura como anormalidad, como desvío corregible de la conducta.

La práctica del internamiento comenzará en el siglo XIX, en un momento muy preciso, que es el momento en el que justamente la locura se percibirá menos en su relación con el error que en su relación con la conducta regular y normal. Es la noción de normalidad, de comportamiento normal

⁶⁴⁵ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 211 [1973-1974].

⁶⁴⁶ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 163 [1973-1974].

⁶⁴⁷ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 189 [1973-1974].

⁶⁴⁸ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 196 [1973-1974].

la que va a ser el correlato teórico de la práctica del internamiento. La locura no va a ser a comienzos del siglo XIX definida más como un juicio perturbado, sino como un desorden en la forma de actuar, en la forma de querer, en la forma de sentir las pasiones, de experimentar los sentimientos, en la forma de tomar las decisiones, etcétera. La locura dejará de inscribirse en el gran eje verdad-error-conciencia y se inscribirá sobre otro completamente diferente: el de la pasión-la voluntad- la libertad.⁶⁴⁹

5.3.2. Normalización y disciplina: historia de la expansión del poder asilar

A través de esta genealogía, Foucault ha tratado de mostrar que el nacimiento de la psiquiatría está vinculado a la cuestión de la normalización. En este sentido, y haciendo explícita la deuda con Georges Canguilhem que atraviesa toda su reflexión acerca de la locura, nuestro autor tomará como punto de partida su definición de lo normal como «el término mediante el cual en siglo XIX designará el prototipo escolar y el estado de salud orgánica».⁶⁵⁰ Si bien la psiquiatría ha surgido, como hemos visto, para cumplir una función disciplinaria, el de Poitiers atiende a ese movimiento paralelo de generalización del poder psiquiátrico, que se extiende desde el asilo a otras instituciones y pivota justamente sobre la partición entre lo normal y lo anormal.⁶⁵¹

Como ya se ha mencionado, en el corazón de este desplazamiento aparece la psiquiatrización de la infancia. Tal proceso no se desarrolla alrededor de la figura del «niño loco» —que surgirá con Charcot a finales del siglo XIX—, sino de la del «niño imbécil».⁶⁵² Así, Foucault entiende que la gran aportación del análisis de la «idiotéz» en el contexto psiquiátrico de la primera mitad de ese siglo consiste en introducir en su seno una dimensión diacrónica, es decir, establecer una serie de etapas evolutivas que permitan analizar los diferentes trastornos. De este modo, la imbecilidad no será definida como una enfermedad, sino como un problema en el desarrollo de las capacidades intelectuales.

En un segundo momento, alrededor de la década de 1840, se introduce un nuevo corte que permite distinguir entre el idiota —aquel cuyo desarrollo ha quedado interrumpido— y el retrasado —que no deja de progresar, aunque de un modo más lento de lo normal—. Consecuentemente, dado que tanto la idiotéz como el retraso remiten a la infancia, la

⁶⁴⁹ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 114 [1973].

⁶⁵⁰ Canguilhem. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971, p. 185. cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 230 [1973-1974].

⁶⁵¹ En una entrevista de 1977 ya mencionada, Foucault aclara que no se trata de un proyecto desarrollado en fases: primero un poder psiquiátrico y luego su extensión social. Por el contrario, la psiquiatría —y esta conclusión se apoya en el trabajo de Robert Castel— nace con una vocación social: su función es el mantenimiento del orden social y los psiquiatras son los funcionarios de este orden. cf. Foucault. «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». Ed. cit., pp. 125-127 [1977].

⁶⁵² Como se ha podido observar, seguimos a Foucault en el uso de los términos de la época: locura, idiotéz, retraso, imbecilidad, debilidad mental... Consideramos, además, que la elección de Foucault no es baladí y que en ella podemos descubrir un sentido crítico: al emplear unas categorías que ya en la época habían caído en desuso, Foucault remarca la distancia que nos separa de ellas para, acto seguido, subrayar las continuidades entre la psiquiatría clásica y las ciencias psi contemporáneas.

pedagogía aparecerá como su terapéutica. A pesar de ello, continuamos en el campo de la anormalidad. Así, alrededor de la figura del «niño anormal»⁶⁵³ se produce una confiscación de la anomalía por parte de la medicina que se convertirá, según la reconstrucción foucaultiana, en el principio de extensión del poder psiquiátrico por todo el sistema disciplinario.

Se desencadena, con ello, un doble movimiento: por un lado, la constitución, en el campo del saber, de la imbecilidad como algo distinto de la enfermedad mental y, por otro, su institucionalización como objeto de la práctica médico-psiquiátrica. Este cercamiento, que se apoya en determinadas transformaciones institucionales y jurídicas, trata de responder a un problema que no es el de la escolarización, sino el del trabajo de los progenitores: «¿Cómo hacer para que el niño idiota, con los cuidados que exige, no sea un obstáculo para sus padres que trabajan?». ⁶⁵⁴ Este tratamiento de la imbecilidad, de hecho, aparece en la misma época en que se comienzan a implementar proyectos para extender la enseñanza primaria con el mismo objetivo de liberar la fuerza productiva de los padres. ⁶⁵⁵ Como vemos, de nuevo, los problemas provocados por la extensión del modo de producción capitalista-industrial van a resultar fundamentales para comprender la transformación de las técnicas disciplinarias y su acoplamiento con el poder psiquiátrico. Tenemos con ello otro ejemplo de aquella función complementaria de la institución asilar que permite, a través de la captura de lo marginal, el desarrollo de las fuerzas productivas y del poder disciplinario que lo acompaña.

Estos desplazamientos implican un retroceso en la distinción entre locos e idiotas, cuyas diferencias se verán subsumidas bajo la categoría omniabarcante de «alienación». A través de esta, y alrededor de 1850, las técnicas psiquiátricas se extienden tanto a los lugares de internamiento como al tratamiento de los idiotas. Con ello culmina ese proceso aparentemente contradictorio de distinción teórica e indiferenciación terapéutica entre una dolencia que, como veremos, remite a un diagnóstico absoluto y otra que lo hace a un diagnóstico diferencial.

En la base de este extraño acoplamiento, Foucault situará, de nuevo, una razón económica: debido a que la autoridad local debe hacerse cargo de los gastos derivados del cuidado de los débiles mentales en el asilo, esta tratará de obstaculizar el internamiento. Para superar las barreras que establece y conseguir el encierro, se hace necesario un informe médico que lo avale. Y aquí es donde la práctica psiquiátrica va a ir introduciendo paulatinamente una vinculación entre idiotismo y peligrosidad que funciona como coartada para justificar la reclusión. Así, la idea de peligrosidad se extiende por toda una literatura

⁶⁵³ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 243 [1973-1974].

⁶⁵⁴ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 249 [1973-1974].

⁶⁵⁵ Foucault será claro en este aspecto: la escuela no nace como un dispositivo pedagógico ni en vistas a la formación de futuros trabajadores, sino para liberar la actual fuerza de trabajo del cuidado de los niños: «si hacia la década de 1830 se crearon las “salas de asilo”, es decir, las guarderías y los jardines de infantes y en la misma época se escolarizó a los niños, no fue tanto para hacerlos aptos para un trabajo futuro como para dejar a los padres en libertad de trabajar y no tener que ocuparse más de sus hijos». Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 249 [1973-1974].

médica autojustificatoria de modo que, a final del siglo XIX, «los niños idiotas se han convertido efectivamente en peligrosos».⁶⁵⁶

Nos hallamos, entonces, ante un juego entre la locura adulta y la anormalidad infantil a través del cual —concluye Foucault— «la psiquiatría deja de ser un mero poder que controla y corrige la locura para empezar a convertirse en algo infinitamente más general y peligroso que es el poder sobre el anormal, el poder de definir quién es anormal y controlarlo y corregirlo».⁶⁵⁷ Esa vinculación entre poder psiquiátrico y anormalidad es la condición de posibilidad de la extensión de aquel a todo el campo disciplinario. Así, desde el momento en que se encajan, la psiquiatría va a impregnar toda la organización disciplinaria y podrá hacerse cargo de todas las anomalías que surjan en la escuela, el cuartel o la familia.

5.3.3. El problema de la verdad en la historia de la psiquiatría

Como hemos venido observando desde el inicio del capítulo, alrededor de la psiquiatría Foucault describe una tensión permanente entre saber y poder. El poder psiquiátrico necesita ser investido por un saber médico que le es esquivo y al que, incluso en su práctica, renuncia. Por momentos este juego permite establecer una relación tautológica en la que poder y saber se retroalimentan, pero esta se constituye siempre sobre un equilibrio inestable. Desde esta perspectiva, *El poder psiquiátrico* se debe situar en la estela no solo de los análisis de las disciplinas de *La sociedad punitiva* y *Teorías e instituciones penales*, sino también en la de la ya mencionada «historia política de la verdad» que nuestro autor viene desarrollando desde *Lecciones sobre la voluntad de saber* y que unos meses antes del inicio del curso había abordado de nuevo en las conferencias en Río de Janeiro.

Así, para entender esta extraña inserción del saber médico en una institución que parece requerirlo y a la vez esquivarlo, Foucault trata de reconstruir una historia general de la verdad en la que esta aparece encarnada en dos formas fundamentales. Este esquema, que como decimos no es nuevo, sino que viene desarrollándose desde el inicio de la década, remite a la partición entre la verdad como demostración y la verdad como acontecimiento.

La verdad como demostración se presenta como el desarrollo terminal del gran mito occidental según el cual poder y saber son antinómicos; donde hay poder no puede surgir la verdad y viceversa.⁶⁵⁸ La ciencia habría estado acoplada a tal concepción de la verdad que presupone que esta se halla por todas partes y es accesible a través de la indagación. Verdad estable y paciente que espera ser encontrada por cualquiera que sepa descubrirla en sus regularidades; verdad, por tanto, regida por un derecho universal; «verdad cielo,

⁶⁵⁶ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 259 [1973-1974].

⁶⁵⁷ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 260-261 [1973-1974].

⁶⁵⁸ La genealogía de este mito lleva a Foucault en las conferencias de Río de Janeiro de 1973 a concluir que es Platón quien inaugura la era de la verdad prístina y accesible: «Con Platón comienza un gran mito occidental: que existe una antinomia entre saber y poder. Si hay saber, es preciso renunciar al poder. Ya no puede haber poder político allí donde el saber y la ciencia se encuentran en su verdad pura». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 515 [1973].

universalmente presente bajo la apariencia de las nubes». ⁶⁵⁹ Una verdad, por último, que presupone un sujeto formalmente universal —cualquiera puede alcanzarla— pero materialmente escaso —porque su aprehensión estará mediada por una organización del saber institucional que fabrica un sujeto calificado y, en realidad, minoritario—.

Esta partición no se corresponde con la división heideggeriana entre *adaequatio* y *alétheia* de la que el propio Foucault dirá que permanece en el ámbito de la verdad apofántica, demostrativa, científica. ⁶⁶⁰ Frente a esa historia de la verdad que denuncia el error en el «olvido del ser», nuestro autor se propone continuar la investigación ya desarrollada en *Lecciones sobre la voluntad de saber* y «La verdad y las formas jurídicas» rescatando una noción de verdad de ascendencia nietzscheana vinculada con la lucha. Verdad, entonces, discontinua, ritual, esquiva; verdad oracular. Frente a la verdad cielo, tenemos ahora la verdad rayo ligada al *kairos*, al acontecimiento. Un saber que no se demuestra, sino que se arrebató, que establece una relación «del orden de la caza, [...] arriesgada, reversible, belicosa, de dominación y de victoria y, por tanto, no de conocimiento sino de poder». ⁶⁶¹

Como ha señalado Edgardo Castro, Foucault establece tres diferentes conexiones entre ambas formas de verdad en el curso de 1973-1974: por un lado la verdad demostración deriva de la verdad acontecimiento, por otro aquella ha conseguido colonizar y ejercer una relación de dominio sobre esta y, por último, a pesar de tal colonización, la verdad acontecimiento ha pervivido a través de algunos mecanismos. ⁶⁶² Así, Foucault argumentará que la verdad científica no es una verdad prístina sino que deriva del ritual, del poder, de la verdad discontinua del acontecimiento, de la que es solo una parte, a pesar de haberla subyugado y parasitado hasta presentarse como la forma última de toda verdad.

Nuestro autor pretende mostrar, así, que la historia de la psiquiatría habría reproducido un proceso análogo de pugna entre las dos formas de verdad, de modo que a lo largo del siglo XIX la verdad-rayo del acontecimiento fue recubierta por la verdad-cielo, la verdad científica de la demostración. En este contexto, el relevo de la verdad acontecimiento por la verdad descubrimiento tiene que ver con la expansión del examen, instrumento privilegiado del saber disciplinario. Hasta entonces, incluso en la medicina, había sobrevivido una forma de verdad salvaje e irregular constituida alrededor de la noción de «crisis médica». ⁶⁶³ En el siglo XVIII, sin embargo, tal práctica deja su lugar a una doble función examinadora: por un lado, una anatomía patológica del cuerpo y, por otro, una medicina estadística de las poblaciones. De este modo, en el momento mismo del nacimiento de la psiquiatría, la crisis debe ser desterrada de sus mecanismos para poder ser reconocida como una ciencia médica. Sin embargo, el poder psiquiátrico la va a continuar exigiendo ya que este necesita fundarse

⁶⁵⁹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 271 [1973-1974].

⁶⁶⁰ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 271-273 [1973-1974].

⁶⁶¹ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 271 [1973-1974].

⁶⁶² cf. Castro. «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». Ed. cit., p. 53.

⁶⁶³ La crisis médica es un mecanismo mediante el cual el propio médico provoca la aparición de la enfermedad a través de la institución de un ritual que responde a determinadas normas. Tal acción le permite aprehender la enfermedad, que acontece solo en determinadas circunstancias.

en una verdad que ni la anatomía patológica ni el régimen disciplinario del asilo parecen poder ofrecer.

Paralelamente a todo este proceso, aparece la conocida tematización de la locura en términos de peligrosidad; una cuestión que tiene que ver justamente con las condiciones del final del siglo XVIII. Así, en el momento en que la psiquiatría ve imposible fundar su poder en el saber médico va a tratar de hacerlo presentándose a sí misma como un mecanismo de defensa de la sociedad.

La convergencia de estos dos factores —la dificultad de establecer una verdad médico-psiquiátrica y la tematización de la locura como peligrosidad social— contribuirá a la mutación y reaparición de la crisis en el seno de la psiquiatría. Tal reaparición, además, tiene que ver con que el problema más apremiante al que se enfrenta el poder psiquiátrico es, en este momento, el de la realidad de la locura y no tanto ya el de la taxonomía de sus males. La psiquiatría va a girar, entonces, alrededor de un diagnóstico absoluto y no diferencial. En este desplazamiento, como veremos, encuentra Foucault el corte definitivo respecto de la medicina.

Para resolver este problema, la psiquiatría hizo surgir una nueva forma de crisis médica consistente en crear la enfermedad. El psiquiatra se convierte ya no en el amo de la verdad que juega a satisfacer el delirio del loco para curarlo, sino en el amo de la realidad de su locura.⁶⁶⁴ Así, la lógica del diagnóstico absoluto no produce una crisis de verdad, sino una crisis de realidad cuyo objetivo consiste en imponer la existencia de la enfermedad: «El hospital psiquiátrico está ahí para que la locura se vuelva real, mientras que el hospital a secas tiene la doble función de saber qué es la enfermedad y suprimirla».⁶⁶⁵

Sobre esta idea de que el hospital psiquiátrico es la fábrica de la locura, se construye el entramado de lo que Foucault identifica como una «crítica institucional». Ahora estamos, sin embargo, en condiciones de comprender las implicaciones de la distancia que, desde el comienzo del curso, tomó respecto de tal posición. El gran problema que detecta nuestro autor, en este sentido, es que ese marco identifica excesivamente locura e institución y no atiende a las relaciones de poder que animan tal vínculo. Foucault dirá que la construcción de la locura no depende tanto de la institución sino de las relaciones de poder que la hacen posible. Desde esta perspectiva, el gran problema de la psiquiatría a lo largo del siglo XIX habría consistido justamente en hacer emerger la locura en un contexto institucional-disciplinario que trata por todos los medios de suprimir los síntomas. El planteamiento de Foucault apunta, entonces, más allá de la denuncia institucional, hacia los procesos de psiquiatrización que se desarrollan también fuera del asilo. Así, puede pasar de una crítica del poder asilar a una crítica del poder psiquiátrico, que constituye el objeto central del curso.

⁶⁶⁴ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 155-156 [1973-1974].

⁶⁶⁵ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 299 [1973-1974].

5.3.4. Psiquiatría y antipsiquiatría: Foucault entre el poder, la resistencia y la libertad⁶⁶⁶

Desde estas coordenadas se vislumbran las razones que llevan al de Poitiers a definir la epidemia de histeria del siglo XIX como una estrategia de resistencia. El asilo había conseguido que ese doble poder psiquiátrico y disciplinario tomara una forma perfecta en la demencia, locura sin crisis ni manifestación —o de la que, en todo caso, el mismo sujeto es la manifestación permanente y estable—. La histeria, por el contrario, invierte la ecuación llevando hasta tal extremo la recreación del síntoma que imposibilita la identificación de la locura. Las histéricas, como ya se ha mencionado, aparecen entonces como las primeras militantes de la antipsiquiatría porque la magnificencia de sus síntomas les permite eludir la realidad de su enfermedad.⁶⁶⁷

Como vemos, esta identificación de las histéricas de Charcot como militantes antipsiquiátricas no es casual y tampoco debe entenderse como un simple guiño izquierdista. Al contrario, esta cuestión toca el corazón mismo del curso de 1973-1974: el análisis de la relación entre poder, saber y subjetividad en el seno de la psiquiatría.

En la segunda mitad del siglo XIX nos encontramos con la revolución pasteuriana del hospital, que extiende la sospecha de que es el propio médico quien propaga la enfermedad entre los pacientes y provoca toda una transformación del espacio hospitalario. La hipótesis que va a defender Foucault es que la crisis de la psiquiatría comienza con una sospecha análoga: la de que Charcot no está haciendo emerger la verdad de la enfermedad sino creándola artificialmente.⁶⁶⁸ La crisis aparece en este justo momento, cuando «se percibe que la Salpêtrière no es el lugar en el que se estaba produciendo la gesta de la razón y la locura, sino donde se fabricaba, a través de oscuras relaciones de poder, algo que tanto debía seducir al médico y que era la crisis de la mujer histérica».⁶⁶⁹

Tanto en la conferencia de Montreal de 1973 como en el «Resumen del Curso» de *El poder psiquiátrico* Foucault señala que en este momento surge una primera forma de «antipsiquiatría» que responde precisamente a ese reto y plantea la necesidad de una «despsiquiatrización» de la medicina mental. Su objetivo consistiría en reducir al mínimo la superficie de contacto del médico con la verdad de la locura para maximizar su efecto de poder sobre el enfermo. Aparece, entonces, la pretensión de establecer una «psiquiatría de

⁶⁶⁶ En esta reconstrucción de la lectura foucaultiana de la antipsiquiatría nos apoyaremos especialmente en dos textos de 1973. El primero de ellos es la conferencia ofrecida el 9 de mayo en Montreal titulada «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Tal intervención, publicada por primera vez en 2010 por la revista *Cités*, corresponde al trabajo que Foucault presentó en un encuentro organizado por Henri Ellenberggerg bajo el título «Faut-il interner les psychiatres?». El segundo texto de referencia es el «Resumen del curso» que acompaña la edición de *El poder psiquiátrico* y que, como es sabido, Foucault preparaba tras su finalización para el anuario del Collège de France. Buena parte de este resumen es una adaptación del texto de Montreal guiada por el mismo objetivo crítico pero que presenta algunas modificaciones importantes.

⁶⁶⁷ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 301-302 [1973-1974].

⁶⁶⁸ cf. Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 116 [1973].

⁶⁶⁹ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 117 [1973].

producción cero»⁶⁷⁰ que trata de reemplazar el teatro charcotiano por una psiquiatrización aséptica que toma formas como la psicocirugía o la psiquiatría farmacológica.

Como se puede observar, Foucault no utiliza aquí el término «antipsiquiatría» en su sentido habitual, sino que lo amplía para abarcar los diferentes intentos de alterar la relación de poder que se había establecido entre el psiquiatra, el enfermo y la locura.⁶⁷¹

En ese mismo momento, entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, Foucault describe la aparición de una segunda forma de antipsiquiatría que funciona como reverso de la primera. Ahorano se trata, sin embargo, de multiplicar el poder asilar del médico, sino de extremar la producción de verdad. De este modo, la psiquiatría rompe con el asilo para evitar justamente las distorsiones generadas por el sobrepoder médico. Tal renuncia a los mecanismos coercitivos del poder psiquiátrico inaugura un tipo de relación que será calificada como contractual y que remite, por supuesto, al psicoanálisis.⁶⁷² Este es concebido como una técnica de silenciamiento del psiquiatra que cede totalmente la palabra al paciente para que, ante el poder invisible del médico, reconstruya la verdad y toda la verdad de su enfermedad. Con ese gesto, el psicoanálisis trataría de desactivar la amenaza charcotiana: si hay engaño, es, en todo caso, autoengaño del paciente. Consecuentemente, el psicoanálisis rompe con la lógica asilar, pero no con el poder psiquiátrico.⁶⁷³

Tenemos así dos primeras formas de antipsiquiatría que van a ser caracterizadas por nuestro autor como conservadoras del poder; «una porque anula la producción de verdad, otra porque intenta adecuar la producción de verdad y poder médico».⁶⁷⁴ A ellas se va a oponer, en primer lugar, la corriente que habitualmente se identifica como antipsiquiátrica y a la que pertenecen los autores ya mencionados —Laing, Coper, Szasz...—.

Esta no pondrá en cuestión la verdad del diagnóstico, sino la autoridad del médico. La ecuación psiquiátrica se quiebra ahora por el lado del poder ya que se entiende que el médico dejará de producir la enfermedad y su verdad en el momento en que estas estén en las manos del enfermo. Así, la antipsiquiatría concibe la locura como «la tarea que el enfermo debe realizar, el

⁶⁷⁰ Nuestro autor repetirá esta expresión exacta en los dos textos que estamos siguiendo. cf. Foucault. «Resumen del curso [*El poder psiquiátrico*]». En: Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 309 [1973-1974]; «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 119 [1973].

⁶⁷¹ En este sentido, en la conferencia de Montreal desgranará una definición exacta: «Existen, en el fondo, tantos tipos de antipsiquiatría como posibilidades de modificar esta relación de poder que existe y se ha establecido históricamente entre el psiquiatra, el enfermo y la producción de la locura en su verdad». Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 118 [1973].

⁶⁷² En una entrevista acerca de la obra de Thomas Szasz Foucault volverá sobre esta cuestión y señalará que «sin el psicoanálisis, la crítica de la psiquiatría tal como se ha desarrollado, incluso desde un punto de vista histórico, no habría sido posible». Foucault. «L'extension sociale de la norme». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 77 [1976].

⁶⁷³ cf. Foucault. «Folie, une question de pouvoir». Ed. cit., p. 661 [1974]. Además, Foucault, situándose en la estela de *El Anti Edipo* de Deleuze y Guattari, denuncia en *El poder psiquiátrico* la impotencia del psicoanálisis para plantear una crítica al poder disciplinario porque en su interior reproduciría la estructura familiar que sirve a este de sustento. Desde esta perspectiva, el psicoanálisis aparece como «el “más de la familia” de todos los discursos psicológicos». Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 112 [1973-1974].

⁶⁷⁴ Foucault. «Resumen del curso [*El poder psiquiátrico*]». Ed. cit., p. 392 [1973-1974].

camino que debe recorrer, el lugar al que debe llegar». ⁶⁷⁵ De esta manera, la psicoterapia de Laing y Cooper pretende asegurar que el paciente pueda alcanzar el fondo de su propia locura para salir de ella. No se trata de renunciar a la terapia, sino de hacer posible que el enfermo sea un agente activo en ella, que la inmersión en la locura sea voluntaria. Su propuesta no pasa entonces simplemente por despsiquiatrizar la locura, sino por desmedicalizarla: «Una antipsiquiatría, consecuentemente, en la que la relación de poder es reducida a cero». ⁶⁷⁶

Foucault identifica este gesto crítico con el suyo propio al señalar que el rasgo fundamental de esta forma de antipsiquiatría es que sitúa la cuestión del poder en el centro de su análisis, yendo más allá de la mera crítica institucional.

Las relaciones de poder constituían el *a priori* de la práctica psiquiátrica: condicionaban el funcionamiento de la institución asilar, distribuían en ella las relaciones entre los individuos, regían las formas de la intervención médica. La inversión característica de la antipsiquiatría consiste, al contrario, en ponerlas en el centro del campo problemático y cuestionarlas de manera primordial. ⁶⁷⁷

En este punto es interesante volver sobre la conferencia de Montreal porque introduce algunos elementos diferenciales respecto del resumen de *El poder psiquiátrico*. A nuestro juicio, para situarlos correctamente hay que tener en cuenta el diferente público al que ambas propuestas se dirigen ya que «Histoire de la folie et antipsychiatrie» se presenta en una conferencia organizada por Henri Ellenberger acerca de la antipsiquiatría y ante un auditorio afín. Consecuentemente, los términos elogiosos con los que Foucault caracteriza tal corriente tienen que ver con la mencionada afinidad teórica—que, como hemos visto, será sostenida en el tiempo— pero también sin duda con ese contexto inmediato. Así, en esa intervención nuestro autor identifica la ruptura que introduce la antipsiquiatría no solo con una transformación institucional, epistémica o política, sino etnológica, civilizatoria.

El problema planteado por tal desmedicalización de la locura, esta organización de una prueba de locura en la que aquel poder médico quedaría reducido a nada, bien... esta medicalización no implica simplemente, creo, una reorganización institucional de los establecimientos psiquiátricos. Es sin duda más que una simple ruptura epistemológica, puede ser más incluso que una revolución política, es una cuestión que habría que plantear en términos de una ruptura etnológica. Quizá no sea simplemente ni nuestro sistema económico ni nuestra forma actual de racionalismo, sino más bien toda nuestra inmensa racionalidad social tal y como esta se ha tejido históricamente desde los griegos. Puede ser esta la que actualmente se resista a validar en el seno mismo de nuestra sociedad una experiencia de la locura que sería prueba de verdad sin control del poder médico. ⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 120 [1973].

⁶⁷⁶ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 121 [1973].

⁶⁷⁷ Foucault. «Resumen del curso [*El poder psiquiátrico*]». Ed. cit., p. 394 [1973-1974].

⁶⁷⁸ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., pp. 121-122 [1973].

Por último, es reseñable la incorporación de una cuarta forma de antipsiquiatría en la conferencia de Montreal que no aparece en la redacción del resumen del curso y que formaría parte junto a la anterior de ese combate civilizatorio. Se trata de la corriente que Foucault identifica con los trabajos de Basaglia en Italia y Guattari en Francia. Lo que los distingue de la antipsiquiatría de Laing o Cooper es que, a su juicio, el poder respecto de la locura no remite únicamente a la relación entre el paciente y el médico, sino que ella misma es investida por relaciones de poder que preceden a la propia práctica psiquiátrica. La locura aparece para estos autores, por consiguiente, como un efecto del poder.

De este modo, la suspensión de las relaciones jerárquicas médico-paciente no sería suficiente para abordar el problema de la enfermedad mental, que apunta más bien a la necesidad de una transformación política radical que se asigne como tarea «la destrucción política de todas esas relaciones de poder, ya sean las que habrían hecho posible la locura o las que se ejercen contra ella».⁶⁷⁹

En este cuestionamiento resuenan los ecos de un anarquismo que plantearía que tales relaciones de poder pueden ser, al menos, puestas en suspenso, como parece deducir Foucault de los planteamientos de Guattari y Basaglia. Alrededor de este problema se construye también una cierta imagen romántica de la locura que puede llegar a distorsionar el análisis. De hecho, este es un problema al que la investigación foucaultiana se enfrenta constantemente porque sus sucesivos objetos de estudio se sitúan en los márgenes, en esa zona borrosa de lo social que —como ya apuntó en su lectura del ilegalismo— puede generar tanto fuerzas liberadoras como reaccionarias.

Sin embargo, esta tentación que podríamos rastrear en los elogios que el de Poitiers dirige a la antipsiquiatría está en el extremo opuesto del planteamiento desarrollado a lo largo del curso de 1973-1974 y que fue respaldado en otras ocasiones.⁶⁸⁰ Tanto es así que el único momento en el que se presenta la locura como una forma de resistencia o contrapoder será, como hemos visto, alrededor de las histéricas de Charcot, y el análisis de este caso es mucho más complejo que la simple oposición entre dominación y resistencia. En este sentido, una

⁶⁷⁹ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 122 [1973].

⁶⁸⁰ Cabe, en este sentido, reseñar las palabras de Foucault en una entrevista de 1976 sobre la obra de Szasz, en la que remarca la gravedad del problema del sufrimiento mental: « Si la locura no es una enfermedad mental que se despliega en un cuadro nosográfico, si la locura tiene una realidad específica que no puede patologizarse ni medicalizarse, entonces ¿qué es eso que es la locura? La antipsiquiatría tiene precisamente que enfrentarse a ese algo que no debe ser codificado en términos de enfermedad mental ni de normatividad social, pero que sin embargo es un problema. La antipsiquiatría derriba, dentro de la institución y de la conciencia de los médicos, la medicalización de la locura. Pero, por este mismo hecho, la cuestión de la locura vuelve a nosotros después de esta larga colonización por la medicina y la psiquiatría. ¿Qué hacer con él? Los discursos apresuradamente izquierdistas, líricamente antipsiquiátricos o meticulosamente históricos son sólo formas imperfectas de acercarse a este foco incandescente. Con la ilusión, a veces, de que, desde allí, la “verdad”, nuestras pobres verdades, puedan encenderse con una llama devoradora. Es una ilusión creer que la locura -o la delincuencia, o el crimen- nos habla desde una exterioridad absoluta. Nada es más interior a nuestra sociedad, nada es más interior a los efectos de su poder que la desgracia de un loco o la violencia de un criminal. En otras palabras, siempre estamos dentro. El margen es un mito. La palabra del exterior es un sueño que se reconduce constantemente. Colocamos el “loco” en el exterior de la creatividad o la monstruosidad. Y, sin embargo, están atrapados en la red, se forman y funcionan dentro de los dispositivos de poder». Foucault. «L’extension sociale de la norme». Ed. cit., pp. 76-77 [1976].

de las cuestiones más importantes de esta lectura política de la histeria es que apunta a un campo que será fundamental para comprender los desplazamientos en el pensamiento de Foucault desde la década de 1970 hasta el final de su vida: la libertad entendida como capacidad de revertir y transformar las sujeciones provocadas por las relaciones de poder. Desde esta perspectiva, las históricas permitirían mostrar entonces, como hicieran ciertos ilegalismos populares en otros contextos, la capacidad de agenda y de subjetivación de los propios dominados ante un horizonte de relaciones de poder que nunca está completamente clausurado. Así, en el curso de 1973-1974 encontramos ciertas tensiones que apuntan a la gran encrucijada de Foucault en los setenta: entre el análisis del poder disciplinario entendido esencialmente como un encuadramiento que tiende a restringir la libertad y el de la gubernamentalidad liberal que instituye determinadas parcelas de libertad indispensables para el ejercicio del poder.⁶⁸¹

El fin de la conferencia de Montreal es clarificador en este aspecto ya que en él Foucault engarza el impulso de la antipsiquiatría con una posibilidad más amplia de transformación de las formas hegemónicas de subjetividad. Al insertar la antipsiquiatría en un combate que va más allá de lo institucional, nuestro autor vislumbra la posibilidad —y este creo que es el corazón del planteamiento de *El poder psiquiátrico*— de un cuestionamiento que atienda a las tres dimensiones fundamentales de su proyecto crítico: saber, poder y subjetividad.

Sin duda, actualmente, en esta alternativa [entre la ruptura etnológica de Laing y Cooper y la del trabajo político de Guattari y Basaglia] se encuentran no solamente las corrientes antipsiquiátricas, sino todos los intentos cualesquiera que sean que podemos y debemos emprender para cambiar las formas de nuestra subjetividad, es decir, finalmente y en última instancia las condiciones de nuestra existencia actual.⁶⁸²

5.4. Psiquiatría, neurología y medicina: Foucault y el problema de la demarcación

Retomando el hilo de la genealogía de la psiquiatría podemos encontrar una segunda declinación de la relación entre poder y saber que remite, ahora, al problema médico, a la cuestión de la demarcación y de su estatus científico.

La noción de crisis, desde esta perspectiva, habría sobrevivido en el interior de la psiquiatría por la persistencia de elementos opuestos al desarrollo de la medicina de la época. De este modo, mientras la anatomía patológica consiguió liberar a la medicina de la crisis justamente por haber encontrado una asignación orgánica de la enfermedad y un diagnóstico diferencial, la psiquiatría se vio avocada a retomar la crisis para tratar de dar respuesta a la pregunta del diagnóstico absoluto y a la ausencia de correlato orgánico de la locura. La crisis

⁶⁸¹ Nikolas Rose ha hecho notar también que en *El poder psiquiátrico* se anticipa la preocupación que Foucault expresará posteriormente por la dirección de conciencia. cf. Rose. «Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique». Ed. cit., p. 124.

⁶⁸² Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 122 [1973].

psiquiátrica instituye, así, una prueba que ya no va a ser de verdad, sino de realidad: «una prueba tal que dé realidad o irrealdad, que inscriba en el campo de la realidad o descalifique como irreal lo que supuestamente es la locura».⁶⁸³ Esto genera un aumento del poder del médico que, como hemos visto, se había fusionado con el aparato disciplinario, pero también pone en las manos de los enfermos un «sobrepoder» inaudito, ya que de ellos depende la entronización del psiquiatra como médico.

Hasta las últimas décadas del siglo XIX, tal prueba de realidad se presenta como el ritual esencial de realización de la enfermedad mental y se va a desarrollar alrededor de tres operadores de la enfermedad: la confesión, la droga y la hipnosis. A través de ellos se pretende, justamente, aislar sus marcadores físicos ya sea en el individuo o en la genealogía familiar, establecer un contacto directo con la enfermedad —como se creía conseguir a través de la droga—, hacer aparecer, en definitiva, el cuerpo como sustrato de la locura para poder establecer el diagnóstico.

Foucault señala que estas nuevas formas de examen que emergen en el último tercio del siglo XIX van a hacer posible el surgimiento de la neuropatología. El descubrimiento clave en este sentido es el del cuerpo neurológico, que nace como una expansión del anatomopatológico. En contraste con este, sin embargo, ya no se presenta como un conjunto de órganos y tejidos, sino como una suma que incluye funciones, rendimientos y comportamientos.⁶⁸⁴ El surgimiento de tal soporte físico de la enfermedad mental acompañará la promesa de una reinscripción de la locura en el interior de la medicina a través del diagnóstico diferencial.

Sin embargo, frente a la medicina anatomopatológica, la neuropatología va a necesitar que el enfermo produzca una respuesta a sus estímulos —y que esta no sea una mera reacción mecánica—. Con ello, señala Foucault, se va a situar de nuevo la voluntad del loco en el corazón del dispositivo psiquiátrico. Así, mientras a comienzos del siglo XIX la voluntad de este era aquello que la disciplina debía sojuzgar, ahora se convierte en un elemento fundamental que debe ser captado, analizado y, por tanto, estimulado. Consecuentemente, la autoridad del médico para poder incitar los comportamientos deseados —«camine», «extienda la pierna», «tosa», «tiéndase»— va a ocupar un lugar preeminente en la nueva escena neurológica: «El médico va a dar órdenes, va a procurar imponer su voluntad, y el enfermo, después de todo, siempre puede no querer fingiendo no poder».⁶⁸⁵

En el centro de esa transformación Foucault sitúa la lucha de —y con— las históricas. El paso de la psiquiatría a la medicina neurológica había exigido que la histeria se pudiera analizar en términos de un diagnóstico diferencial y para ello fue necesario que presentara una sintomatología estable, analizable en su regularidad. Se hace imprescindible identificar, entonces, lo que Charcot definió como los «estigmas» de la histeria, es decir, sus marcas permanentes y legibles y, además, hay que poder descubrir cierto orden y regularidad en sus crisis. Estos requisitos constituyen el trasfondo sobre el que se va a desarrollar una batalla a

⁶⁸³ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 306 [1973-1974].

⁶⁸⁴ cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 337 [1973-1974].

⁶⁸⁵ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 347 [1973-1974].

través de la cual «el derecho a no estar loca sino a estar enferma es conquistado por la histérica gracias a la constancia y la regularidad de sus síntomas».⁶⁸⁶

La posibilidad de realizar un diagnóstico diferencial, por tanto, depende finalmente de la voluntad de la histérica de responder con los síntomas y las regularidades que se le exigen. A cambio se ofrece la promesa de un nuevo estatus para las histéricas y su traslado del asilo al hospital. De esa respuesta, además, dependerá que el médico pueda ser investido como tal y no vuelva a ser relegado como psiquiatra a la búsqueda de un diagnóstico absoluto. Tan ejemplar es la reacción de las histéricas a la conminación psiquiátrica,⁶⁸⁷ tal y como la describe Foucault, que su cuerpo llegó a ser empleado como un «maniquí funcional»⁶⁸⁸ que permitía discernir, en casos como los accidentes laborales, si se trataba de una simulación o de una patología real.⁶⁸⁹ Sobre poder de la histérica que va a reforzar a su vez al poder médico.

Esta búsqueda permanente del diagnóstico diferencial y la necesidad de establecer una etiología de la enfermedad histérica llevan a Charcot a postular la idea de un origen de la enfermedad, el «trauma». Este funciona como disparador de todo el conjunto mórbido e implicará una nueva exigencia discursiva: la de que las histéricas reconstruyan toda su vida hasta el más mínimo detalle para encontrar la causa de su afección.⁶⁹⁰ Foucault señala que tal mecanismo constituirá la grieta por la que volcarán sobre la ciencia médica fundamentalmente la historia de su sexualidad, un elemento que choca con las pretensiones científicas de la propia neurología ya que el discurso sexual podía asociarse con facilidad a la simulación. La sexualidad de la histérica —en un episodio que hoy podemos leer también como reacción ante una moral sexual eminentemente machista—⁶⁹¹ se convierte así en un espacio de libertad conquistado a cambio de los síntomas y regularidades que ofrece al médico.

Me parece que esta especie de gran bacanal, de pantomima sexual, no es el residuo, todavía no descifrado, del síndrome histérico. A mi entender, debemos tomar esta bacanal sexual como la contramaniobra por medio de la cual las histéricas respondían a la atribución del trauma: quieres encontrar la causa de mis síntomas, una causa que te permita patologizarlos y actuar como médico; y como quieres ese trauma, pues

⁶⁸⁶ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 361 [1973-1974].

⁶⁸⁷ Foucault describe escenas en las que la exigencia médica de síntomas obtiene como respuesta su multiplicación de las crisis. Tan inusitada es esta reacción que en una ocasión una paciente del propio Charcot llega a reproducir 17.083 crisis en 14 días. cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 361-362 [1973-1974].

⁶⁸⁸ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 362 y ss. [1973-1974].

⁶⁸⁹ Este ejemplo es interesante porque muestra de nuevo la vinculación de la preocupación foucaultiana por la historia de la psiquiatría con el afuera del asilo y, especialmente, con las condiciones relacionadas con el nuevo escenario tanto político como económico de principios del siglo XX. En un sentido análogo, además, Rodrigo Castro Orellana ha tomado como ejemplo la imbricación de la psiquiatría con esta lógica del seguro médico para indicar que es posible extender los análisis foucaultianos del poder psiquiátrico hacia un presente que estaría definido por una forma de «psicologización de la vida». cf. Castro Orellana. «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault “Le Pouvoir Psychiatrique”».

⁶⁹⁰ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 373 [1973-1974].

⁶⁹¹ Foucault deja pasar, en este sentido, una buena oportunidad de incidir en la subordinación social de la mujer y su reflejo en el ámbito de la sexualidad, de la que los testimonios que recoge —las histéricas de Charcot a menudo reproducen historias de enorme violencia sexual— dan buena cuenta, pero sobre la cual no se reflexiona en *El poder psiquiátrico*.

bien, ¡tendrás mi vida entera y no podrás dejar de escucharme contarla y, a la vez, verme reproducirla en gesticulaciones y reactualizarla incesantemente en mis crisis!

Por consiguiente, esa sexualidad no es un resto indescifrable, es el grito de victoria de la histérica, la última maniobra por la cual las histéricas pueden más que los neurólogos y los hacen callar: si también quieres el síntoma, lo funcional; si quieres naturalizar tu hipnosis, si quieres que cada una de las conminaciones que me formulas provoque síntomas tales que puedas tomarlos por naturales; si quieres valerte de mí para denunciar a los simuladores, pues bien, ¡estarás obligado a ver y escuchar lo que tengo ganas de decir y de hacer!⁶⁹²

Esta introducción, por parte de las histéricas, de la sexualidad en el centro mismo del dispositivo neurológico provoca la aparición de un nuevo cuerpo. Este ya no es el cuerpo anatomopatológico, el cuerpo disciplinado de la psiquiatría o el neurológico de Charcot, sino el cuerpo sexual. De este modo —y «para el peor de nuestros infortunios», dirá Foucault—⁶⁹³ la histeria empuja a la sexualidad a localizarse bajo la mirada de la medicina. Esta genealogía, de nuevo, culmina con la aparición del psicoanálisis que va a colocar en el centro justamente el cuerpo sexual, aunque, mediante la introducción de un nuevo mecanismo, va a poder descifrarlo sin que este sea tocado.⁶⁹⁴

Como vemos, Foucault relaciona buena parte de los desplazamientos de las ciencias psi a lo largo del siglo XIX con el reto que representa la cuestión de la demarcación de la ciencia. Incidiendo en ello, el análisis de José Luis Moreno Pestaña sobre los cursos de 1974 y 1975 puede resultar útil para identificar algunos de los límites de este acercamiento a la psiquiatría y la enfermedad mental.

Según su reconstrucción, la *ultima ratio* de la crítica foucaultiana de la psiquiatría sería epistemológica y no política ya que todo el análisis finalmente remite a la consideración de su insuficiente cientificidad. En este sentido, el planteamiento de Foucault implicaría la aceptación de una escisión entre enfermedad orgánica y enfermedad mental que dibuja los contornos de la demarcación entre ciencia médica y pseudociencia psiquiátrica.⁶⁹⁵ La crítica de Pierre-Henri Castel complementa este análisis al señalar que en estos cursos podemos encontrar no solo una desvalorización de la psiquiatría, sino también una idealización sistemática de la medicina de la época.⁶⁹⁶

⁶⁹² Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 379 [1973-1974].

⁶⁹³ Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., p. 381 [1973-1974].

⁶⁹⁴ cf. Castro Orellana. «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault “Le Pouvoir Psychiatrique”». Ed. cit., p. 67.

⁶⁹⁵ De hecho, en una conversación de 1978 Foucault empleará exactamente el término «pseudociencia» para definir la psiquiatría. cf. Foucault. «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir». Ed. cit., p. 114 [1978]. Asimismo, en una entrevista concedida en 1976, Foucault será también muy claro al respecto: «La medicina tiene, sin duda, una estructura científica mucho más fuerte que la psiquiatría, pero está también muy profundamente comprometida con las estructuras sociales». Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 379 [1976].

⁶⁹⁶ cf. Castel. «“...les vrais militants de l’antipsychiatrie” À propos de... “Le Pouvoir Psychiatrique” de Michel Foucault». *L’Evolution Psychiatrique*, vol. 69, n° 1, 2004, p. 149.

Desde esta perspectiva, se subraya que únicamente porque Foucault designa a las ciencias de la psique como pseudociencias, puede efectivamente situarlas bajo el amparo de las disciplinas. Así, se entiende que, aunque sea una institución disciplinaria, el hospital —especialmente después de Pasteur— va a poder curar, mientras que el asilo únicamente cumple la función de domesticar. La diferencia con la medicina estriba entonces en que, aunque esta también se inserta en el interior de un dispositivo disciplinario —el hospital—, este sí le permite establecer progresos epistémicos.

Moreno Pestaña plantea que el problema de la genealogía foucaultiana de la psiquiatría pasa, consecuentemente, por su aceptación implícita del postulado fuerte de Thomas Szasz según el cual «al margen de las enfermedades orgánicas, sólo quedan mitos». ⁶⁹⁷ De este modo, el acercamiento de Foucault a la antipsiquiatría lo situaría en una posición peligrosamente próxima al positivismo.

El reto del que el propio Foucault parece ser consciente cuando acepta ciertas divisiones entre un saber que cumple los criterios científicos y otros que no, consiste en establecer una demarcación que permita evitar que la cuestión de la verdad y del saber científico quede sepultada bajo la de la voluntad de poder. ⁶⁹⁸ A esto se añade, además, el problema señalado por Silvio Salej Higgins del riesgo de convertir el rechazo de las categorías universales en un escepticismo radical. ⁶⁹⁹ En este sentido, y para evitar caer en un relativismo que el propio Foucault rechazó, puede resultar interesante atenernos a la advertencia metodológica con la que nuestro autor caracterizó su proyecto intelectual en un texto publicado en 1984.

[Se trataría de adoptar] ante todo un escepticismo sistemático ante los universales antropológicos lo que no quiere decir que, de entrada, en bloque y de una vez por todas, se los rechace por completo, sino que no hay que admitir nada de tal orden que no resulte rigurosamente indispensable. Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado: rechazar el universal de la «docura», de la «delincuencia» o de la «sexualidad» no significa que aquello a lo que tales nociones se refieren no sea nada o que éstas no son más que quimeras inventadas por la necesidad de una causa dudosa; antes bien, es mucho más que la simple constatación de que su contenido varía con el tiempo y las circunstancias; se trata de interrogarse sobre las condiciones que permiten, según las reglas del decir verdadero o falso, reconocer a un sujeto como enfermo mental o hacer que un sujeto reconozca la parte más esencial de sí mismo en la modalidad de su deseo sexual. ⁷⁰⁰

⁶⁹⁷ Moreno Pestaña. «El poder psiquiátrico y la sociología de la enfermedad mental: un balance». *Sociología Histórica*, n° 5, 2015, p. 145.

⁶⁹⁸ La preocupación por la demarcación aparece ya en *Enfermedad mental y personalidad*, tal y como ha señalado Moreno Pestaña. cf. Moreno Pestaña. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Ed. cit., pp. 193 y ss.

⁶⁹⁹ cf. Salej Higgins. «Michel Foucault: un escéptico contemporáneo». *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 58, n° 139, abril 2009.

⁷⁰⁰ Foucault. «Foucault». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 1001 [1984].

A pesar de esta crítica, para Moreno Pestaña la investigación foucaultiana nos permite comprender algunas dimensiones importantes de la psiquiatría relacionadas justamente con las formas de sujeción que analiza en el curso, incluso aunque no pueda dar cuenta del problema de fondo de la enfermedad mental: el padecimiento del propio sujeto y quienes lo rodean; aquello que hace insufrible, en determinados contextos, su comportamiento.⁷⁰¹ De este modo, recurriendo a Robert Castel, señala que el trabajo de Foucault nos puede ayudar a entender que «la psiquiatría trata como un simple problema técnico y médico conflictos que son *también* de naturaleza comunitaria y política».⁷⁰² Su conclusión, en consonancia con lo planteado por Rodrigo Castro aunque desde perspectivas distintas, es que estos análisis críticos de Foucault acerca de la locura podrían poseer entonces «potencias heurísticas también para nuestro presente».⁷⁰³

⁷⁰¹ cf. Moreno Pestaña. «El poder psiquiátrico y la sociología de la enfermedad mental: un balance». Ed. cit., p. 137.

⁷⁰² Moreno Pestaña. «El poder psiquiátrico y la sociología de la enfermedad mental: un balance». Ed. cit., p. 155.

⁷⁰³ Castro Orellana. «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault “Le Pouvoir Psychiatrique”». Ed. cit., p. 143.

6. De la técnica a la tecnología: una historia del alma moderna

Yo he escrito un libro sobre las prisiones. He intentado poner en evidencia algunas tendencias en la historia de las prisiones. «Una sola tendencia», se me podría reprochar. «Entonces, lo que usted dice no es completamente verdadero».

Pero hace dos años, en Francia, hubo agitación en varias prisiones, los detenidos se rebelaron. En dos de esas prisiones los prisioneros leían mi libro. Desde su celda, algunos detenidos gritaban el texto de mi libro a sus compañeros. Sé que lo que voy a decir es pretencioso, pero eso es una prueba de verdad —de verdad política, tangible, una verdad que comenzó una vez escrito el libro. Yo espero que la verdad de mis libros esté en el porvenir.

Michel Foucault, «Foucault estudia la razón de Estado»

En la noche del 27 de noviembre de 1972 Roger Bontems y Claude Buffet —condenados por el asesinato de una enfermera y un guardia en un intento de fuga de la prisión de Clairvaux ya mencionado— esperan en La Santé una llamada de Georges Pompidou. Finalmente, la comunicación del Elíseo se produce, pero no con el resultado esperado por ellos: el presidente de la República Francesa ha rechazado su indulto. A la mañana siguiente, en la soledad de la prisión, André Obrecht hace caer en dos ocasiones la afilada hoja de la guillotina.

También en noviembre de 1972 Thierry Huriez, un estudiante de catorce años, se suicida tomando una dosis letal de barbitúricos. Dos meses antes su madre, Yvonne Huriez, había sido detenida y condenada a cuatro meses de prisión por extender un cheque sin fondos por el valor de 78 francos con el que pretendía pagar el alquiler del televisor familiar.

En diciembre Michel Foucault publicará un texto en *Le Nouvel Observateur* en el que señala el hilo que conecta ambos acontecimientos: la continuidad entre la prisión y la guillotina, destinadas ambas a dar la muerte. La cárcel, dirá nuestro autor, «no es la alternativa a la muerte, trae la muerte con ella».⁷⁰⁴ Ya sea directamente a través del castigo corporal o por la marca que deja en el condenado para el resto de su vida —«de por vida” o “hasta la muerte”, las dos fórmulas significan lo mismo—,⁷⁰⁵ la prisión establece un juego que conduce inexorablemente a ese fin.

Esta relación directa con la muerte permite a nuestro autor describir cómo la prisión suspende la ley respondiendo a sus propias normas. En el caso de Bontems y Buffet las fuerzas de la institución —con sus líderes sindicales a la cabeza— respaldadas finalmente por la acción de Pompidou habrían conseguido inclinar la balanza punitiva hacia la muerte. «Acusamos a la prisión de asesinato», concluye Foucault.⁷⁰⁶

En esta denuncia, que se repite a menudo en los discursos del GIP, podemos encontrar algunos de los argumentos que presentará Foucault en su genealogía de la prisión y el poder disciplinario cuya obra cumbre es *Vigilar y castigar*. En este capítulo trataremos de abordar con cierto detenimiento esta cuestión reintegrándola tanto en su contexto como en el propio hilo de la reflexión foucaultiana.

6.1. El proyecto de *Vigilar y castigar*

6.1.1. Una herramienta para un combate

Atendiendo a las circunstancias en las que se inscribe, *Vigilar y castigar* aparece como un texto que pretende, ante todo, funcionar como una herramienta para el combate alrededor de la prisión. Así lo expresa el propio Foucault en una entrevista concedida en 1978:

En *Vigilar y castigar*, mi idea era intentar escribir un libro que estuviera directamente conectado con una actividad concreta que estaba teniendo lugar sobre el problema de las prisiones. En la época había llegado a la

⁷⁰⁴ Foucault. «Les deux morts de Pompidou». Ed. cit., p. 387 [1972].

⁷⁰⁵ Foucault. «Les deux morts de Pompidou». Ed. cit., p. 386 [1972].

⁷⁰⁶ Foucault. «Les deux morts de Pompidou». Ed. cit., p. 389 [1972].

mayoría de edad todo un movimiento que desafiaba el sistema de prisiones y cuestionaba las prácticas implicadas en el confinamiento de los delincuentes. Yo mismo me encontraba inmerso en este movimiento, trabajando, por ejemplo, con exprisioneros, y por eso quería escribir un libro de historia sobre las prisiones. Lo que quería hacer no era contar una historia, ni siquiera analizar la situación contemporánea; ello habría precisado una experiencia mucho mayor y una conexión con las instituciones penitenciarias mucho más profunda que las que yo tenía. No, lo que yo quería escribir era un libro de historia que hiciera la situación presente comprensible y, posiblemente, condujera a la acción. Si usted quiere, intenté escribir un «tratado de inteligibilidad» sobre la situación penitenciaria, quería hacerla inteligible y, por consiguiente, criticable.⁷⁰⁷

Jacques Donzelot ha incidido en esta idea señalando, además, la relación de *Vigilar y castigar* con un debate concreto surgido en el seno de este movimiento en los primeros años setenta. Se trata de la discrepancia entre quienes situaban como objetivo prioritario hacer entrar la ley en la cárcel, es decir, que se cumplieran las promesas humanistas de reinserción y los derechos de los detenidos, y quienes, desde posiciones izquierdistas, pretendían situar la cárcel y la «ley burguesa» en el centro de la denuncia.⁷⁰⁸ Su tesis es que la argumentación desarrollada en esta obra habría permitido a Foucault sortear este conflicto señalándolo como una falsa dicotomía. Desde esta perspectiva, el discurso foucaultiano permitía, por un lado, relativizar la visión romántica que se tenía de los presos rebeldes —«emuladores de Ravachol»—, al mostrar que, en realidad, eran el producto más terminado de la prisión, ya que esta se concibe esencialmente como un mecanismo de producción y gestión de la delincuencia. Por otro lado, a los defensores de la reforma humanitaria y legal de la prisión oponía la idea de que la ley funciona porque existe una red de poderes que no se deja atrapar por los aparatos legales, sino que actúa en una dimensión capilar, escapando por su propia constitución al control jurídico y legal.⁷⁰⁹

El problema que identifica Donzelot es que, al evitar ambas posiciones, el discurso de Foucault parece verse abocado a otro callejón sin salida. Este se define por la imposibilidad de aceptar los mecanismos establecidos para la reducción de penas de prisión ya que estos implicarían a su vez un aumento de la función educativa y terapéutica, es decir, una extensión de la normalización por otros medios aparentemente más tolerables. Sin embargo, en el contexto de estas tensiones entre lo punitivo y lo normalizador, el propio Donzelot ha señalado que el interés de la obra de 1975 consiste justamente en su capacidad para explicar el descrédito que tanto la represión como la prevención habían alcanzado en los años setenta:

En un momento en que la represión aparecía más que nunca avergonzada de sí misma y la prevención nada más que como una forma avanzada de represión, Foucault vino a decir que el rey estaba desnudo, que el

⁷⁰⁷ Foucault. «Sobre el poder». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 86-87 [1978].

⁷⁰⁸ Donzelot. «Les mésaventures de la théorie: À propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault». *Le Débat*, vol. 41, n° 4, 1986, p. 7.

⁷⁰⁹ Donzelot. «Les mésaventures de la théorie: À propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault». Ed. cit., p. 7.

reformismo de la filosofía penal moderna no era más que la máscara engañosa de un nuevo arte del control social y que, al pretender prevenir más que reprimir, no había hecho otra cosa que extender la vigilancia sobre todos y cada uno.⁷¹⁰

Remitiendo a este análisis, François Boullant planteará que el regreso a la teoría que representa *Vigilar y castigar* responde a un desengaño en relación con la práctica política: «Da la impresión de que Foucault hubiera experimentado cierta tristeza ante la desaparición del GIP, y entonces las investigaciones teóricas vuelven a cobrar aliento».⁷¹¹ Sin embargo, hay elementos que permiten reconstruir una relación más compleja entre teoría y praxis alrededor de la militancia de Foucault en estos primeros años setenta —categorías, además, cuya separación él mismo cuestiona permanentemente—.

Por un lado, *Vigilar y castigar* se concibe y comienza a escribir en los años de mayor implicación de Foucault en la lucha alrededor de las prisiones, como muestra la evidente proximidad con el curso de 1972-1973.⁷¹² En este sentido, más que ruptura encontramos una continuidad, un intento de encontrar soluciones a problemas a la vez teóricos y prácticos.

Por otro lado, y esto resulta seguramente más importante, la propia forma de entender la relación entre teoría y práctica difícilmente encaja con ese corte que plantea Boullant. En este sentido el ya mencionado diálogo de 1972 con Gilles Deleuze puede aportar una clave interesante. En este encuentro, el coautor de *El Anti Edipo* describe tal relación del siguiente modo: «Ninguna teoría puede desarrollarse sin encontrar una especie de muro, y se precisa la práctica para agujerearlo».⁷¹³ Invirtiendo el análisis de Boullant, para Deleuze la práctica del GIP haría posible el avance de la teoría, apareciendo como un campo de experimentación en el que el papel del intelectual ya no consiste en representar sino en participar como uno más de esa «multiplicidad de piezas y de pedazos a la vez teóricos y prácticos».⁷¹⁴ Las reflexiones de Foucault acerca de esta división entre teoría y práctica —que constituye, por otro lado, un tópico de la izquierda de la época— iluminan también el sentido de su genealogía de la prisión:

La teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero una práctica local y regional, como usted [Gilles Deleuze] dice: no totalizadora. La teoría lucha contra el poder, lucha para sacarlo a la luz y reducirlo allí donde es más invisible y más insidioso. La teoría no lucha por una «toma de conciencia» (hace tiempo que la conciencia como saber fue adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto fue tomada; ocupada, por la burguesía), sino por la infiltración y la toma del poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esta toma del poder, y sin estar en la retaguardia para proporcionarles luz. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha.⁷¹⁵

⁷¹⁰ Donzelot. «Les mésaventures de la théorie: À propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault». Ed. cit., p. 5.

⁷¹¹ Boullant. *Michel Foucault y las prisiones*. Ed. cit., p. 17.

⁷¹² Aunque el curso comienza a dictarse inmediatamente después de la disolución del GIP, el trabajo que lo respalda había venido desarrollándose a lo largo de los meses y años anteriores.

⁷¹³ Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 433 [1972].

⁷¹⁴ Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 434 [1972].

⁷¹⁵ Foucault. «Los intelectuales y el poder». Ed. cit., p. 435 [1972].

Desde esta perspectiva, *Vigilar y castigar* aparece esencialmente como una obra de intervención que permite situar el análisis —y la crítica— de la prisión en el marco más amplio de las disciplinas. De este modo, se engarza con todo el trabajo que nuestro autor ha venido desarrollando desde el comienzo de la década de 1970. La genealogía del moderno sistema punitivo permite, así, descubrir el modo en que toda una serie de poderes que no responden a un proyecto previo ni una directriz central se van anudando hasta formar el entramado disciplinario que recubre las principales instituciones de nuestras sociedades en los últimos siglos —escuelas, cuarteles, prisiones, fábricas, asilos, hospitales...—.

Las disciplinas aparecen, entonces, no como la consumación de la reforma humanista ilustrada sino como su contrapartida, el reverso insidioso de las leyes igualitarias y del parlamentarismo. Junto al formalismo contractualista burgués, Foucault descubre la emergencia de un poder microfísico y radicalmente desigual que socava cualquier intento de convertir la igualdad formal en igualdad real.

Esta atención a lo que podemos identificar como la «cara oscura» de la Ilustración y la racionalidad moderna aproxima los análisis foucaultianos a los de la Escuela de Fráncfort y a la preocupación epocal acerca del exceso de poder, tal y como apunta François Dosse en su *Historia del estructuralismo*:

Foucault lleva la historia a media asta, haciéndose preguntas como toda su generación estructuralista para saber cómo, en la cuna de la civilización occidental, pudo dar origen al monstruo nazi y al totalitarismo estalinista. En el corazón de su relación con la historia aparece indiscutiblemente este trauma que lo lleva a no contentarse con falsos pretextos, a revelar el reverso, y a captar tras las proclamas de la Ilustración la aparición de dispositivos de servidumbre; tras la libertad, el gran encierro; tras la igualdad, la esclavitud de los cuerpos; tras la fraternidad, la exclusión. Es una visión sombría de la historia la que defiende Foucault, una crítica radical de la modernidad.⁷¹⁶

Sin embargo, a pesar de que la cuestión del poder se sitúe en el centro de *Vigilar y castigar* y, en general —como venimos mostrando desde el inicio de este trabajo—, de toda la propuesta foucaultiana en los años setenta, esta obra también continúa las reflexiones expuestas en *La sociedad punitiva* alrededor de la vinculación entre capitalismo y disciplina. En relación con esta cuestión, no obstante, han surgido no pocas dudas acerca de los desplazamientos de la obra de 1975 respecto del curso dictado solo dos años antes. Así, Stéphane Legrand ha incidido en que el ocultamiento de las categorías marxistas presentes en *La sociedad punitiva* empobrece los análisis de la disciplina de *Vigilar y castigar* que quedan «irremediabilmente ciegos si no se los articula con una teoría de la explotación y con una teoría del modo de producción capitalista».⁷¹⁷ De cualquier modo, a pesar del valor que concedemos a la crítica de Legrand, en este capítulo trataremos de mostrar que la genealogía foucaultiana de la prisión está

⁷¹⁶ Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Ed. cit., p. 290.

⁷¹⁷ Legrand. «Le marxisme oublié de Foucault». *Actuel Marx*, n° 36, 2004, p. 28.

construida sobre una estructura conceptual que vincula irremediabilmente desposesión y sujeción, de manera que el desarrollo y la extensión de las disciplinas solo pueden entenderse cabalmente a la luz del nacimiento del capitalismo. En el próximo capítulo profundizaremos en los problemas de esta vinculación entre poder disciplinario y capital en la obra de Foucault.

6.1.2. Estructura y método

Vigilar y castigar se divide en tres partes que responden al análisis de tres tecnologías punitivas: el ritual del suplicio propio del poder soberano, la extensión de los castigos y su teatro de signos propuesto por los reformadores del siglo XVIII y, por último, la articulación y extensión de las disciplinas a comienzos del siglo XIX. A estas tres partes añadirá una final en la que analizará el surgimiento del encierro en el marco del poder disciplinario. Esta historia del castigo trata, así, de mostrar cómo las transformaciones del sistema punitivo están acompañadas por el desarrollo de mecanismos menos brutales que los empleados siglos atrás, pero que en ningún caso implican una reducción de la intensidad del ejercicio del poder. La genealogía de la prisión representa, desde esta perspectiva, una historia de la naturalización del castigo, de su invisibilización en este lugar gris y retirado de miradas indiscretas que es la cárcel moderna.

En este sentido, Foucault continúa partiendo de una perspectiva «anti-institucional» que le permite entender que los procesos involucrados en la transformación del poder entre los siglos XVIII y XIX no remiten únicamente a la organización estatal o jurídica, sino a una conjunción de estrategias y mecanismos de poder capilares procedentes de distintos dispositivos de poder. Al atender a esta dimensión, Foucault puede descubrir una transformación que apunta a la constitución de una nueva tecnología global que recubre por completo la acción del Estado moderno.

Otra cuestión fundamental para entender el acercamiento foucaultiano al poder disciplinario es la escala: en lugar de analizar las grandes instituciones del XIX, nuestro autor sitúa su foco de interés en los procesos que atraviesan el cuerpo social a escala micro. Se trata, por tanto, de una historia del poder y no de las instituciones, y, paralelamente, de una historia de los mecanismos de poder y no del Estado. Un acercamiento tecnológico y microfísico que presenta al Estado como la coagulación de procesos que surgen en sus márgenes o fuera de él; perspectiva que acompañará su trabajo a lo largo de toda la década.

Este análisis implica un nuevo despliegue de la mirada genealógica cuyos rasgos generales ya se han presentado anteriormente. La historia —contra Hegel— no es el medio en que se despliega la racionalidad humana, sino —con Nietzsche— un campo de batalla atravesado por victorias, derrotas, pactos, armisticios y treguas y cuyo vector explicativo es la estrategia más que la razón. Consecuentemente, Foucault renuncia a la lectura evolucionista de la historia al desarmar el mencionado discurso ilustrado-humanista de la benignidad de las penas. Esto no significa, sin embargo, que Michel Foucault rechace la idea de progreso, sino que renuncia a entender la historia como su despliegue permanente, tal y como aclara en una entrevista de 1975:

Adopto esta precaución metodológica [el desprendimiento de toda perspectiva de progreso], este escepticismo radical, pero sin agresividad, que tiene por principio no considerar el punto en que nos encontramos como el resultado de un progreso que tendría que reconstruirse en la historia. [...] Yo no digo que la humanidad no progrese, digo que es un mal método plantearse cómo fue posible ese progreso. El problema es más bien ¿cómo sucedió esto?⁷¹⁸

Por otro lado, Foucault se mostrará muy crítico con la idea —de ascendencia freudiana— de que la historia de las ideas debe buscar lo oculto, lo «reprimido», lo «no dicho» de los discursos. Por el contrario, su reconstrucción de las disciplinas trata de mostrar cómo la burguesía, lejos de esconder sus propósitos, los expone sin reservas: «Uno se sorprende al comprobar con qué cinismo la burguesía del siglo XIX decía fielmente lo que hacía, lo que iba a hacer, y por qué lo hacía».⁷¹⁹ El problema consiste, sin embargo, en que se busca en las fuentes equivocadas. Por ello el de Poitiers va a plantear la necesidad de abandonar las grandes obras de la historia de las ideas y volver la mirada sobre ese archivo plebeyo que constituyen los reglamentos de las casas de encierro y los talleres, los proyectos arquitectónicos de las prisiones y hospitales de la época o las representaciones de la delincuencia y el castigo en la literatura.

No es ni en Hegel ni en Comte donde la burguesía habla de forma directa. Al lado de estos textos sacralizados, una estrategia absolutamente consciente, organizada, pensada, se manifiesta claramente en una gran cantidad de documentos desconocidos que constituyen el discurso efectivo de una acción política. La lógica del inconsciente debe ser sustituida pues por una lógica de la estrategia. El privilegio concedido en la actualidad al significante y a sus cadenas debe ser sustituido por las tácticas y sus dispositivos.⁷²⁰

Acercamiento, por tanto, táctico que permite captar las minucias, los pequeños detalles, aquellas palabras que, por cotidianas, pasan desapercibidas pero que tienen un efecto directo sobre los modos en que se desarrollan las relaciones concretas de poder y las tecnologías en las que estas se inscriben. Se trata de una historia estratégica del poder desarrollada a medida de la politización de la vida cotidiana del 68 y que, al invertir la relación tradicional entre saber y poder, privilegia los discursos grises sobre «la historia anecdótica de los reyes».⁷²¹

Foucault concreta estas precauciones metodológicas alrededor de cuatro reglas sobre las que se construye esta historia particular del nacimiento de la prisión:⁷²²

- El castigo debe entenderse como una función social compleja que no está caracterizada únicamente por sus efectos represivos sino también por los productivos.

⁷¹⁸ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 607 [1975].

⁷¹⁹ Foucault. «De los suplicios a las celdas». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, p. 87 [1975].

⁷²⁰ Foucault. «De los suplicios a las celdas». Ed. cit., p. 88 [1975].

⁷²¹ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 608 [1975].

⁷²² cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 32-33 [1975].

- Los métodos punitivos no se analizan como una mera aplicación de las normas del derecho o como un reflejo de las estructuras sociales sino, desde esa perspectiva táctica ya descrita, como técnicas concretas en el marco de las relaciones de poder.
- Frente a la historiografía tradicional, Foucault va a tratar de analizar el modo en que las ciencias humanas y el derecho penal moderno no solo no constituyen dos series separadas, sino que responden a la matriz común de esa nueva tecnología de poder que se define como «disciplinaria».
- Por último, va a atender a la posibilidad de que estas transformaciones —tanto jurídicas como epistémicas— remitan finalmente a un cambio en el modo en que el poder atraviesa los cuerpos.

Partiendo de tales premisas, *Vigilar y castigar* se incardina en la trayectoria foucaultiana como una obra central que representa, por un lado, la culminación del análisis disciplinario que viene desarrollando desde el inicio de la década y, por otro, su límite. Tanto es así que, a partir de 1976, explorará otras formas de abordar la cuestión del poder en un primer momento complementando la noción de «disciplina» con la de «biopolítica» y en un segundo momento a través de la nueva categoría de «gubernamentalidad».

6.2. El país de los suplicios y la ciudad de los castigos

6.2.1. La consumación del análisis disciplinario

Vigilar y castigar comienza con la escena del suplicio de Robert-François Damiens, un antiguo soldado que había intentado apuñalar al rey Luis XV en 1757.⁷²³ Foucault compara el atroz castigo que sufre el regicida —cuyas extremidades, tras varios e infructuosos intentos de desmembramiento con caballos, son finalmente cortadas por los verdugos y arrojadas junto con el resto del cuerpo al fuego— con el sobrio reglamento de la «Casa de jóvenes delincuentes de París» redactado en 1838. Estas escenas funcionan como modelos de dos diferentes «economías del castigo». La obra de 1975 analizará la historia de este relevo: el paso del suplicio locuaz y colorido del poder soberano al encierro mudo y gris de las disciplinas.

La tesis de Foucault es que este desplazamiento en el arte del castigo se consuma entre el final del siglo XVIII y el comienzo del XIX y remite a todo un conjunto de procesos simultáneos. Así, esta paulatina desaparición del espectáculo punitivo está ligada a la idea de que la pena debe dirigirse hacia la corrección y no al castigo y a la creciente autonomía de las instituciones encargadas de ello respecto a la propia justicia. Esta nueva técnica punitiva va a alejarse, además, del cuerpo del condenado. Por supuesto, las nuevas penas también implican un cierto ejercicio de poder sobre el cuerpo —reclusión, trabajo forzado...— pero este aparece ahora como un intermediario y no como un fin en sí mismo. La guillotina representa,

⁷²³ En el curso de 1972-1973 ya había mencionado nuestro autor el caso de Damiens. cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., pp. 26-27 [1973].

en este sentido, un ejemplo extremo de esa nueva lógica del *noli me tangere* que trata de minimizar todo contacto entre el poder de castigar y el cuerpo del penado;⁷²⁴ un instrumento que invierte la lógica del suplicio tratando de alcanzar un «grado cero del sufrimiento» en la ejecución de la pena capital.⁷²⁵

Foucault insiste en que este desplazamiento en las técnicas punitivas, que se extiende aproximadamente desde 1760 a 1840, no responde a una nueva sensibilidad humanista, sino a un cambio de objetivo. Así, el juicio del crimen va a remitir, como hemos visto en los cursos del Collège de France de años anteriores, ya no solo al código sino a un conjunto de elementos que constituyen toda una nebulosa a su alrededor: «Pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia».⁷²⁶

En este sentido, la introducción de las «circunstancias atenuantes» —que desplaza también la potestad de juzgar hacia instancias no solo jurídicas sino también médicas y psiquiátricas— evidencia que el delito es un signo de algo que hay que descubrir. Se abre así un nuevo campo de conocimiento que embrida ciencia y punición, de modo que la paulatina renuncia a castigar el cuerpo es acompañada por un renovado interés por el control del «alma». Se pone, con ello, en marcha un procedimiento que, alrededor de estos nuevos campos de saber, no trata de establecer la verdad del acto delictivo, sino de reconstruir el proceso que condujo a él. Así, en el interior del sistema judicial se produce una multiplicación de instancias de juicio en las que educadores, psicólogos, psiquiatras o guardias comienzan a relevar y desplazar la función de juzgar. «Relevar» porque de ellos depende, al menos en parte, el veredicto y «desplazar» en tanto que introducen esa dimensión que ya no es propiamente punitiva sino terapéutica. Así, otra de las tesis fundamentales de *Vigilar y castigar* es que el nuevo sistema punitivo y sus mecanismos de observación constituyen una forma de individualidad que será el objeto de las ciencias humanas. De este modo, la genealogía foucaultiana del alma moderna conduce, como señala Jorge Álvarez Yáguez, a Nietzsche:

Su mirada nietzscheana no observaba tanto un alma que se iba dotando a sí de poderes cada vez mayores, adueñándose de su propio mundo a la vez que de sí, no, sino que veía a esa alma como efecto, corolario, algo derivado, y no de la asunción voluntaria de lecciones en forma de discursos, ideas, valores, imágenes procedentes de otros espíritus, de una interiorización que la iba dotando de un vigor nuevo, el que le enseñaría a emprender su vuelo. No, no era este el paisaje contemplado; el alma aparecía como resultado de lo que sucedía en los cuerpos, el alma era eso que emergía al hilo del tratamiento de aquellos. ¿No era esta la perspectiva de la *Genealogía de la moral*? Había que darle la vuelta al mito platónico del

⁷²⁴ Como ya hemos reiterado, la genealogía foucaultiana siempre se desarrolla atendiendo a sus rendimientos en el presente y en este sentido no debemos olvidar que en 1975 en Francia aún se usa la guillotina como mecanismo de ejecución. En este sentido, el mencionado caso de Buffet y Bontems, que se cita explícitamente en la obra, resuena en estos pasajes sobre la supuesta «humanidad» de este instrumento. cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 25 [1975].

⁷²⁵ cf. Foucault. «La prisión vista por un filósofo francés». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 197 [1975].

⁷²⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 27 [1975].

Fedro, el alma no ha caído fatalmente a la tierra en la que se ve lastrada por su cuerpo, no, el alma era tierra, nacía de los cuerpos. La modernidad es esa construcción. La genealogía foucaultiana proporciona dimensión histórica a la intuición nietzscheana.⁷²⁷

El objetivo de la obra va a consistir, entonces, en trazar «una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar»,⁷²⁸ un análisis genealógico de ese entramado jurídico, científico y punitivo que surge en el siglo XIX y determina las formas que toma el poder de castigar aún en los años setenta del siglo XX. *Vigilar y Castigar* encarna, desde esta perspectiva, la consumación de buena parte de las reflexiones desarrolladas desde 1968, y especialmente de los trabajos presentados en el Collège de France. Así, esta genealogía de la prisión está directamente vinculada con sus estudios acerca de las nuevas formas de derecho surgidas en la modernidad, de la relación de poder-saber que aparece en su interior, del poder normalizador psiquiátrico y sus cuitas con el saber médico y de la relación entre la organización disciplinaria del castigo y el capitalismo naciente.

Respecto a esta última cuestión Foucault señala su deuda con la obra de Georg Rusche y Otto Kirchheimer *Pena y estructura social*. Más allá de la anécdota, la referencia es importante porque nos permite identificar una afinidad entre el planteamiento de *Vigilar y castigar* y el de la Escuela de Fráncfort —a la que aquellos pertenecen—. ⁷²⁹ Se trata, como ya se ha señalado, de una preocupación por el reverso de la Ilustración que aquí no se declina alrededor de una crítica de la razón instrumental sino de un análisis del poder. El objetivo, entonces, consiste no tanto en mostrar el ardid que habrían tratado de ocultar Beccaria y los reformadores de la penalidad del siglo XVIII, sino el modo en que al lado de ese humanismo surge inesperadamente toda una nueva tecnología penal. ⁷³⁰ Sin embargo, Foucault, alejándose de cualquier interpretación economicista, rechazará como modelo explicativo la correlación que establecen Rusche y Kircheinmer entre organización punitiva y modos de producción y trazará una genealogía, al menos en parte, diferente que apuntará más bien a una «economía política del cuerpo». ⁷³¹ Esta ambivalente referencia a la Escuela de Fráncfort muestra las tensiones respecto al marxismo que van surgiendo en el interior del análisis foucaultiano y que tienen una expresión directa en los desplazamientos desde el curso de 1972-1973 hasta *Vigilar y castigar*.

Este moderno gobierno de las almas articula, entonces, un control «del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y de su sumisión». ⁷³² Como vemos,

⁷²⁷ Álvarez Yágüez. «Introducción». Ed. cit., p. 32.

⁷²⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 32 [1975].

⁷²⁹ Podemos encontrar un acercamiento a las tesis centrales y también a la intrahistoria de la obra de Rusche y Kirchheimer en el texto de Dario Melossi que fue publicado como introducción a su edición italiana y posteriormente fue traducido tanto al inglés como al castellano. cf. Melossi. «Reseña: Pena y estructura social». *Cuaderno de investigación*, nº 1, 2018, pp. 57-89. Mark Poster señala que esta proximidad del análisis foucaultiano con los planteamientos de la Escuela de Fráncfort tiene que ver con el intento de superar los límites a los que el conocido como «marxismo occidental» se ha enfrentado desde el segundo tercio del siglo XX. cf. Poster. *Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus Modo de información*. Ed. cit., pp. 13-14.

⁷³⁰ cf. Foucault. «La prisión vista por un filósofo francés». Ed. cit., p. 198 [1975].

⁷³¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 34 [1975].

⁷³² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 34 [1975].

Foucault incide en este doble objetivo del nuevo poder sobre el cuerpo: por un lado, incitar, organizar y extraer las fuerzas de este y, por otro, domesticarlo y someterlo. De este modo, retomando parcialmente los análisis de *La sociedad punitiva* y la idea de normalización explorada en *El poder psiquiátrico*, la disciplina va a vincular las relaciones de sumisión y explotación.

Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización económica del cuerpo; el cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación, como fuerza de producción; pero en cambio, su constitución como fuerza de trabajo sólo es posible si se halla prendido en un sistema de sujeción (en el que la necesidad es también un instrumento político cuidadosamente dispuesto, calculado y utilizado). El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido.⁷³³

Como vemos, aunque *Vigilar y castigar* no atiende con el mismo interés a la vinculación entre las transformaciones en el sistema punitivo y del modo de producción, el esquema del curso de 1973 sigue funcionando bajo esa nueva perspectiva. Así, Foucault puede también transitar del análisis de una economía política del cuerpo, al de la tecnología política en la que aquella aparece. Este acercamiento en términos tecnológicos nos lleva en primer lugar al suplicio, el castigo que inscribe sobre el cuerpo del condenado la marca del poder absoluto del soberano.

6.2.2. El suplicio soberano

En la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert, Louis de Jaucourt define el suplicio como una «pena corporal, más o menos dolorosa, más o menos atroz».⁷³⁴ Los suplicios, propios del poder soberano, se asocian así a la violencia inusitada de instrumentos como la rueda o la picota y de procedimientos como el marcado o el desmembramiento. Sin embargo, Foucault va a señalar que, a pesar de esa violencia, el ejercicio del poder que vehicula no es salvaje, sino que está regido por la ley y sujeto a diferentes normas que lo constituyen como una técnica compleja.

En la práctica del tormento no hay, por tanto, arbitrariedad, sino manifestación de toda una economía del poder y sus representaciones. Por un lado, una economía del dolor que permite calcular y adaptar el suplicio a la falta cometida y, por otro, un ritual por el que el propio poder soberano se hace presente en la marca del cuerpo castigado. Así, concluye nuestro autor, «el suplicio público, largo, aterrador, tenía la finalidad precisa de reconstruir esa soberanía; su carácter espectacular servía para hacer participar al pueblo en el reconocimiento de esta, y su ejemplaridad y sus excesos, para definir su extensión infinita».⁷³⁵

La aleatoriedad, por tanto, no forma parte de este ritual del castigo, como tampoco de los mecanismos de justicia que lo acompañan. Muy al contrario, en su seno se instituye toda una organización de la prueba que permite establecer la inocencia o culpabilidad del acusado

⁷³³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 35 [1975].

⁷³⁴ Jaucourt. «Supplices». En: Diderot y d'Alembert. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XV. Neufchastel: Samuel Faulche & Compagnie, 1765, p. 628.

⁷³⁵ Foucault. «La prisión vista por un filósofo francés». Ed. cit., p. 196 [1975].

recurriendo a determinadas reglas. Este procedimiento tiende a buscar —a través de la tortura o de los viejos rituales del juramento— la confesión. En tal contexto, esta aparece como forma definitiva de la prueba ya que simultáneamente garantiza la culpabilidad del penado e implica el reconocimiento de la legitimidad del proceso.⁷³⁶

El tormento funciona, entonces, como un mecanismo de verdad que responde a toda una organización de los dolores y sus técnicas. Así, en el antiguo sistema jurídico, la tortura —que se acopla también a la ordalía y el juicio divino que había analizado en *Théories et institutions pénales* y que se encuentra, hasta los siglos XIX y XX, absolutamente delimitada y codificada—,⁷³⁷ instaura una batalla a través de la cual el juez busca la confesión, pero se expone a ser derrotado por el acusado, que puede resistir sin confesar alterando así todo el procedimiento y dificultando su condena.

La tortura se sitúa, además, en una posición ambigua ya que funciona simultáneamente como medio para acceder a la verdad y como primera forma de castigo del condenado. Así, el tormento que busca la confesión se traslada al espacio público convertido en un espectáculo punitivo que también va a responder a una determinada economía política del castigo. Esta desarrolla todo un universo de marcas y significados alrededor del cuerpo del penado. La muerte que sigue al tormento —concluye Foucault— cierra el círculo de un ritual punitivo en el que todo es signo.

Como ya había señalado en *Théories et institutions pénales*, la justicia hasta el siglo XIX considera todo crimen un ataque al poder: «En toda infracción hay un *crimen majestatis* y en el menor de los criminales un pequeño regicida en potencia».⁷³⁸ Desde esta perspectiva, el monarca, investido por la prerrogativa de hacer la guerra, tiene el derecho y la obligación de castigar el crimen. El suplicio establece, así, todo un ritual político que tiene por objetivo mostrar la magnificencia del poder soberano. Este poder sobre la vida y la muerte desempeña, entonces, una función jurídico-política como mecanismo no tanto de justicia como de restauración de la soberanía ultrajada por el crimen.⁷³⁹ Foucault cifra en esta doble función del suplicio como «revelador de la verdad y realizador del poder»⁷⁴⁰ el principio que permite comprender la pervivencia del suplicio durante siglos.

Esta economía del castigo va a situar en el centro de la escena a un tercer personaje que no es ni el reo ni el verdugo, sino el pueblo. La multitud es, de este modo, convocada a participar activamente en el ritual del tormento de acuerdo con ciertas normas destinadas a asegurar que el control de este recaiga en los ejecutores. Sin embargo, a pesar de tales medidas, en ocasiones, la participación popular en el espectáculo punitivo termina volviéndose contra el poder soberano y sus representantes. Así, según los testimonios que recupera nuestro autor, es habitual encontrar a las muchedumbres insultando a jueces y

⁷³⁶ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 48 [1975].

⁷³⁷ cf. Foucault. «Michel Foucault. Les réponses du philosophe». Ed. cit., p. 810 [1975].

⁷³⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 65 [1975].

⁷³⁹ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 59 [1975].

⁷⁴⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 66 [1975].

verdugos, llegando, en ocasiones, a producirse estallidos populares que terminan en la persecución de estos e incluso en la liberación de los detenidos.⁷⁴¹

Como vemos, la escena del suplicio que dibuja Foucault es compleja; implica una exhibición del sobrepoder soberano que, sin embargo, también en el extremo muestra su debilidad. Así, alrededor del cadalso se desarrolla un espectáculo sanginario, pero también todo un juego de maldiciones y blasfemias que amenazan con convertir el momento de la última confesión del condenado en un desafío al poder soberano. Este «aspecto carnavalesco» del teatro punitivo hace posible una inversión de los roles en la que a menudo los criminales terminan apareciendo como héroes de un pueblo que siente empatía por su sufrimiento. Alrededor de estos juegos ambiguos se teje toda una trama de rebeliones populares que evidencia que «ciertas prácticas de la justicia penal no eran ya toleradas en el siglo XVIII —y desde tiempo atrás quizá— por las capas profundas de la población».⁷⁴²

La tesis de nuestro autor es que el origen de las transformaciones en el arte de castigar entre los siglos XVIII y XIX se debe buscar más en esta presión popular, que lleva al límite la representación pública del suplicio, que el humanismo de los reformadores. Foucault describe una escena que ilustra el momento en que el castigo soberano está dejando de desplegarse como un teatro de lo atroz dirigido al pueblo. Se trata de una ejecución ocurrida en París en 1775, poco después de la conocida como «revuelta del trigo». En ella el tormento se desarrolla en un cadalso situado en el centro de la plaza, pero falta el personaje central: el pueblo. Apostada en cada una de las entradas, una doble fila de soldados impide por la fuerza la entrada a cualquier persona ante el riesgo de que se produzcan nuevos motines. Así, el espectáculo se muestra y oculta a la vez y el poder soberano parece haber entendido que «el derecho de castigar no puede en caso alguno pertenecer a la “multitud”».⁷⁴³

6.2.3. Ilegalismo y control

Paralelamente a estas revueltas contra el ritual público del suplicio, y tratando de hacer frente a toda una serie de profundas transformaciones sociales, en el siglo XVIII surgirá una nueva economía de los castigos que ya no se reconoce en el tormento soberano, pero aún tampoco en la monotonía carcelaria de las disciplinas. Se trata de lo que Michel Foucault identifica como «la ciudad de los castigos», esa urbe punitiva imaginada por los reformadores «en la que en mil pequeños escenarios se habría ofrecido sin cesar la representación multicolor de la justicia y en la que los castigos puntualmente puestos en escena sobre cadalsos decorativos habrían constituido permanentemente la feria del Código».⁷⁴⁴

⁷⁴¹ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 71-72 [1975].

⁷⁴² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 73 [1975].

⁷⁴³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 45 [1975].

⁷⁴⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 358 [1975].

Después de definir, como hemos visto, el «suplicio» como una pena corporal dolorosa y atroz, Luis de Jaucourt va a añadir a su definición en la *Enciclopedia* una reflexión que puede resultar interesante para ilustrar el contexto en el que se desarrollan estas transformaciones en el arte de castigar.

Un diccionario de los diversos tormentos, practicados por todos los pueblos del mundo, haría estremecerse la naturaleza; la amplitud de la imaginación humana en términos de barbarie y crueldad es un fenómeno inexplicable.

Gobernar por la fuerza de los suplicios es querer hacer que los suplicios hagan lo que no está en su poder, es decir, producir hábitos. En efecto, los suplicios eliminan de la sociedad a un ciudadano que ha perdido sus hábitos y violado las leyes; pero si el mundo, o si la mayor parte de un Estado ha perdido sus hábitos, ¿los restablecerán los tormentos? Ellos detendrán, lo reconozco, algunas consecuencias del mal general, pero no corregirán este mal.⁷⁴⁵

Este discurso marca el tono general de protesta contra los suplicios que domina la segunda mitad del siglo XVIII. El martirio, antes considerado liturgia de la comunión entre el poder soberano y el pueblo, ha comenzado a percibirse como un problema, se ha vuelto intolerable.⁷⁴⁶ Para los críticos, como vemos en estas palabras de Jaucourt, el ritual del suplicio expresa un ejercicio ilegítimo y tiránico del poder; para el pueblo, una violencia reversible, una oportunidad.

Al hilo de esta interpretación, los reformadores van a tratar de señalar que hay algo en el criminal que debe respetarse incluso cuando el peso de la justicia caiga sobre él; su «humanidad».⁷⁴⁷ Esta nueva perspectiva apunta a la posibilidad de un castigo sin suplicio y de un poder que, en lugar de un ritual de venganza, despliegue un mecanismo de corrección.

Sin embargo, Foucault va a defender que la reducción de la violencia de los castigos responde fundamentalmente a una transformación de las formas de delincuencia. Así, a lo largo del siglo XVIII se produce un descenso de los delitos de sangre y las agresiones, que son sustituidos por toda una nueva serie de comportamientos irregulares dirigidos esencialmente contra la propiedad. Nos encontramos, de nuevo, en el marco ya trazado en *La sociedad punitiva* que interpretaba el nacimiento de las disciplinas como una estrategia de combate contra el ilegalismo popular.

En este contexto, la justicia penal se ve obligada a controlar ciertas prácticas que antes podía consentir. Se vuelve entonces más severa con el robo y se acopla a un discurso alarmista políticamente saturado. De este modo, el aparato punitivo comienza a transformarse en el siglo XVIII para adaptarse a las necesidades de las nuevas clases en el poder, que de algún modo descubren que resulta «más eficaz y más rentable vigilar que castigar».⁷⁴⁸ Así, Foucault

⁷⁴⁵ Jaucourt. «Supplice». Ed. cit., p. 628.

⁷⁴⁶ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 85 [1975].

⁷⁴⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 86 [1975].

⁷⁴⁸ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 605 [1975].

concluye que «lo que se perfila es sin duda menos un respeto nuevo por la humanidad de los condenados [...] que una tendencia a una justicia sutil y más fina, a una división penal en zonas más estrechas del cuerpo social».⁷⁴⁹

Hasta finales del siglo XVIII, el conjunto de ilegalismos de las diferentes clases había aparecido como un mecanismo fundamental para la reproducción social exigiendo por ello cierto grado de tolerancia. Esta aumenta, además, en la medida en que la burguesía precisa del ilegalismo popular en su combate contra los privilegios de la nobleza. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVIII, especialmente con la acumulación y exposición de la riqueza y los nuevos problemas demográficos, esas condiciones van a cambiar. Se produce así una crisis en el seno del ilegalismo popular cuya marca aún se podría rastrear en el presente. Como vemos, el esquema de análisis de los ilegalismos es prácticamente idéntico del curso de 1972-1973. La diferencia fundamental viene dada, sin embargo, por la ausencia de la noción de guerra civil, que permitía identificar, aún más claramente, el trasfondo de lucha de clases bajo el que se desarrollan estos combates.

Este ilegalismo popular asociado a las incipientes formas de producción capitalistas constituirá el blanco de la nueva acción punitiva. El análisis de Foucault es explícito en este sentido: «Con la nueva estructura económica de la sociedad, la burguesía necesita organizar su llegada al poder por medio de una nueva tecnología penal mucho más eficaz que la anterior».⁷⁵⁰ En tal contexto, nuestro autor recurre de nuevo al ejemplo del puerto de Londres para ilustrar este desplazamiento de los ilegalismos populares y su relación con las nuevas formas de organización de los bienes.

Las escenas cotidianas de sustracción que en este marco se desarrollan van a demandar una transformación de las formas en que se interviene sobre el ilegalismo. Se trata, entonces, de controlar esa masa informe de irregularidades creando un mecanismo tupido que permita cuadrricular y observar el detalle de cada actividad para descubrir la infracción más mínima. Así, la reforma penal moderna, concluye Foucault, «ha nacido en el punto de conjunción entre la lucha contra el sobrepoder del soberano y la lucha contra el infrapoder de los ilegalismos conquistados y tolerados».⁷⁵¹

Estos desplazamientos coinciden con el desarrollo del contractualismo, en cuyo seno surge la figura del criminal como enemigo social. Desde esta perspectiva, se entiende que el crimen rompe el pacto social y, por tanto, toda la comunidad resulta inmediatamente agraviada por él. En esta nueva dinámica, el cálculo subvierte el orden punitivo arcaico: no se trata de establecer una correlación directa entre la atrocidad del crimen y del castigo que merece, sino de atender a variables como su influencia en el orden social o la posibilidad de que sea reproducido. Aparece entonces toda una nueva economía penal que se propone como objetivo «no atender a la ofensa pasada sino al desorden futuro».⁷⁵² En consecuencia, el castigo debe

⁷⁴⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 91 [1975].

⁷⁵⁰ Foucault. «La prisión vista por un filósofo francés». Ed. cit., p. 197 [1975].

⁷⁵¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 101 [1975].

⁷⁵² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 107 [1975].

implicar el uso exacto de la fuerza para frenar el crimen evitando la crueldad, pero evidenciando que es imposible escapar a él. Así, la nueva lógica punitiva va asociada no solo a una instancia de castigo sino, especialmente, a un nuevo aparato de vigilancia. Surge con ello el cuerpo policial cuya función desde el inicio no consistirá solo en hacer cumplir la ley, sino en establecer un control permanente y minucioso de la población: «En el siglo XVIII la fuerza policial no fue creada solamente para mantener la ley el orden, ni para asistir a los gobiernos en su lucha contra sus enemigos, sino para asegurar el aprovisionamiento urbano, la higiene, la salud y los estándares considerados necesarios para la artesanía y el comercio».⁷⁵³

Por otro lado, estos desplazamientos están acompañados por una reorganización de la cuestión de la verdad. Ahora que el cuerpo del condenado no puede ser tocado, la verdad debe extraerse de otro modo. En este sentido, las modernas formas punitivas implican una economía del saber penal no dirigida hacia el tormento y la confesión. En su seno la investigación sustituirá al ritual y la verdad científica del descubrimiento ocupará el lugar de la verdad salvaje arrancada por la tortura. Nos encontramos, así, ante una nueva declinación del tránsito de la verdad acontecimiento a la verdad demostración que define las formas modernas de saber.

Esta verdad se anuda a una lógica penal que imbrica dos exigencias aparentemente contradictorias. Por un lado, para que la pena sea disuasoria es necesaria una codificación clara y accesible de la relación entre delito y castigo. Por otro, esa correspondencia debe estar mediada por un análisis de las circunstancias ya que si se pretende corregir al sujeto y evitar la reincidencia es necesario atender a las características profundas del criminal. Aparece, así, una forma de individualización que no remite ya solo al crimen sino al propio criminal, «a su modo de vida y de pensamiento, a su pasado, a la “calidad” y no ya a la intención de su voluntad».⁷⁵⁴ En esta individualización encontramos las condiciones de posibilidad de esa colonización del aparato punitivo por parte de las ciencias médicas y psiquiátricas que Foucault había presentado en *El poder psiquiátrico*.

De este modo, a lo largo del siglo XVIII, la modernidad se despidе de «las viejas “anatomías” punitivas».⁷⁵⁵ El alma se presenta, entonces, como el mecanismo a través del cual emerge el sujeto en tanto individualidad somática, correlato de una determinada tecnología de poder.

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.⁷⁵⁶

⁷⁵³ Foucault. «El sujeto y el poder». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 327 [1982].

⁷⁵⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 115 [1975].

⁷⁵⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 117 [1975].

⁷⁵⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 39 [1975].

6.2.4. Del castigo a la prisión

Como vemos, la nueva penalidad rompe con la liturgia del suplicio, pero que aún está lejos de la escena muda de la prisión. Entre esas dos tecnologías penales aparece la mencionada utopía de los reformadores. Esta ciudad del castigo disemina a lo largo de calles, caminos y plazas mil teatros punitivos que despliegan penas que aún tratan de decirlo todo, signos constantes que esperan ser instructivos. No se trata ya de la ceremonia brutal del tormento, sino de la multiplicación de los castigos pintorescos acoplados a la falta a través de un juego de signos.

En el momento en que la marca soberana en el cuerpo del condenado ha dejado de infundir terror, estas nuevas formas punitivas pretenden renovar la capacidad enunciativa del castigo. No hay ya exhibición de poder sino locuacidad de la pena-signo. Así, la mediación entre delito y pena será del orden de la representación y permitirá establecer una serie de signos que funcionen como «obstáculos» del crimen. Para que tal sistema de signos cumpla su función comunicativa va a tener que responder a ciertas determinaciones.

Estas remiten a la capacidad de la pena-signo para comunicar el vínculo entre el castigo, la ley y el delito estableciendo así una cierta barrera contra el crimen. Además, como se ha mencionado, la función correctiva comienza a situarse en el centro de la lógica punitiva por lo que tanto el tiempo como el propio castigo se adecuarán a ella. En estas circunstancias, el castigo se presenta más como una escuela —tanto para el condenado como para el potencial delincuente— que como una fiesta, instaurado una serie de representaciones que permitan invertir la simpatía que el pueblo sentía por el penado. De este modo, si el castigo se ejecuta correctamente «el crimen no podrá aparecer más que como una desdicha y el malhechor como un enemigo a quien se enseña de nuevo la vida social».⁷⁵⁷

La lógica punitiva que despliega este juego simbólico es ajena a la cárcel, entre sus condenas no aparece la prisión más que como pena correspondiente a delitos análogos como el rapto. La razón es que aún en el siglo XVIII la prisión es considerada un signo de la arbitrariedad monárquica, un espacio contrario a cualquier principio de justicia. La celda esconde, oscurece el castigo, lo hurta de los ojos de potenciales criminales y por tanto rompe el juego de los signos que obstaculizan el crimen. Sin embargo, Foucault señala que a comienzos del siglo XIX y sin haber sido previsto por los reformadores, la prisión se ha convertido de facto en la técnica de castigo más extendida.

En todo caso, en menos de veinte años el principio tan claramente formulado a la Constituyente de penas específicas, ajustadas, eficaces, formando, en cada caso, una lección para todos se ha convertido en la ley de detención por toda infracción un poco importante que no merezca la muerte. Este teatro punitivo, con el que se soñaba en el siglo XVIII, y que hubiera obrado esencialmente sobre el ánimo de los delincuentes, ha sido sustituido por el gran aparato uniforme de las prisiones cuya red de edificios inmensos va a extenderse sobre toda Francia y Europa. [...] La

⁷⁵⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 131 [1975].

diversidad, tan solemnemente prometida, se reduce en definitiva a esa penalidad uniforme y gris.⁷⁵⁸

Para entender este inesperado éxito, Foucault reconstruye la historia de toda una serie de instituciones de encierro punitivo que van surgiendo en la época clásica y que funcionan de algún modo como el antecedente inmediato del encierro moderno. Aunque la sociedad disciplinaria no surge simplemente de la extensión de las técnicas desarrolladas en el seno de estas instituciones, su análisis permite a Foucault trazar ciertas trayectorias.

El primero de estos ejemplos que ofrece la época clásica es el del Rasphuis en Ámsterdam, un establecimiento de encierro que data de 1596. El funcionamiento de esta prisión gira alrededor de tres ejes que serán cruciales para la institución carcelaria de los siglos XVIII y XIX: la duración establecida de las penas, el trabajo obligatorio y el empleo estricto del tiempo. El Rasphuis es interesante, entonces, porque «constituye el vínculo entre la teoría, característica del siglo XVI, de una transformación pedagógica y espiritual de los individuos a través del ejercicio continuo y las técnicas penitenciarias imaginadas en la segunda mitad del siglo XVIII».⁷⁵⁹

La segunda institución que analiza Foucault conecta, de nuevo, con algunas de las cuestiones que habían sido centrales de *La sociedad punitiva* y que, en este caso de un modo más evidente, han quedado relegadas a un segundo plano en *Vigilar y castigar*. Se trata de la *Maison de Force* de Gante, un centro de reclusión abierto en las últimas décadas del siglo XVIII y dirigido a holgazanes y mendigos. Su principal objetivo consiste en garantizar «la pedagogía universal del trabajo para aquellos que se muestran refractarios a él».⁷⁶⁰ Así, la característica distintiva de Gante es que, aunque persigue también la corrección de quienes caen bajo su custodia, está esencialmente dirigida a «formar una multitud de obreros nuevos».⁷⁶¹ Se trata, por tanto, de rehabilitar, de reconstruir moralmente al sujeto, a través del trabajo y para el trabajo. Además, esta institución es importante porque, a través de ella, la celda —que solo subsistía entonces en el monacato católico— comienza a aparecer en las sociedades protestantes como «el instrumento por el cual se pueden reconstruir, a la vez, el *homo aeconomicus* y la conciencia religiosa».⁷⁶²

Finalmente, aparece como síntesis de todos estos mecanismos un tercer modelo, el de la prisión de Walnut Street en Filadelfia. Foucault señala que esta institución, construida en 1790 bajo la influencia de los medios cuáqueros, tuvo el éxito que no consiguieron alcanzar las de Ámsterdam o Gante porque pudo acoplarse a las innovaciones de la joven nación norteamericana. En ella el tiempo, el trabajo y el cuidado espiritual son ordenados para producir una transformación completa del individuo. Asimismo, la organización de Walnut Street va a hacer posible por primera vez la formación de un determinado saber acerca de los individuos

⁷⁵⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 135 [1975].

⁷⁵⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 141-142 [1975].

⁷⁶⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 142 [1975].

⁷⁶¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 142 [1975].

⁷⁶² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 144 [1975].

que va a marcar el salto tecnológico de la prisión moderna. Un saber que comienza en el mismo momento en que el recluso ingresa en la institución y se despliega a lo largo de toda su condena gracias a la observación y el registro permanente de su conducta. Tal es la centralidad de este mecanismo de saber-poder que la prisión misma va a convertirse en «una especie de observatorio permanente que permite distribuir las variedades del vicio o de la flaqueza».⁷⁶³

Como vemos, Foucault describe ciertos elementos convergentes entre estos modelos protocarcelarios y el teatro del castigo que imaginaron los reformadores del siglo XVIII. Entre ellos cabe destacar el objetivo correctivo de la pena, el uso del tiempo como modulador del castigo y la individualización del tratamiento del condenado. Sin embargo, nuestro autor señala que cuando se atiende al modo en que estas tecnologías punitivas concretan sus estrategias de individualización, las distancias se hacen evidentes.

Así, frente a la pena locuaz de los reformadores, la penalidad carcelaria va a dirigirse sobre el propio individuo —su tiempo, sus actos, su cuerpo...— relegando a un segundo plano el juego de representaciones. Nos encontramos, entonces, ante una tecnología punitiva de los ejercicios y los hábitos más que de los signos. Por otro lado, la utopía penal de los reformadores se basaba en el contractualismo y, por tanto, el castigo se entendía como una suspensión de los derechos del condenado, mientras que la institución correctiva no se va a enfrentar al sujeto de derechos sino al indócil. El encarcelamiento va a asumir, así, la tarea no de reconstruir el orden quebrantado sino de forjar una nueva individualidad. Una vez que se abandona la idea soberana de la venganza, el individuo se va a situar en el centro mismo de la tecnología punitiva, de modo que «si se impone un castigo a alguien no es para castigarlo por lo que hizo sino para transformarlo en lo que es».⁷⁶⁴

La tesis de Foucault es que la nueva lógica punitiva resulta incompatible con el espectáculo del castigo público. La corrección del criminal va a implicar un ejercicio del poder total, que no puede ser perturbado por agentes externos, por lo que debe ser secreto y, al menos relativamente, autónomo de la instancia judicial. A finales del siglo XVIII, sin embargo, conviven aún los tres modelos punitivos —el soberano, el del castigo y el disciplinario— pero poco a poco la lógica de la corrección va a imponerse exigiendo privacidad y control total sobre los individuos. Así, el resultado de la genealogía foucaultiana se puede entender, siguiendo a Francisco Vázquez, como un lienzo cubista que permite complejizar el estudio de la historia sin borrar las superposiciones, convergencias y tensiones.⁷⁶⁵

⁷⁶³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 148 [1975].

⁷⁶⁴ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 605 [1975].

⁷⁶⁵ En su trabajo *Tras la autoestima*, Vázquez definirá esta vocación de complejidad que atraviesa todo el trabajo genealógico foucaultiano del siguiente modo: «En los diagnósticos de Foucault y de sus secuaces de lengua inglesa se habla del presente, pero éste tiene poco que ver con ese conjunto coherente, con ese pasaje de época que los sociólogos designan como “modernidad tardía”, “postmodernidad” o “modernidad reflexiva”. El presente de los estudios genealógicos es más bien como una escena cubista o un collage; se está ante una multiplicidad descoyuntada, formada por técnicas, saberes, artefactos, autoridades, escenarios de condición y procedencia heterogénea. En rigor no hay un presente sino una constelación de presentes cuyos elementos no pertenecen a la misma época». Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 2005, p. 168.

6.3. La ciudad disciplinaria

6.3.1. Mecánica disciplinaria I: la organización

La genealogía foucaultiana de las disciplinas va a volver en este punto de nuevo su mirada a la edad clásica pero esta vez desde una perspectiva diferente. En ella encuentra ahora el origen de un proceso que culminará en la segunda mitad del siglo XVIII y cuyo rasgo central es el descubrimiento político del cuerpo. Así, paralelamente a la invención del cuerpo anatómico-metafísico por parte de la filosofía y posteriormente de la medicina, surge el cuerpo «como objeto y blanco del poder».⁷⁶⁶ Cuerpo útil y dócil que puede corregirse, enderezarse y en último término reconstruirse por completo.

El momento histórico de las disciplinas es el momento en que nace un arte del cuerpo humano que no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y viceversa.⁷⁶⁷

Como venimos anunciando desde el inicio de este capítulo, la definición foucaultiana de la nueva mecánica del poder que se ejerce sobre el cuerpo incide permanentemente en esa doble dimensión de utilidad y docilidad. Se trata, con ello, no solo de imponer conductas, sino también de organizar e incitar determinadas competencias en el cuerpo sometido: «La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política)».⁷⁶⁸ De nuevo la cuestión de la conversión de la vida humana en fuerza productiva —elemento central de *La sociedad punitiva*— aparece en el corazón de la tecnología disciplinaria en *Vigilar y castigar*. No se trata, entonces, únicamente de dominar los cuerpos, sino de modelarlos para que puedan ser insertados en los mecanismos productivos y extraer así el mayor valor de su potencia.

Sin embargo, esta anatomía política no es el resultado de un proyecto preconcebido o de un desarrollo unívoco, sino más bien de la conjunción de procesos diseminados que se vehiculan a través de diferentes instituciones desde la época clásica: colegios, hospitales, cuarteles, talleres... La disciplina se construye sobre una serie de dispositivos que habían comenzado a poner en marcha esa forma de poder minuciosa volcada sobre el control de lo ínfimo. El modelo disciplinario descubre, así, una dimensión «microfísica del poder».

De este modo, entre los siglos XVIII y XIX se experimenta una doble transformación del poder: por un lado, en su dimensión institucional —la forma del Estado, la distribución de las relaciones de poder entre clases— y, por otro, en esa dimensión microfísica de los engranajes cotidianos de poder. Estos procesos micro y macro se imbrican de un modo particular empujando desde dos espacios diferentes en un sentido, al menos relativamente, convergente.

⁷⁶⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 158 [1975].

⁷⁶⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 160 [1975].

⁷⁶⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 160 [1975].

El siglo XVIII encontró un régimen, por así decir, sináptico del poder, que se incardinó en el cuerpo social, y no por *debajo* del cuerpo social. El cambio de poder oficial estuvo sometido a este proceso, que se produjo con altibajos. Fue un cambio fundamental de estructura que permitió que se realizase, con una cierta coherencia, esta modificación de los pequeños ejercicios del poder. Es cierto también que el funcionamiento de este nuevo poder microscópico, capilar, presionó al cuerpo social para que se opusiese a la Corte, al personaje del rey. A partir del momento en que una cierta forma de poder se ejerció en el cuerpo social, la mitología del soberano ya no fue posible. El soberano se convirtió entonces en un personaje fantástico, monstruoso y arcaico a la vez.

Existe pues una correlación entre estos dos procesos, pero no es una correlación absoluta.⁷⁶⁹

Retomando el hilo de la argumentación, nuestro autor señala que este nuevo poder volcado hacia la corrección va a desarrollarse a través de toda una serie de intervenciones que permiten maximizar la utilidad y docilidad de los individuos, es decir, organizar, a través de técnicas específicas, las multiplicidades convirtiéndolas en gobernables.

La primera de estas intervenciones está relacionada con la distribución y la organización de los cuerpos. A pesar de que el encierro pudiera parecer la forma más característica de tal organización espacial, la disciplina se desarrolla desde la época clásica alrededor de toda una nueva geografía analítica que divide el espacio para hacer posible un control y una extracción de saber permanentes e individualizados. Como Foucault había señalado en una conferencia de 1974: «La disciplina es, ante todo, un análisis del espacio; es la individualización por el espacio, la colocación de los cuerpos en un espacio individualizado que permita la clasificación y las combinaciones».⁷⁷⁰ Así podemos ver que tales espacios de individualización están regidos por el principio de funcionalidad y de maximización de la utilidad.

Por otro lado, como ya vimos cuando Foucault contraponía soberanía y disciplina en *El poder psiquiátrico*,⁷⁷¹ una de las características de la organización disciplinaria es que sus elementos son intercambiables. Se trata de una estructura jerárquica en la que no importa quién ocupa un lugar determinado, sino qué función cumple por situarse en ese rango concreto de la cadena de mando.

Este arte de las distribuciones hace posible una nueva forma de control que, como vemos, fija y vigila pero que también recompensa e incita. De este modo en los espacios escolares, en fábricas, hospitales, prisiones, cuarteles o en la misma organización del poder colonial⁷⁷² podemos descubrir los trazos de la constitución de eso que nuestro autor

⁷⁶⁹ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., pp. 598-599 [1975].

⁷⁷⁰ Foucault. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2013, p. 777 [1974].

⁷⁷¹ *supra* epígrafe 5.2.2.

⁷⁷² Foucault aclara en una nota que no va a ilustrar sus reflexiones con ejemplos de las colonias, pero podría hacerlo porque en ellas se desarrolla un tipo de organización y control análogo al del taller, el hospital, el cuartel o la escuela. cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 164 [nota 8] [1975].

denomina «cuadros vivos»; configuraciones simultáneas del espacio, el saber y el poder que «transforman multitudes confusas, inútiles o peligrosas, en multiplicidades ordenadas».⁷⁷³

Tras analizar su organización, Foucault se centrará en el modo en que las disciplinas establecen un control de la actividad. El punto de partida es el empleo del tiempo, una práctica heredada de las comunidades monásticas que se transmite a la nueva organización escolar, hospitalaria, militar e industrial. Las fábricas-convento vuelven a aparecer en la genealogía del poder disciplinario, pero ya no como una utopía protocapitalista sino más bien como un remanente monacal que se actualiza en el siglo XIX cuando se hace necesario encuadrar en el trabajo fabril a la población rural. Sin embargo, la extensión de la producción industrial implica una reorganización del tiempo que va más allá de esa mera trasposición de la temporalidad religiosa. Así, la fábrica secuencía, ciñe, parcela el tiempo productivo para tratar de convertirlo en totalmente útil: «El tiempo medido y pagado debe ser también un tiempo sin impureza ni defecto, un tiempo de buena calidad, a lo largo del cual el cuerpo esté aplicado a su ejercicio».⁷⁷⁴ Aparece la fábrica muda en la que, como señala Paolo Virno «la producción constituía una cadena silenciosa».⁷⁷⁵ No se trata, entonces, únicamente de dirigir los gestos introduciendo determinadas cadencias, sino de descomponerlos y resituarlos en un esquema anatómico-cronológico que permita introducir el tiempo, y con él el poder, en el cuerpo mismo.

Así, esta economía de las conductas impone una optimización de la relación entre cuerpo y gesto que vincula disciplina y eficacia. Tal optimización implica, además, una nueva relación entre el cuerpo y el objeto externo que manipula. Nace el cuerpo-máquina que desplaza la preocupación del producto hacia el proceso. Consecuentemente, el poder disciplinario «tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de “extorsión” del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de producción».⁷⁷⁶ El objetivo de las disciplinas, desde esta perspectiva, no consistiría tanto en la extracción directa de la plusvalía, sino en la coerción que la hace posible, es decir, la que convierte al cuerpo en fuerza productiva, al individuo en asalariado. Juego, de nuevo, entre plusvalor y subpoder.

Por último, esta organización temporal disciplinaria es exhaustiva. No se trata solo de que el tiempo útil ocupe toda la jornada, sino de que este sea intensificado todo lo posible. Salto tecnológico que introduce una explotación positiva del tiempo que tiende a la maximización de la fuerza extraíble en lugar del mero combate contra la ociosidad: «se trata de extraer, del tiempo, cada vez más instantes disponibles y, de cada instante, cada vez más fuerzas útiles».⁷⁷⁷ El cuerpo aparece entonces también como una individualidad orgánica a la que hay que atender para poder maximizar su fuerza.

En tercer lugar, *Vigilar y castigar* analiza cómo la disciplina no solo reorganiza el espacio y la actividad sino también la propia génesis del individuo, construyendo biografías

⁷⁷³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 172 [1975].

⁷⁷⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 175 [1975].

⁷⁷⁵ Virno. *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003, p. 16.

⁷⁷⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 178 [1975].

⁷⁷⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 179 [1975].

perfectamente ordenadas que permiten sumar y capitalizar el tiempo. Así, frente a la tradicional práctica pedagógica —iniciática— de los oficios, aparece ahora toda una organización que va a segmentar la vida en diferentes etapas. De este modo, el tiempo disciplinario de vida permite disponer series, establecer diferencias y asignar en torno a ellas tareas específicas a los individuos. Se hace posible entonces una nueva pedagogía del detalle y una intervención puntual que permite rectificar la trayectoria vital en cualquiera de sus puntos. Este control del tiempo recurre como técnica fundamental al ejercicio —también de origen religioso.

Por último, Foucault apunta también a una nueva composición de fuerzas en el marco disciplinario. Según esta, de lo que se trataría ahora no es solo de sumarlas, sino de organizarlas para maximizar su utilidad. Nuestro autor recurre a los ejemplos de la disciplina militar y fabril⁷⁷⁸ para mostrar que este poder disciplinario «no es ya simplemente un arte de distribuir cuerpos, de extraerles tiempo y de acumularlo, sino de componer fuerzas para obtener un aparato eficaz».⁷⁷⁹

De este modo, lo importante no será ya la fuerza del cuerpo individual sino el lugar que ocupa y su articulación con otros tanto en el espacio jerárquico de las funciones como en el tiempo. Así entendido, el individuo como pieza de una máquina multisegmentaria aparece también como un elemento que debe ser combinado en una determinada serie cronológica para poder extraer de él y del conjunto su máxima potencia. Tal organización de las fuerzas, sin embargo, no puede dejar lugar al libre desenvolvimiento de los cuerpos en la máquina, sino que exige un mando permanente que controle el detalle de cada gesto.

Tenemos, entonces, que la disciplina desarrolla una máquina social táctica que organiza el espacio, la actividad, la génesis y las fuerzas para maximizar tanto la utilidad como la docilidad.

Así entendido, el poder disciplinario se concibe como una continuación si no de la guerra, sí al menos del control militar del detalle. En su interior, la masa disciplinada aparece entonces como un «ejército perfecto», una «tropa dócil y útil».⁷⁸⁰ Es importante incidir en que la utopía disciplinaria ya no remite, como en *La sociedad punitiva* y «La verdad y las formas jurídicas», a la fábrica-prisión sino a la sociedad cuartel o, como veremos más adelante, al sueño médico-político de la ciudad apestada. En este sentido, a pesar de que la conversión de la fuerza humana en fuerza productiva sea su objetivo, lo que la identifica es su capacidad de organizar cada gesto para reducir la resistencia y multiplicar la potencia. Como ha señalado Stuart Elden, el ejército constituye el verdadero modelo disciplinario en *Vigilar y castigar*.⁷⁸¹ Elden hace notar que tal desplazamiento puede deberse al cambio de registro geográfico de la genealogía foucaultiana. Así, tanto el curso de 1972-1973 como las conferencias de Río

⁷⁷⁸ En este punto Foucault remite a las reflexiones de Marx en el libro I de *El capital* acerca de la fuerza de trabajo social y el modo en que hace surgir una cooperación que es más que la suma de las fuerzas productivas individuales. cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 190 [1975] [nota 50].

⁷⁷⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 191 [1975].

⁷⁸⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 196 [1975].

⁷⁸¹ Elden. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitive*». Ed. cit., p. 155.

habían presentado la emergencia de la sociedad disciplinaria partiendo de la convergencia en el siglo XVIII de dos dinámicas diferenciadas: el encierro productivo y la moralización de la clase obrera propios del contexto inglés y la extensión de los mecanismos de reclusión puestos en marcha fundamentalmente por el Estado francés. Estas técnicas de control moral que nacen de las comunidades cuáqueras y metodistas y se convierten, como hemos visto, en un instrumento fundamental para la nueva clase en el poder, son mencionadas en *Vigilar y castigar*, pero ocupan un lugar secundario ya que la genealogía de la prisión se centrará en el contexto francés. De este modo, tanto la moralización de las clases trabajadoras como el combate contra la disipación dejan lugar a reflexiones más centradas en el surgimiento de la policía y las formas de control asociadas a la historia francesa moderna.⁷⁸² A nuestro juicio, sin embargo, aunque el elemento geográfico sea importante, la clave del desplazamiento del análisis se encuentra en la renuncia a la noción de guerra civil, que, en el contexto de *La sociedad punitiva*, identificaba inequívocamente una guerra de clases.

6.3.2. Mecánica disciplinaria II: el control

Como vemos, la disciplina descompone la masa informe en individuos y cada individuo en una miríada de gestos que deben ser optimizados. El encauzamiento que persigue se hace posible en la articulación de estos mecanismos de poder con determinados dispositivos de saber.

Así, el poder disciplinario despliega en primer lugar un mecanismo de vigilancia permanente. Recordemos que ya en sus reflexiones acerca de la psiquiatría, Foucault había definido el hospital como el «jardín botánico del mal; [...] el herbario viviente de los enfermos»;⁷⁸³ un lugar diseñado justamente para cumplir esa función de observar en el detalle los cuerpos y las conductas. Ahora, sin embargo, el de Poitiers tomará como modelo el campamento militar; una ciudad artificial en la que todo está dispuesto con el objetivo de extender una vigilancia permanente y absoluta. De esta manera, la construcción de los espacios disciplinarios por excelencia —prisiones, hospitales, asilos, ciudades obreras...— va a responder, concluye nuestro autor, a una trasposición si no del modelo militar, sí de su principio organizador: la vigilancia jerárquica.⁷⁸⁴

Este principio trastoca por completo la arquitectura urbana: en lugar de una función expresiva —el omnipotente palacio soberano— o defensiva —las murallas—, la arquitectura disciplinaria va a descubrir que «las piedras pueden volver dócil y cognoscible».⁷⁸⁵ Así, tanto la organización de la ciudad como la distribución de los espacios interiores van a convertirse en instrumentos esenciales de un poder que tiene por objetivo la transformación de los individuos y por mecanismo esencial la vigilancia. Nace la utopía de la transparencia total, las arquitecturas circulares en las que todo puede ser visto.

⁷⁸² cf. Elden. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitive*». Ed. cit., pp. 159-160.

⁷⁸³ Foucault. «Histoire de la folie et antipsychiatrie». Ed. cit., p. 112 [1973].

⁷⁸⁴ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 201 [1975].

⁷⁸⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 201 [1975].

En segundo lugar, y con esto volvemos a situarnos en la estela de los análisis desplegados en *El poder psiquiátrico*, ese nuevo poder de disciplinar se vehicula a través de lo que Foucault denomina la «sanción normalizadora». Con ello, acompañando al sistema de vigilancia disciplinaria, aparece también todo un sistema de pequeñas penalidades. Este poder disciplinario tiene por objetivo un control exhaustivo, por lo que no puede quedar circunscrito únicamente al derecho, sino que requiere un entramado de coacciones cotidianas, una infra-penalidad que universalice su capacidad de castigar y corregir. Tal infrapenalidad, además, no remite únicamente al código, sino también a la naturaleza, de modo que la observancia de la conducta adecuada está relacionada, en último término, con la regularidad natural.

Desde esta perspectiva, se trata de castigar las desviaciones, es decir, de corregir. De ahí que, como ya expuso Foucault al abordar la cuestión del control disciplinario del tiempo y los gestos, la penalidad va a tomar la forma del ejercicio. El castigo disciplinario resulta, entonces, isomorfo a la obligación que implica; no es simbólico como el teatro penal de los reformadores, sino mecánico.

Tal castigo no es, sin embargo, el único método de este encauzamiento de las conductas, sino que se inscribe en un sistema complejo de «gratificación-sanción». La corrección se consigue, entonces, no solo penando las desviaciones, sino premiando la rectitud. Este doble mecanismo hace posible la aparición de una lógica que trasciende la partición correcto-incorrecto dibujando todo un abanico de gradaciones en el que las conductas se pueden situar en una miríada de rangos entre el bien y el mal. A través de esta microeconomía penal permanente «se opera una diferenciación que no es de los actos, sino de los individuos mismos, de su índole, de sus virtualidades, de su nivel o de su valor».⁷⁸⁶

Ese juego de gradaciones sitúa en su extremo inferior a la «clase vergonzosa», la anormalidad, que constituye el límite respecto del cual se establecerá toda ordenación. De este modo, como vemos, la penalidad no solo castiga, sino que «atraviesa todos los puntos, y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeneiza, excluye. En una palabra, *normaliza*».⁷⁸⁷ Así, Foucault concluye que el origen de las transformaciones jurídico-antropológicas de la modernidad se debe buscar en el desarrollo de esta penalidad de la norma y no en las exigencias del humanismo.

Por último, el mecanismo que va a permitir conectar la vigilancia jerárquica y la sanción normalizadora es el examen: una mirada normalizadora en la que se superponen poder y saber y que hace posible, simultáneamente, la organización y el castigo.⁷⁸⁸

⁷⁸⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 211 [1975].

⁷⁸⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 213 [1975].

⁷⁸⁸ Recordemos que en «La verdad y las formas jurídicas» Foucault había identificado el examen como el dispositivo de saber asociado al panoptismo, es decir, a la disciplina. En el marco judicial desde el que aborda las relaciones de poder-saber en esas conferencias, el examen se distingue de la encuesta en tanto que «ya no se trata [...] de reconstruir un suceso, sino de reconstruir algo, o mejor a alguien, a alguien que es preciso vigilar sin interrupción y totalmente». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 537 [1973].

De este modo, el examen se configura como una pieza fundamental de la nueva economía de la mirada que pone en marcha el poder disciplinario. Frente al poder soberano, que era aquello que se mostraba, la disciplina va a tratar de hacer que todo sea visible salvo ella misma. El examen, así entendido, más que una economía del signo se identifica con un mecanismo de objetivación coactiva.

Por otro lado, como ya se señaló en *El poder psiquiátrico*, una de las principales herramientas del control disciplinario va a ser la escritura. Este nuevo mecanismo no supone únicamente una ampliación del registro administrativo tal y como venía desarrollándose siglos atrás, sino su completa transformación. Surge, con ello, todo un archivo detallado y permanente de las conductas. El examen está, de este modo, asociado a una nueva forma de individuación que pivota sobre la constitución del individuo como un «caso». El registro de la propia vida, que antes era un privilegio de la nobleza y los grandes hombres, se extiende ahora hasta alcanzar a todos los sujetos; la individualidad común se introduce en el campo de lo escrito y con ello del control y la corrección. De este modo, como afirma en un texto de 1974 recientemente publicado:

En torno a los individuos, los dispositivos disciplinarios tejen una trama de escritura cada vez más densa y amplia: esta permite a la vez el ejercicio de un poder que es permanentemente informado hasta el último detalle de la existencia y la conducta, y la formación de un conocimiento regulado y codificado que tiene efectos inmediatos de coerción sobre los individuos.⁷⁸⁹

El examen se sitúa, así, en la articulación de los procedimientos disciplinarios de poder y saber, conformando al sujeto simultáneamente como objeto y producto de ambos. El individuo, entonces, «no se nos presenta como si se tratase de algo dado, oprimido hasta un cierto momento, sino como algo fabricado, resultado de un específico proceso de individualización».⁷⁹⁰ Además, y esta es otra de las conclusiones fundamentales de *Vigilar y castigar*, estas técnicas cotidianas de notación y registro de las conductas, esos «archivos de poca gloria»,⁷⁹¹ contribuyeron decisivamente al desbloqueo epistémico que hizo posible la emergencia de las ciencias políticas, económicas y humanas.⁷⁹²

El momento en que se ha pasado de mecanismos histórico-rituales de formación de la individualidad a mecanismos científico-disciplinarios, donde lo normal ha revelado a lo ancestral, y la medida al estatuto, sustituyendo así la individualidad del hombre memorable por la del hombre calculable, el momento en que las ciencias del hombre han llegado a ser posibles es aquel en que se utilizaron una nueva tecnología del poder y otra anatomía política del cuerpo.⁷⁹³

⁷⁸⁹ Foucault. «Émergence des équipements collectifs. État d'avancement des travaux». *Ici et ailleurs*, 21 de noviembre de 2018 [1974].

⁷⁹⁰ Álvarez Yáñez. «Introducción». Ed. cit., p. 32.

⁷⁹¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 222 [1975].

⁷⁹² cf. Foucault. «Le monde est un grand asile». Ed. cit., p. 433 [1973].

⁷⁹³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 224 [1975].

6.3.3. Mecánica disciplinaria III: Panóptico

Profundizando en este análisis del desarrollo de las disciplinas, Foucault descubre en la utopía médico-política de la ciudad apestada el sueño de un control permanente y milimétrico de los individuos. Así, el de Poitiers presenta en *Vigilar y castigar* y también en *Los anormales* esa famosa partición entre el rechazo del leproso y el control del apestado —a la que posteriormente se sumará el análisis de la estrategia de control de la viruela—⁷⁹⁴ que le permite identificar el desplazamiento de las tecnologías de poder entre la época clásica y la modernidad.

Foucault entiende que la lucha contra la lepra en la edad clásica se despliega alrededor de un mecanismo fundamentalmente de exclusión. El leproso es expulsado de una ciudad cuyas murallas van a funcionar como límite del contagio. Sin embargo, no se trata de un poder que controla al enfermo, sino que lo rechaza convirtiéndolo en una parte de esa masa informe que ocupa el exterior de la civilización. La suspensión de cualquier derecho acompaña, entonces, esta estrategia de marginalización del leproso. Foucault concluye que la «gran caza» de los mendigos, vagabundos y ociosos que se inicia en el siglo XVII reactiva esta lógica de exclusión del leproso, de modo que exilio y encierro no se contraponen, sino que se solapan.⁷⁹⁵

En contraposición con este esquema, el tratamiento de la peste a partir del siglo XVIII va a dibujar una organización del poder en la que se podrán encontrar ya ciertos rasgos de la mecánica disciplinaria. En este sentido, la enfermedad no va a ser expulsada más allá de las murallas de la ciudad, sino controlada en su interior, observada y registrada permanentemente. Así se establecerá una cuadrícula que aísla los elementos afectados impidiendo el contacto y la extensión de la enfermedad. Esta organización permite instituir dispositivos de saber capilares que implican un control sistemático del estado de cada individuo: organización burocrática de la cuarentena que clausura cada unidad familiar en el interior del hogar, registro diario de los enfermos por parte de la autoridad pública, desinfección y sellado de las viviendas, fijación permanente de toda la población. Como vemos, ya no se trata de expulsar, sino de individualizar, es decir, analizar.⁷⁹⁶ De este modo, y reflejando un sueño político que ya no aspira a la pureza sino al control total, la ciudad apestada aparece como un mecanismo resueltamente productivo: «Un intento de maximizar la salud, la vida, la longevidad, la fuerza de los individuos. Y en el fondo, de producir una población sana».⁷⁹⁷

A lo largo del siglo XIX esos dos modelos, que son diferentes pero no incompatibles, van a cruzarse. Así el poder disciplinario recuperará la partición binaria —loco-no loco,

⁷⁹⁴ En el curso de 1977-1978 en el Collège de France Foucault va a analizar la variolización como una estrategia que permite describir el tipo de intervención del poder securitario cuyos mecanismos no son reductibles ni a los soberanos ni a los anatomo-disciplinarios. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 66 y ss. [1978].

⁷⁹⁵ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 49 [1975].

⁷⁹⁶ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 229 [1975].

⁷⁹⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 51 [1975].

normal-anormal, sano-enfermo— que identifica el poder sobre el leproso, pero actuará sobre ella a través no de la exclusión sino de la distribución diferencial.

El panóptico —que, como hemos visto, es un modelo sobre el que Foucault vuelve reiteradamente—⁷⁹⁸ aparece, así, como la figura arquitectónica de esta tecnología disciplinaria. Tal y como lo describe Bentham, este remite a una organización del espacio basada en el principio de «visibilidad aislante»:⁷⁹⁹ una construcción circular que permite, por un lado, la individualización del internado en celdas que ocupan el anillo exterior y, por otro, su control constante desde un único puesto central. Esta individualización consigue romper en mil pedazos aquella masa informe y eventualmente tumultuosa que se acumulaba en la época del gran encierro.

Además, y esto resulta fundamental en el análisis foucaultiano, el panóptico no es una estructura meramente carcelaria sino disciplinadora, es «una invención tecnológica en el orden del poder, como la máquina de vapor en el orden de la producción».⁸⁰⁰ No está, por tanto, exclusivamente diseñada para el control de los presos, sino también de locos, enfermos, obreros o escolares,⁸⁰¹ de modo que Funciona como un diagrama: «una figura de tecnología política que se puede, y se debe, desprender de todo uso específico».⁸⁰²

El juego de miradas que establece automatiza y desindividualiza el mando mostrando la inutilidad del excesivo poder soberano. Nada de pesadas cadenas, en su lugar celdas diáfnas dispuestas a una observación permanente y anónima. Así, el panóptico instituye una arquitectura zoológica, un nuevo jardín botánico en el que individuos y especies son categorizados y ordenados según las conductas. Y junto a esta función de observación, el panóptico aparece también como laboratorio, centro experimental en el que corregir y encauzar los comportamientos. Dispositivo arquitectónico, por tanto, que permite una extracción de saber y un ejercicio de poder que se refuerzan permanentemente.

Sin embargo, Foucault señala que la ciudad apestada no remite exactamente al modelo panóptico. En primer lugar, porque la cuadrícula que aquella pone en marcha responde a una situación de excepción mientras el panóptico se presenta justamente como un poder cotidiano y replicable en cualquier institución y circunstancia. Diagrama del control total y de su naturalización, la clave del panoptismo estriba en su flexibilidad, en la posibilidad de fijarse a diferentes estructuras intensificando su poder. De este modo, permite aumentar la capacidad funcional de diversas instituciones no como un sobrepoder externo, sino como un añadido que no violenta la propia lógica de aquellas: «El dispositivo panóptico no es simplemente un punto de unión, un intercambiador entre un mecanismo de poder y una

⁷⁹⁸ Foucault ya había analizado el panóptico, como hemos visto, en *La sociedad punitiva* y *El poder psiquiátrico*, además de hacerlo en otras intervenciones de la época. cf. Foucault. «A propósito del encierro penitenciario». Ed. cit.; «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit.; «La prisión vista por un filósofo francés». Ed. cit.; «El ojo del poder». En: Bentham. *El Panóptico*. Madrid: La Piqueta, 1979.

⁷⁹⁹ Foucault. «El ojo del poder». Ed. cit., p. 10 [1977].

⁸⁰⁰ Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 618 [1976].

⁸⁰¹ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 232 [1975].

⁸⁰² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 238 [1975].

función, es una manera de hacer funcionar relaciones de poder en una función y una función a través de esas relaciones de poder».⁸⁰³

Además, la ciudad apestada representa un esquema disciplinario pero violento, basado en la permanente amenaza de muerte y en la reducción de la vida a mera supervivencia, ya que el control de la enfermedad impide el desarrollo normal de la vida social. Por el contrario, el panóptico cumple una función amplificadora de las fuerzas sociales que permite «aumentar la producción, desarrollar la economía, difundir la instrucción, elevar el nivel de la moral pública».⁸⁰⁴ Para hacer posible esta maximización de las fuerzas, el panoptismo debe, por un lado, extenderse hasta cubrir por completo lo social y, por otro, evitar la discontinuidad del ejercicio violento del poder asociada a la soberanía.

Así, la genealogía foucaultiana de la prisión descubre que el modelo benthamiano del control y la transparencia total habría permitido proyectar un poder disciplinario que venía forjándose en ciertas instituciones desde la edad clásica —colegios, cuarteles o talleres— sobre el espesor social. El panóptico funciona, entonces, como una disciplina-mecanismo que permite mejorar el ejercicio del poder «volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz».⁸⁰⁵

Este tránsito de la disciplina de la excepción propia de la ciudad apestada a la vigilancia generalizada aparece como resultado de un desarrollo complejo que va anudando diversas transformaciones. De este modo, la función crecientemente productiva —alrededor de la maximización de la utilidad de los individuos— de las disciplinas estará ligada a un proceso convergente de desinstitucionalización y racionalización de sus mecanismos. Es el momento en que surge la policía, estrechamente vinculada, en su labor de control, a la prisión.

La obra de Nicolaus Heinrich Julius *Leçons sur les prisons* levanta acta, ya en el siglo XIX, del surgimiento de esta nueva organización disciplinaria.⁸⁰⁶ Contrariando la tesis situacionista,⁸⁰⁷ Foucault señalará que nuestras sociedades no responden a la lógica del espectáculo, sino del control y la vigilancia. En el interior de esta arquitectura carcelaria que define las formas modernas de poder el individuo no asiste a una representación, sino que se convierte él mismo en sujeto de una observación permanente, invirtiendo la lógica del espectáculo denunciada por los situacionistas.

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

⁸⁰³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 239 [1975].

⁸⁰⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 240 [1975].

⁸⁰⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 242 [1975].

⁸⁰⁶ Esta referencia a Julius y a la inversión del espectáculo en vigilancia ya había sido señalada por Foucault en 1973. cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., pp. 40 y ss. [1973].

⁸⁰⁷ cf. Debord. *La sociedad del espectáculo*.

una táctica de las fuerzas y de los cuerpos. Somos mucho menos griegos de lo que creemos. No estamos ni sobre las gradas ni sobre la escena, sino en la máquina panóptica, dominados por sus efectos de poder que prolongamos nosotros mismos, ya que somos uno de sus engranajes.⁸⁰⁸

En su genealogía de la sociedad disciplinaria, Foucault señala que esta surge de la transformación de los mencionados dispositivos, pero es, a su vez, producto de ciertos procesos históricos más amplios en los que aquellos encajan. Estas transformaciones resultan, además, fundamentales para nuestra investigación porque muestran cómo se anudan históricamente dos tipos de relaciones que hemos venido explorando desde el inicio: poder y desposesión.

De este modo, en primer lugar, nuestro autor incide en que es imposible entender el establecimiento de la sociedad disciplinaria sin tener en cuenta su imbricación con el nacimiento del capitalismo. La disciplina habría hecho posible, en tal contexto, una organización de las «multiplicidades humanas» alrededor de tres criterios que constituyen una novedad: reducir los costos del ejercicio del poder —tanto económica como políticamente—, aumentar su intensidad y extensión y, por último, ligar estas estrategias con los dispositivos a través de los cuales se desarrolla. En definitiva, esta tecnología de poder tratará, recuperando la fórmula ya conocida, de «aumentar a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema».⁸⁰⁹

Tal estrategia está directamente relacionada con la necesidad de dar respuesta, entre otros, a los retos demográficos que plantea el siglo XVIII. Así, la disciplina aparece como un mecanismo contra el nomadismo y uno de sus primeros objetivos consistirá en fijar a las poblaciones. Esta fijación remite, además, a la producción, ya que la extensión del capitalismo industrial comienza a requerir una provisión constante de mano de obra. Se trata, por tanto, de gestionar la acumulación de hombres y mercancías que el capitalismo demanda sustituyendo «el viejo principio “exacción-violencia” que regía la economía del poder, por el principio “suavidad-producción-provecho”».⁸¹⁰

De este modo, la «acumulación originaria» del capital aparece como un fenómeno inseparable de la acumulación y organización de los individuos: son dos acontecimientos simultáneos e interrelacionados que determinan las formas políticas y económicas de la modernidad capitalista.

Si el despegue económico de Occidente ha comenzado con los procedimientos que permitieron la acumulación del capital, puede decirse, quizá, que los métodos para dirigir la acumulación de los hombres han permitido un despegue político respecto de las formas de poder tradicionales, rituales, costosas, violentas, y que, caídas pronto en desuso, han sido sustituidas por toda una tecnología fina y calculada del sometimiento. De hecho los dos procesos, acumulación de los hombres y acumulación del capital, no pueden ser separados; no habría sido posible

⁸⁰⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 250 [1975].

⁸⁰⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 251 [1975].

⁸¹⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 252 [1975].

resolver el problema de la acumulación de los hombres sin el crecimiento de un aparato de producción capaz a la vez de mantenerlos y de utilizarlos; inversamente, las técnicas que hacen útil la multiplicidad acumulativa de los hombres aceleran el movimiento de acumulación de capital. A un nivel menos general, las mutaciones tecnológicas del aparato de producción, la división del trabajo y la elaboración de los procedimientos disciplinarios han mantenido un conjunto de relaciones muy estrechas. Cada uno de los dos ha hecho al otro posible y necesario; cada uno de los dos ha servido de modelo al otro⁸¹¹

Este fragmento, como el propio Foucault señala en una nota, remite al capítulo titulado «Maquinaria y gran industria» del libro I de *El capital*. De nuevo podemos ver cómo este primer libro de la obra de Marx constituye una referencia fundamental para los análisis foucaultianos de las relaciones entre disciplina y capitalismo, dos series diferenciadas pero históricamente inseparables. Tanto es así que Foucault concluirá que «el crecimiento de una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario».⁸¹² Como veremos posteriormente cuando abordemos este particular, el esquema próximo al marxismo que había sido desarrollado en *La sociedad punitiva* continúa funcionando en *Vigilar y castigar* aunque de un modo menos explícito.

Además de este engarce entre producción y sometimiento, Foucault destaca el proceso a través del cual las disciplinas surgen en una relación compleja —que no es ni de autonomía ni de dependencia total— con las estructuras jurídico-políticas. Alrededor de estas va consolidándose un marco formalmente igualitario sancionado por una organización política parlamentaria y representativa que habría permitido a la burguesía naturalizar su poder. Así alcanzamos una de las tesis centrales de *Vigilar y castigar*, a saber: que el desarrollo de las disciplinas constituye «la otra vertiente, oscura» del desarrollo político de la modernidad ilustrada.⁸¹³

Aunque profundizaremos en esta cuestión posteriormente, cabe destacar que Jacques Bidet, cuyo proyecto intelectual gira en buena medida alrededor de una relectura cruzada de Marx y Foucault, ha subrayado la coincidencia entre los dos autores en este particular.⁸¹⁴ Desde esta perspectiva, ambos compartirían la crítica política a la burguesía y la denuncia de los mecanismos de poder que subyacen al establecimiento de las libertades formales modernas. Ahora bien, según esta lectura, la principal diferencia estriba en que la contracara de esas libertades se cifra, para Marx, en la extracción de plusvalía y para Foucault en la organización de un poder disciplinario.⁸¹⁵ Así, Bidet establece un paralelismo entre el modo en que funcionarían la sujeción económica capitalista y la disciplinaria.

⁸¹¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 254 [1975].

⁸¹² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 255 [1975].

⁸¹³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 255 [1975].

⁸¹⁴ cf. Bidet. *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique éditions, 2014, pp. 27-28.

⁸¹⁵ A este respecto Bob Fine señala el paralelismo entre la crítica foucaultiana al derecho formal burgués y la democracia liberal y la crítica marxiana de la separación en el seno de la economía capitalista entre la esfera de la distribución en la que los individuos son libres y formalmente iguales y la esfera autocrática de la producción, en la que todos los derechos quedan suspendidos. cf. Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». En: Tarcus. *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993, pp. 123-124.

Sin embargo, resulta llamativo que este autor obvie el que a mi juicio es el elemento fundamental de la relación entre Foucault y Marx que aquí se desarrolla. Se trata del estrecho vínculo que, tal y como acabamos de analizar, presenta *Vigilar y castigar* —y, sobre todo, *La sociedad punitiva*— entre explotación y disciplina. En este sentido, aunque la disciplina aparece como la contrapartida de las libertades formales burguesas, resulta esencial destacar que su función no solo remite a la sujeción política sino también a la económica. A nuestro juicio, el nexo entre los dos autores debe rastrearse también en este sentido, en tanto que Foucault ve la disciplina como condición de posibilidad de la conversión de la vida en fuerza productiva.

Retomando el hilo del análisis foucaultiano, las disciplinas aparecen en relación con el ordenamiento jurídico como una forma de contraderecho, una fuerza infrajudicial que fija y estabiliza unas relaciones de poder radicalmente diferentes de las contractuales. Así, la disciplina suspende permanentemente —aunque nunca de manera total— el derecho, de modo que los contrapesos judiciales al ejercicio del poder se muestran impotentes ante ella. Por ello Foucault dirá que las disciplinas «han sido, en la genealogía de la sociedad moderna, con la dominación de clase que la atraviesa, la contrapartida política de las normas jurídicas según las cuales se redistribuía el poder».⁸¹⁶

Consecuentemente, el cuerpo social en la modernidad no está constituido, tal y como pretende el contractualismo, «por la universalidad de las voluntades», sino por «la materialidad del poder sobre los cuerpos mismos de los individuos».⁸¹⁷ Como también ha señalado Jorge Álvarez Yáguez en coincidencia con Bidet, nos encontramos, así, ante un planteamiento muy próximo a la crítica marxiana al formalismo del derecho burgués.⁸¹⁸

Desde esta perspectiva, las instituciones modernas no habrían surgido del libre acuerdo de los individuos, sino de una historia de luchas y coacciones. Esta crítica de la hagiografía ilustrada puede leerse como un desarrollo de la presentada en *Teorías e instituciones penales* que había tratado de mostrar que las instituciones jurídicas de la modernidad habían surgido en el seno mismo de las prácticas medievales y no en ruptura con estas.⁸¹⁹ No es, de nuevo, una razón ética sino de eficacia política, lo que genera las transformaciones en el ejercicio del poder de castigar entre los siglos XVIII y XIX. En este sentido hay que reseñar que Foucault no distingue aquí —como sí hará posteriormente en su relectura de Kant— entre Ilustración y humanismo: «Las luces que han descubierto las libertades, inventaron también las disciplinas».⁸²⁰

En el capítulo XIII del primer volumen de *El capital*, Marx recupera un fragmento de *La situación de la clase obrera en Inglaterra* en el que Engels describe ese desajuste entre las libertades formales y las condiciones reales de existencia de los trabajadores de este modo: «La esclavitud en la que la burguesía tiene sujeto al proletariado no se revela nunca con mayor claridad que en el sistema fabril. Aquí, cesa, de hecho y de derecho, toda libertad». Marx. *El capital: crítica de la economía política. Vol. I*. Ed. cit., p. 351.

⁸¹⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 256-257 [1975].

⁸¹⁷ Foucault. «Poder-Cuerpo». Ed. cit., p. 104 [1975].

⁸¹⁸ Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 76. También Étienne Balibar ha hecho notar esta proximidad señalando que es especialmente importante respecto a esos pasajes de *El capital* en los que Marx «describía en la legislación de la fábrica un efecto del “exceso” permanente de las relaciones de fuerza sobre las formas jurídicas del contrato». Balibar. «Foucault y Marx. La postura del nominalismo». Ed. cit., pp. 59-60.

⁸¹⁹ *supra* epígrafes 3.3 y 3.4.

⁸²⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 255 [1975].

Desde el momento en que se necesitaba un poder infinitamente menos brutal y menos costoso, menos visible y menos pesado que esta gran administración monárquica, se concedió a una cierta clase social, o al menos a sus representantes, una mayor capacidad de participación en el poder y la toma de decisiones. Pero al mismo tiempo, y para compensar esto, se desarrolló todo un sistema de encauzamiento dirigido esencialmente a las otras clases sociales, aunque también a la nueva clase dominante —porque la burguesía trabajó, en cierto modo, sobre sí misma, desarrolló su propio tipo de individuo. No creo que los dos fenómenos sean contradictorios: cada uno era el precio del otro; cada uno solo era posible a través del otro. Para que cierto liberalismo burgués haya sido posible a nivel de instituciones, fue necesario, a nivel de lo que yo llamo micropoderes, un cercamiento mucho más estricto de los individuos, fue necesario organizar la cuadrícula de cuerpos y comportamientos. La disciplina es el reverso de la democracia.⁸²¹

Como vemos, en la genealogía foucaultiana la democracia burguesa ha funcionado como contrapartida y en buena medida como coartada de la extensión de las disciplinas. Nos encontramos así, como ha señalado François Dosse, ante una sospecha que «hace vacilar la visión progresista de la historia que ve en la Ilustración un momento fundamental de liberación y de emancipación que se confirma con la modernidad»⁸²² situándose en una posición parcialmente coincidente con la de la Escuela de Fráncfort. Las consecuencias políticas de este análisis son inmediatas: apelar a la ley no va a resolver los problemas —por ejemplo, de la prisión— porque el poder efectivo no se rige por los marcos del derecho.

Por último, nuestro autor señala que hay un tercer proceso histórico que contribuye a la aparición de la sociedad disciplinaria. Se trata del modo en que la conjunción de determinadas técnicas de saber y poder permite atravesar un cierto umbral tecnológico. Se produce, entonces, el ya mencionado desbloqueo epistémico que refuerza y multiplica los efectos de poder que lo habían hecho posible.

Así, del mismo modo que en el seno de los mecanismos jurídicos de la Edad Media pudo surgir un tipo de verdad —la indagación—⁸²³ que permitió la emergencia de las ciencias empíricas, las disciplinas han hecho surgir el tipo de saber puntilloso y fino —el examen— del que nacieron las ciencias humanas. Sin embargo, el movimiento que se describe ahora es inverso al que se había presentado en «La verdad y las formas jurídicas» ya que el examen no nace de la práctica jurídica, sino que surge en la miríada de instituciones disciplinarias que aparecen a su alrededor y desde ellas la coloniza. Así, el modelo punitivo inquisitorial va siendo absorbido por una nueva dinámica que, en su forma ideal, vendría marcada por un

⁸²¹ Foucault. «Sur la Sellette». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 721-722 [1975].

⁸²² Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Ed. cit., pp. 286-287.

⁸²³ Las ediciones de *Vigilar y castigar* en castellano traducen «enquête» como «investigación» o «encuesta», sin embargo, resulta más oportuno el término «indagación» ya que permite subrayar la continuidad de este análisis con los que venían desarrollándose desde 1970.

ejercicio penal indefinido: «un interrogatorio que no tuviera término, una investigación que se prolongara sin límite en una observación minuciosa y cada vez más analítica».⁸²⁴

Foucault ha dibujado en esta parte central de *Vigilar y castigar* los contornos de una tecnología de poder y saber que, más allá de su aplicación concreta, atraviesa toda la sociedad disciplinaria. No se trata, entonces, de señalar los parecidos entre la prisión, la escuela, el taller o el hospital, sino de mostrar que estos remiten a una lógica de poder compartida: «¿puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, los cuales, a su vez, se asemejan a las prisiones?». ⁸²⁵

6.4. El nacimiento de la prisión

La última parte de *Vigilar y castigar* va a concretar aquello que ya el subtítulo de la obra había anunciado: la genealogía de la prisión. Pero esta, como ya hemos visto, no apunta tanto al nacimiento de la técnica del encierro, sino a su extensión como pena común en el régimen penal moderno.

Siguiendo el argumento desarrollado en *La sociedad punitiva*, Foucault identifica la lucha contra el ilegalismo como el motor de las transformaciones del sistema punitivo en el tránsito entre el siglo XVIII y el XIX, en cuyo seno emerge el encierro como castigo por antonomasia. Este análisis no gira alrededor de las estrategias de exclusión del ilegalismo, sino de su funcionalidad para el orden social. Así, tratará de mostrar que la delincuencia constituida alrededor de la prisión ha permitido en este momento histórico extender los controles disciplinarios y ampliar el circuito de la naciente economía capitalista.

6.4.1. Surgimiento de la prisión-máquina

Como acabamos de apuntar, lo que Foucault descubre en el tránsito entre los siglos XVIII y XIX no es la invención de la forma-prisión. Esta ha venido desarrollándose desde la época clásica alrededor de toda una serie de instituciones y mecanismos de distribución, clasificación, individualización y normalización que responden al doble objetivo ya mencionado de maximizar la utilidad y minimizar la resistencia. Su extensión, sin embargo, marca un hito fundamental «en la historia de esos mecanismos disciplinarios que el nuevo poder de clase estaba desarrollando: aquel en el que invadían la institución judicial».⁸²⁶

En tal contexto se produce el encuentro entre un sistema jurídico que se pretende, como hemos visto, formalmente igualitario e independiente y unos dispositivos disciplinarios que desequilibran sistemáticamente las relaciones de poder. La extensión de la prisión como modulador de todos los castigos acompaña, así, de un modo casi natural esta invasión de lo jurídico por parte de los dispositivos disciplinarios.

⁸²⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 260 [1975].

⁸²⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 261 [1975].

⁸²⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 265 [1975].

La naturalidad con la que la forma-prisión se extiende remite, en primer lugar, a que aparece como un castigo justo e igualitario ya que suspende un derecho —la libertad— del que gozan todos los individuos en el mismo grado. En segundo lugar, a que permite graduar y cuantificar las penas de un modo análogo a la producción —forma-salario y forma-prisión aparecen de nuevo conectadas—. Por último, la evidencia de la prisión se funda también en ese rol de corrección de los individuos que es compartido por el resto de instituciones disciplinarias pero en ella se convierte en emblema: «¿Cómo no sería la prisión inmediatamente aceptada, ya que al encerrar, al corregir, al volver dócil, no hace más que reproducir aunque tenga que acentuarlos un poco, todos los mecanismos que se encuentran en el cuerpo social?». ⁸²⁷ En este sentido, aunque Foucault no identifica —como a veces se ha pretendido— todas las instituciones con la prisión, sí incide en la continuidad que se establece entre ellas: «La prisión: un cuartel un tanto estricto, una escuela sin indulgencia, un taller sombrío; pero, en última instancia, nada cualitativamente distinto». ⁸²⁸ Desde esta perspectiva, el sistema carcelario aparece como una expresión concentrada del poder disciplinario que, gracias al sobrepoder del que carecen estas otras instituciones, puede desarrollar una «educación total», una «disciplina despótica» capacitada para transformar completamente al individuo.

Entre los mecanismos con los que va a contar la prisión para llevar adelante tal cometido aparece en primer lugar el aislamiento. Este permite evitar las consecuencias negativas del encierro indiferenciado de la edad clásica, pero sobre todo va a hacer posible un aumento de la intensidad en el ejercicio del poder sobre el detenido y un proceso de corrección que empiece por el recluso mismo, generando en él la reflexión y el remordimiento.

El segundo de los procedimientos correctivos que Foucault identifica en el interior del sistema carcelario es el trabajo. Este surge como un mecanismo esencial en la dinámica de la reclusión y no como un añadido. Por lo tanto, no responde a una lógica económica, como ocurría en el marco de los proyectos de reforma del siglo XVIII, sino estrictamente disciplinaria; no se trata de reparar el daño social, sino de transformar al sujeto. En este sentido, si el trabajo forzado de la cárcel tiene efectos económicos —afirma Foucault— no es por su impacto directo en la producción, sino porque genera «individuos mecanizados según las normas generales de una sociedad industrial». ⁸²⁹

Esta imbricación de trabajo y cárcel es importante porque permite comprender la conexión de los mecanismos de poder y extracción de valor en la modernidad capitalista y porque constituye un elemento que aparece incluso en los modelos punitivos más «avanzados». ⁸³⁰ El objetivo de la prisión, desde esta perspectiva, no consiste en formar

⁸²⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 267 [1975].

⁸²⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 267 [1975].

⁸²⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 280 [1975].

⁸³⁰ Así, en una entrevista realizada en 1976 en el marco de un encuentro acerca de las alternativas a la prisión, Foucault señalará que las nuevas instituciones que tratan de ir más allá del modelo disciplinario-carcelario mantienen la idea de que el trabajo cumple por en sí mismo «una función esencial en la transformación del

individuos que puedan desempeñar un determinado oficio, sino en adaptarlos, modelarlos para hacerlos encajar en las relaciones de poder que organizan la producción industrial. De este modo la docilidad aparece, de nuevo, como requisito para la maximización de la utilidad.

En su concepción primitiva, el trabajo penal no es el aprendizaje de un oficio determinado, sino el aprendizaje de la virtud misma del trabajo. Trabajar en el vacío, trabajar por trabajar, debía producir en los individuos la forma ideal de trabajador. Ésta era posiblemente una quimera, pero era una quimera que fue perfectamente programada y definida por los cuáqueros en Norteamérica (creación de las *workhouses*), y por los holandeses.⁸³¹

El tercer elemento que Foucault identifica en esta mecánica correctiva de la prisión es la modulación de la pena. Atravesada por la lógica del máximo beneficio con el mínimo gasto, la prisión puede ser flexible y adecuar las penas a los procesos individuales de reforma. Se moviliza entonces una dinámica que no remite al cumplimiento de la sentencia, sino al tiempo necesario para la transformación del individuo, de modo que una condena mayor de la estrictamente necesaria es considerada inhumana. En este sentido, más que de la forma salario, se trataría de la forma operación, es decir, de la introducción de un tiempo médico en el análisis de la corrección. Con ello se produce un desplazamiento desde lo jurídico a lo terapéutico que indica la relativa autonomía que la prisión exige desde su nacimiento respecto del aparato judicial. Este juego instituye lo que Foucault define como la «Declaración de independencia carcelaria».⁸³²

Por tanto, Foucault nos enfrenta a tres grandes esquemas carcelarios: el político-moral del aislamiento y la jerarquía, el económico y el técnico-médico de la curación y normalización. La celda, el taller, el hospital representan los tres modelos que funcionan en el interior de la prisión y la constituyen como un aparato disciplinario investido con el poder de corregir a los individuos.

Ese sobrepoder disciplinario —definido como «lo penitenciario»— permite a la cárcel desbordar el marco jurídico. Pero esta autonomía respecto del aparato judicial es posible únicamente por la introducción de toda una serie de dispositivos de saber en su seno, un «saber clínico sobre los penados»⁸³³ que permite transformar la condena en una operación penitenciaria. Aquí es donde el panóptico se engarza con las necesidades de la prisión: observación y registro permanente de las actividades del preso, vigilancia y transparencia total. La prisión-máquina moderna aparece, así, como el panóptico perfecto.

6.4.2. Ilegalismo: límite e instrumento del poder disciplinario

Paralelamente al desarrollo de estos mecanismos surge el delincuente, una figura que como sabemos ya no se identifica con el simple infractor, sino que está política y

prisionero y en la consecución de la paz». Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 16 [1976].

⁸³¹ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 601 [1975].

⁸³² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 285 [1975].

⁸³³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 287 [1975].

epistemológicamente saturada. La singularidad de este «personaje» consiste en que articula una preocupación que no remite al acto por el que ha sido condenado, sino a sí mismo en tanto que sujeto. Su emergencia permite situar lo biográfico en el centro de la escena punitiva haciendo posible, con ello, el encuentro entre el discurso penal y el psiquiátrico. De este modo, ese proceso de colonización de los dispositivos disciplinarios por parte del poder psiquiátrico a lo largo del siglo XIX es ahora analizado desde la prisión, invirtiendo con ello la mirada desplegada en *El poder psiquiátrico* y *Los anormales*. Desde el momento en que lo que se juzga es la vida del acusado, los psiquiatras son convocados a presentar un juicio científico que, poco a poco, va a relevar a los propios jueces en sus funciones. La noción de «individuo peligroso» aparece, así, como un intercambiador entre la justicia y las ciencias psi que permite «establecer un sistema de causalidad a la escala de una biografía entera y dictar un veredicto de castigo-corrección».⁸³⁴

Esta definición del delincuente presupone una afinidad entre él mismo y el crimen que ha cometido a la que la prisión responde con una organización cuasi etnológica del «pueblo de los reclusos». Si el hospital psiquiátrico era, como hemos visto, un jardín botánico del mal, la prisión se convertirá en un zoológico de las especies de malhechores. Así, la delincuencia se irá desvinculando de la ley y quedando circunscrita, de la mano de la psiquiatría, a la norma.

Sin embargo, el saber que produce este dispositivo no remite exclusivamente ni a la calificación jurídica del crimen ni al conocimiento médico, de modo que, en el cruce entre ambos, surge la posibilidad de una ciencia propia del delito, la criminología. El principal atributo de este nuevo campo del saber será su capacidad para «calificar “científicamente” el acto como delito y, sobre todo, al individuo como delincuente».⁸³⁵ En el desarrollo de tal proceso circular, la delincuencia aparece como el efecto de la extensión del encierro: es el objeto que este ha construido y recortado a través de sus mecanismos de saber y poder. Considerado, así, objeto y sujeto de la corrección, Foucault va a definir la delincuencia como «la venganza de la prisión contra la justicia»,⁸³⁶ puesto que, desde el momento en que el delincuente aparezca en esta escena, la instancia jurídica se verá desplazada del centro del sistema penal en beneficio de los mecanismos immanentes de la prisión.

Sin embargo, el problema que detecta Foucault es que esta, desde el inicio de su expansión, no deja de producir delincuencia. Según nuestro autor esto se debe, en primer lugar, a su propia estructura, al «tipo de existencia que se hace llevar a los detenidos».⁸³⁷ Parece lógico pensar, en este sentido, que una corrección que pasa esencialmente por la supresión de cualquier vínculo social y por el sometimiento a un régimen de violencia y abuso de poder sistemáticos no pueda formar individuos aptos para la vida en sociedad tras cumplir su condena. Además, y esto es fundamental porque constituye una de las denuncias permanentes del GIP, la vigilancia posterior y los antecedentes penales dificultan

⁸³⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 292 [1975].

⁸³⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 294 [1975].

⁸³⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 295 [1975].

⁸³⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 308 [1975].

enormemente la reinserción de los exconvictos.⁸³⁸ Finalmente, Foucault denuncia que la misma estructura carcelaria parece contribuir a la aparición y desarrollo de los circuitos criminales que dice combatir.

La respuesta de nuestro autor, retomando la cuestión del ilegalismo que había desarrollado en *La sociedad punitiva*, invierte el razonamiento de aquellos que señalan que la prisión habría fracasado en su intento de acabar con la delincuencia.

Sería preciso entonces suponer que la prisión, y de una manera general los castigos, no están destinados a suprimir las infracciones sino más bien a distinguirlas, a distribuir las, a utilizarlas; que tienden no tanto a volver dóciles a quienes están dispuestos a transgredir las leyes, sino a organizar la trasgresión de las leyes en una táctica general de sometimientos. La penalidad sería entonces una manera de administrar los ilegalismos, de trazar límites de tolerancia, de dar cierto campo de libertad a algunos y hacer presión sobre otros, de excluir a una parte y hacer útil a otra; de neutralizar a éstos, de sacar provecho de aquellos. En suma, la penalidad no «reprimiría» pura y simplemente los ilegalismos; los «diferenciaría», aseguraría su «economía» general. Y si se puede hablar de una justicia de clase no es sólo porque la ley misma o la manera de aplicarla sirvan los intereses de una clase, es porque toda la gestión diferencial de los ilegalismos por la mediación de la penalidad forma parte de esos mecanismos de dominación. Hay que reintegrar los castigos legales a su lugar dentro de una estrategia legal de los ilegalismos. El «fracaso» de la prisión puede comprenderse sin duda a partir de ahí.⁸³⁹

Tal y como se ha señalado en el capítulo anterior al hilo del vínculo que establece Foucault entre ilegalismo, psiquiatrización y disciplina, el hecho de que el sistema disciplinario no sea autosuficiente y tenga que recurrir a estas formas de ilegalismo para controlar aquellas realidades que se le escapan y que él mismo expulsa de la cuadrícula de lo controlable apunta, a nuestro juicio, a ciertos límites en los que podemos encontrar embrionariamente la reflexión que lo conducirá a tematizar el poder desde la perspectiva de la seguridad.

La disciplina establece un mecanismo de integración del ilegalismo que a la vez escapa de los límites de la tecnología disciplinaria. Tal gestión de los ilegalismos podría ser entendida como su intento de disciplinamiento, pero desde el primer momento Foucault lo plantea en unos términos que no remiten al campo semántico de la disciplina, sino de la seguridad: «organizar la transgresión» y «administrarla» en lugar de suprimirla, trazar los límites de su «tolerancia», dar cierto «campo de libertad». Incluso, en este fragmento, Foucault llega a hablar explícitamente de «seguridad», de modo que la penalidad no «reprimiría» pura y simplemente los ilegalismos, sino que los «diferenciaría» asegurando su «economía» general.

⁸³⁸ Foucault ilustra este problema con el testimonio de un joven trabajador condenado por robo a quien las propias marcas de la prisión —la vigilancia y los antecedentes— habían impedido volver a ejercer su profesión empujándolo de nuevo a la delincuencia para sobrevivir. Se trata de una biografía criminal que se repetirá en numerosas ocasiones en las denuncias del GIP. cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 311 [1975].

⁸³⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 316-317 [1975].

Lo que parece latir de fondo en esta reflexión acerca del ilegalismo es la incapacidad de la disciplina de regir la sociedad —por eso había hablado de sociedad disciplinaria y no disciplinada—⁸⁴⁰ y la necesidad de recurrir a mecanismos que movilicen una diferente lógica del poder para ordenar —política y económicamente— determinadas realidades. La cuestión es que esos campos sobre los que la disciplina extiende su control a través del ilegalismo —que van desde la prostitución hasta el tráfico de drogas y armas, el estraperlo, etc.— no pueden responder, por su propia naturaleza ilegal, a los requerimientos de la disciplina: no pueden ser visibles, cuadrículables ni controlables en el detalle. Así, incluso aceptando que esos mecanismos permitieran extender el control disciplinario sobre dimensiones que antes resultaban opacas a él, no son, en su forma ni en su dinámica, mecanismos disciplinarios. Del mismo modo que la disciplina requería ese sobrepoder soberano que tomó de la familia, parece necesitar un sobrepoder diferente en otra escala, un sobrepoder securitario que le permita introducir elementos de flexibilidad y libertad en su rígida cuadrícula.

Cuando el ilegalismo se entiende no solo como un fenómeno político y económico —como ocurría en *La sociedad punitiva*— sino como un mecanismo de poder, la perspectiva cambia. Lo que introduce en el esquema del poder disciplinario es la flexibilidad y capacidad de adaptación de las que la cuadrícula disciplinaria carece por definición. Aunque Foucault evite hablar de una «sociedad disciplinada» y siempre señale que hay escapatorias, la gestión diferencial del ilegalismo muestra una lógica no disciplinaria sino de otro tipo.

Así, en *Vigilar y castigar* Foucault termina subvirtiendo el esquema que parece trazar en la primera parte de la obra: no es que la prisión trate de suprimir y conjurar el ilegalismo, sino que lo produce constantemente, ese es su verdadero objetivo. De este modo se hace aún más explícita la necesidad que muestra el poder disciplinario de sostenerse sobre instrumentos no disciplinarios. El objetivo de la institución disciplinaria por antonomasia consiste, entonces, en crear una masa informe y, en el límite, indisciplinable para extender su poder. El juego entre la inflexibilidad disciplinaria y la flexibilidad securitaria aparece en esta primera forma bajo el objetivo de extender el poder de las disciplinas a aquellos rincones de lo social a los que por sí mismo no parece poder llegar. El análisis del poder se tensa, así, hasta tal punto que bajo las categorías de lo disciplinario parecen emerger los contornos de la lógica securitaria.

De este modo, Foucault sitúa la reforma penal de finales del siglo XVIII y la extensión de la prisión que la acompaña en el contexto de una crisis del ilegalismo que requiere nuevas formas de actuación. La nueva penalidad responderá, entonces, a un desplazamiento en el ilegalismo popular que, desde finales del siglo XVIII y ante las condiciones de vida impuestas por el desarrollo del capitalismo, se está dirigiendo hacia nuevos objetivos tanto económicos como políticos.

Ha sido realmente contra el nuevo régimen de la propiedad territorial —instaurado por la burguesía que se aprovechaba de la Revolución— contra el que se ha desarrollado un verdadero ilegalismo campesino [...]; fue contra el nuevo régimen de la explotación legal del trabajo, contra el que

⁸⁴⁰ Foucault. «El polvo y la nube». En: Foucault y Léonard. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982, p. 47 [1977/1978].

se desarrollaron los ilegalismos obreros a comienzos del siglo XIX, desde los más violentos, como el destrozo de máquinas, o los más duraderos como la constitución de asociaciones, hasta los más cotidianos, como el ausentismo, el abandono de trabajo, la vagancia, los fraudes con las materias primas, con la cantidad y la calidad del trabajo terminado. Se inscribe una serie entera de ilegalismos en luchas en las que se sabe que se afronta, a la vez, la ley y la clase que la impuso.⁸⁴¹

Este ilegalismo popular se situará, entonces, en el centro del combate político de la época sirviendo de soporte «al gran temor de una plebe a la que se cree a la vez criminal y sediciosa, al mito de una clase bárbara, inmoral y fuera de la ley».⁸⁴² En tal contexto, el crimen no se va a identificar con el interés o las pasiones, sino con la peligrosidad entendida como atributo propio de una clase social. La conclusión de Foucault es que, justamente cuando la teoría jurídica plantea que la ley es igual para todos, en su aplicación, en su desarrollo real, esta aparece como un instrumento del poder de una clase sobre otra.

Sólo la ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas y que la policía y los tribunales están destinados a hacerlas respetar. Sólo una ficción teórica puede hacernos creer que hemos suscrito de una vez por todas las leyes de la sociedad a la que pertenecemos. Todo el mundo sabe también que las leyes han sido hechas por unos e impuestas a otros.⁸⁴³

A la luz de tales circunstancias, *Vigilar y castigar* plantea que el supuesto fracaso de la prisión representa, en realidad, su verdadero éxito: su capacidad para fabricar e introducir entre la masa de los ilegalismos populares un tipo de delincuencia particular que será útil a la clase en el poder. En consecuencia, el sistema carcelario «contribuye a establecer un ilegalismo llamativo, marcado, irreductible a cierto nivel y secretamente útil, reacio y dócil a la vez; [...] una forma de ilegalismo que parece resumir simbólicamente todos los demás, pero que permite dejar en la sombra a aquellos que se quieren o que se deben tolerar».⁸⁴⁴

Este ilegalismo fabricado por el aparato penal, que se va a dirigir fundamentalmente contra las clases desposeídas, permite establecer y extender ciertos mecanismos de control. Esto hace que sus antiguas formas populares se vayan plegando paulatinamente sobre prácticas más localizadas y estructuras menos colectivas «sin poder de atracción, sin peligro político ni consecuencias económicas».⁸⁴⁵ Se trata, entonces, de producir una delincuencia peligrosa y hostil con las clases bajas que permita romper, en primer lugar, las vías de comunicación entre el ilegalismo popular y sus posibles expresiones políticas.

Asimismo, Foucault recupera las reflexiones desarrolladas en *El poder psiquiátrico* para señalar que la delincuencia funciona no solo como un instrumento de intervención sobre el

⁸⁴¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 318 [1975].

⁸⁴² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 320 [1975].

⁸⁴³ Foucault. «De los suplicios a las celdas». Ed. cit., pp. 86-87 [1975].

⁸⁴⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 321 [1975].

⁸⁴⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 323 [1975].

ilegalismo popular, sino también como un agente del ilegalismo de los grupos dominantes.⁸⁴⁶ De este modo, el control de la delincuencia permite a la nueva clase en el poder establecer un corte entre el pueblo y el ilegalismo que implica un beneficio a la vez económico y político. Económico en tanto que posibilita la extracción de valor de ciertas actividades ilegales — prostitución, tráfico de drogas... — y político porque, por un lado, el miedo a la delincuencia hace que la población acepte los controles policiales y por otro le permite reclutar la fuerza de choque del poder patronal, una especie de «ejército de reserva del poder» que será fundamental para enfrentar los motines y revueltas del siglo XIX.⁸⁴⁷ Profundizando en estas cuestiones, Foucault recupera el argumento de *La sociedad punitiva* y en una entrevista de la época señala que estos métodos se acoplan a un proyecto de moralización de las clases populares que responde a las mismas necesidades de control que han surgido con el nacimiento del capitalismo.

A partir del momento en que la capitalización puso entre las manos de la clase popular una riqueza, invertida bajo la forma de materias primas, de maquinaria, de instrumentos, fue absolutamente necesario protegerla. Porque la sociedad industrial exigía que la riqueza no estuviese directamente en las manos de quienes la poseían, sino de aquellos que hacían posible obtener beneficios de la propia riqueza mediante el trabajo. ¿Cómo proteger esta riqueza? Mediante una moral rigurosa: de ahí proviene esta formidable capa de moralización que descendió desde arriba, sobre las clases populares del siglo XIX. Obsérvense las formidables campañas de cristianización destinadas a los obreros de esta época. Fue absolutamente necesario hacer del pueblo un sujeto moral, separarlo por tanto de la delincuencia, aislar claramente el grupo de los delincuentes, hacerlos aparecer como peligrosos, no sólo para los ricos, sino también para los pobres mismos, mostrarlos como individuos portadores de todos los vicios y origen de los mayores peligros. De ahí el nacimiento de la literatura policiaca y la importancia que adquirieron los periódicos de sucesos, los relatos de crímenes horrendos.⁸⁴⁸

La prisión, en tanto permite establecer esas nuevas redes de la delincuencia, constituirá el otro polo de este dispositivo. La serie policía-prisión-delincuencia configura, así, el circuito de poder esencial en la batalla contra los ilegalismos populares en el siglo XIX: «la vigilancia policiaca suministra a la prisión los infractores que ésta transforma en delincuentes, que además de ser el blanco de los controles policiales, son sus auxiliares, y estos últimos devuelven regularmente a algunos de ellos a prisión».⁸⁴⁹ Las figuras de Vidocq y Lacenaire representarían los dos modos en los que el orden y la delincuencia se acoplan en el siglo XIX, ese «momento inquietante en el que la criminalidad se convierte en uno de los engranajes del poder».⁸⁵⁰

⁸⁴⁶ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 324 [1975].

⁸⁴⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 326 [1975].

⁸⁴⁸ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 600 [1975].

⁸⁴⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 328 [1975].

⁸⁵⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 329 [1975]. En una entrevista publicada en 1975 Foucault describirá de este modo las trayectorias de Vidocq y Lacenaire: «[Vidocq] viene del siglo XVIII, del

6.4.3. La respuesta obrera

Como vemos, en el siglo XIX se desarrolla todo un combate político, económico y discursivo alrededor de la delincuencia y el ilegalismo. En tal contexto estos permitirán la extensión de un miedo social que funciona como mecanismo de control político.

La clase en el poder se sirve de la amenaza de la criminalidad como una coartada continua para endurecer el control de la sociedad. La delincuencia da miedo, y ese miedo se cultiva. No por nada, en cada momento de crisis social y económica de presencia un «recrudescimiento de la criminalidad» y el consiguiente llamado a un gobierno policial. Por el orden público, se dice; en realidad, para poner freno sobre todo a la ilegalidad popular y obrera. En suma, la criminalidad funciona como una suerte de nacionalismo interno. Así como el temor al enemigo hace «amar» al ejército, el miedo a los delincuentes hace «amar» el poder policial.⁸⁵¹

Pasamos así de la admiración y compasión por el malhechor ajusticiado públicamente — convertido incluso en ocasiones en héroe popular — al temor hacia el delincuente, cuya bárbara figura ha sido construida, al menos en parte, por la crónica de sucesos criminales de la época.⁸⁵² La creciente desconfianza del movimiento obrero respecto de los delincuentes comunes reflejaría también, siguiendo la lectura foucaultiana, el éxito de este proceso de confusión y división en el seno de las clases populares.

Sin embargo, y en ello reside una de las claves más interesantes de *Vigilar y castigar*, la respuesta del mundo obrero no fue únicamente de rechazo hacia esta plebe identificada con la delincuencia. Foucault no niega tal corte, pero lo reinscribe en el marco de un combate político alrededor de la penalidad en el que los medios obreros tuvieron una posición propia.

Los periódicos populares suelen proponer un análisis político de la criminalidad que se opone término por término con la descripción familiar a los filántropos (pobreza-disipación-pereza-embriaguez-vicio-robo-crimen). El punto de origen de la delincuencia lo asignan no al individuo

período revolucionario e imperial en el que había sido contrabandista, un tanto rufián, desertor. Formaba parte de esos nómadas que recorrían las ciudades, los campos, los ejércitos, que circulaban. Pertenecía a una criminalidad al viejo estilo. Después fue absorbido por el sistema. Fue a presidio, y salió convertido en confidente de la policía, pasó a ser policía y, por último, ascendió a jefe de los servicios de seguridad. Fue, simbólicamente, el primer gran delincuente utilizado como delincuente por el aparato de poder. En cuanto a Lacenaire, fue representante de otro fenómeno diferente, pero que está ligado al primero: el del interés estético, literario, que comienza a despertar el crimen, la heroización estética del crimen. [...] Hacia 1840 apareció el criminal héroe, héroe puesto que era un criminal que no era ni aristócrata, ni popular. La burguesía se proporcionó a sí misma sus propios héroes criminales. Esto sucedió en el mismo momento en que se produjo esta ruptura entre los criminales y las clases populares: el criminal no debía ser un héroe popular, sino un enemigo de las clases pobres. La burguesía, por su parte, creó una estética en la que el crimen ya no era popular, sino una de esas bellas artes que únicamente ella era capaz de producir. Lacenaire fue el prototipo de este nuevo criminal. Era de origen burgués, o pequeñoburgués». Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., pp. 603-604 [1975].

⁸⁵¹ Foucault. «La prisión vista por un filósofo francés». Ed. cit., p. 201 [1975].

⁸⁵² Es interesante remarcar la relevancia que tiene para Foucault esta literatura relacionada con el crimen y la diferencia que esta marca respecto de aquellas gacetas, hojas sueltas o almanaques que conducían en ocasiones a la mencionada glorificación del criminal en siglos anteriores. cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 78-82 [1975].

criminal (que no es otra cosa que la ocasión o la primera víctima), sino a la sociedad.⁸⁵³

Nos encontramos ante uno de los momentos de toda su obra en los que Foucault evidencia una mayor afinidad respecto al movimiento obrero histórico. En este sentido, aunque en otras ocasiones —especialmente, como ya hemos visto, en ciertas conversaciones para medios militantes— revista sus reflexiones de un lenguaje izquierdista aparentemente más radical, entendemos que lo que hace nuestro autor en estas páginas de *Vigilar y castigar* es de una naturaleza diferente. Se trata del reconocimiento no solo de la capacidad de agencia, sino de la originalidad con la que el movimiento obrero —y, especialmente, el anarquismo— conceptualiza la delincuencia proponiendo un marco radicalmente diferente del que emana tanto del propio sistema penal como de sus reformadores. Un discurso que atraviesa el humanismo y apunta hacia una nueva explicación de las causas y, por tanto, de las soluciones al problema de la delincuencia.

L'Humanitaire, La Fraternité, La Ruche populaire, Almanach populaire de la France... Foucault analiza cómo la prensa obrera del siglo XIX va a desplazar el foco del problema para señalar dos responsables de esa criminalidad que se caracteriza como «de necesidad»: por un lado la sociedad, cuyas injusticias empujan a los individuos al crimen, y por otro lado la propia delincuencia de la clase alta, «fuente de miseria y principio de rebelión para los pobres».⁸⁵⁴ Denuncia, por tanto, de la sociedad de clases y del sistema político y jurídico que la sostiene sobre una igualdad que solo es formal. Denuncia que, además, permite convertir los procesos criminales en debates políticos y a los presos obreros en portavoces de todos los encarcelados.

Así, Foucault describe cómo, en un ejercicio que se adelanta más de cien años al *détournement* situacionista, el obrerismo combate los discursos de la nueva clase en el poder a través de la «contra-nota roja». En ella, la imagen del criminal sanguinario que trata de identificar clases laboriosas y clases peligrosas se invierte dirigiéndose contra la burguesía.

La contra-nota roja subraya sistemáticamente los hechos de la delincuencia en la burguesía, demostrando que ésta es la clase sometida a la «degeneración física», a la «podredumbre moral»; sustituye los relatos de crímenes cometidos por la gente del pueblo por la descripción de la miseria en la que la sumen quienes la explotan y que en sentido estricto la hacen padecer hambre y la asesinan; demuestra en los procesos criminales contra los obreros qué parte de responsabilidad debe atribuirse a los empresarios y al conjunto de la sociedad. En suma, se despliega un verdadero esfuerzo para invertir ese discurso monótono sobre el crimen que trata a la vez de aislarlo como una monstruosidad y de hacer que recaiga su escándalo sobre la clase más pobre.⁸⁵⁵

Invertir los discursos, luchar por los significados... Foucault está describiendo en estas páginas centrales de *Vigilar y castigar* una batalla por el sentido, una lucha por la hegemonía

⁸⁵³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 334 [1975].

⁸⁵⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 335 [1975].

⁸⁵⁵ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 336-337 [1975].

que se libra alrededor de la penalidad y la delincuencia pero que desborda estos ámbitos apuntando al núcleo político del sistema penal.

En este combate Foucault introduce además un actor que irá más allá de esa denuncia de la contra-nota roja y con el que mostrará una afinidad notoria, se trata del fourierismo. Nuestro autor identifica esta corriente proto-anarquista como el mayor exponente de la crítica popular al sistema punitivo de la época. Así, trascendiendo el señalamiento de las causas sociales y la crítica jurídico-política, el fourierismo presentaría por primera vez «una valoración positiva del delito».⁸⁵⁶ Este aparece, entonces, como expresión de una fuerza que los tribunales pretenden someter, una energía natural más que una falta o una desviación. Desde esta nueva perspectiva, el delito no solo responde a causas sociales o políticas, sino que él mismo puede ser un instrumento político de liberación. Atendiendo a este juego de fuerzas alrededor del sistema penal, Foucault describe el análisis fourierista del crimen en términos semejantes a los que él mismo ha empleado en *Vigilar y castigar* y otros trabajos de la época:

De ahí una utilización de la nota roja que no tiene simplemente como objetivo volver contra el adversario el reproche de inmoralidad, sino hacer que aparezca el juego de fuerzas que se oponen entre sí. *La Phalange* analiza los casos penales como un enfrentamiento codificado por la «civilización», los grandes crímenes no como monstruosidades sino como la reacción fatal y la rebelión de lo reprimido, y los pequeños ilegalismos no como los márgenes necesarios de la sociedad sino como el fragor central de la batalla que se desarrolla.⁸⁵⁷

La crítica anarquista al sistema penal conseguiría, de este modo, ir más allá del señalamiento de las causas sociales de la delincuencia evidenciando que todo el aparato jurídico está atravesado por relaciones de poder que se pretenden naturales. Lo que se trata de mostrar, así, es que tras los discursos de la monstruosidad y de las clases peligrosas se esconde en realidad un poder que identifica la normalidad con la fijación en un determinado orden jerárquico. De este modo, la genealogía foucaultiana del sistema disciplinario habría sido de algún modo anticipada por las gacetas anarquistas de mitad del siglo XIX que descubrirían tras la ley el ejercicio de un poder de otro tipo.⁸⁵⁸

La lectura foucaultiana de la aparición de la novela policiaca y la novela negra en la época apunta a este mismo combate. Estas vendrían a sustituir los viejos relatos de las gacetillas y la literatura popular que habían permitido la entronización del criminal décadas atrás. En una dirección políticamente inversa, habrían hecho posible que la alta cultura se adueñara del crimen y lo despojara de su componente popular. Este será ahora perpetrado no por individuos comunes, sino por criminales extraordinarios, inteligentes, y vivido como una

⁸⁵⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 337 [1975].

⁸⁵⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 338 [1975]. *La phalange* es una publicación fourierista que aparece en 1836. Algunos de sus números se encuentran digitalizados en la Bibliothèque Nationale de France: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/cb328389482/date>.

⁸⁵⁸ La inscripción de la obra de Serge Livrozet —prologada por Foucault— en esa tradición anarquista no es casual e indica, de nuevo, la proximidad entre esa corriente del movimiento obrero y el propio análisis foucaultiano. cf. Foucault. «Préface». Ed. cit. [1973].

aventura individual. Tales relatos reflejan, por un lado, el paso del suplicio y la confesión a la investigación policial y, por otro, un desplazamiento estetizante del crimen cuya dimensión artística lo sitúa solo al alcance de unos pocos. Es el momento en el que la burguesía construye a su propio «héroe criminal», que ya no podrá ser entronizado por el pueblo puesto que es un «enemigo de las clases pobres».⁸⁵⁹

Este extrañamiento del criminal que produce la novela policiaca del siglo XIX se va a acoplar a otro discurso aparentemente opuesto: el de la crónica de los sucesos criminales de los periódicos y la nota roja. Estos mensajes cotidianos van a trasladar a la población la imagen de una delincuencia que acecha permanentemente a las clases populares. Nos encontramos, así, frente a una criminalidad que se presenta como una amenaza constante y a la vez lejana, inalcanzable, incomprensible para la clase desposeída.

Estas páginas de *Vigilar y castigar* constituyen, a nuestro juicio, su segunda gran conclusión, que corre paralela a la genealogía del poder disciplinario y la prisión. En ellas Foucault pone en valor las resistencias contra el nuevo aparato penal, recuperando aquel hilo rojo de la historia que podría anudar las críticas al sistema punitivo desde su nacimiento hasta el presente. En este sentido, la reflexión de Foucault en 1975 es heredera de estas reivindicaciones, y el juego de afinidades y tensiones entre la lectura fourierista y la obrerista refleja también los conflictos que nuestro autor había experimentado en primera persona en el seno del GIP y en el entorno de la izquierda francesa de la época. Así, toda la reflexión que han desplegado las trescientas páginas anteriores puede leerse como el prólogo a esta disertación final acerca de la crítica al sistema punitivo.

Las lecciones de *La Phalange* no se han perdido por completo. Fueron despertadas por el eco muy amplio que respondió a los anarquistas cuando, en la segunda mitad del siglo XIX, y tomando como punto de ataque el aparato penal, plantearon el problema político de la delincuencia; cuando pensaron reconocer en ella la forma más combativa del rechazo de la ley; cuando intentaron menos heroificar la rebelión de los delincuentes que desanexar la delincuencia respecto de la legalidad y el ilegalismo burgués que la habían colonizado; cuando quisieron restablecer o constituir la unidad política de los ilegalismos populares.⁸⁶⁰

La reconstrucción de los lazos entre proletariado y plebe, la posibilidad de que las luchas dentro y fuera de la prisión se comuniquen, el señalamiento de los poderes que subyacen a la universalidad formal de las leyes, la extensión del conflicto político a la vida cotidiana... Todos estos son problemas con los que Foucault se enfrenta en los años setenta y cuyo eco ha terminado ocupando un lugar central en la genealogía de la prisión. *Vigilar y castigar*, en definitiva, no puede entenderse sin el GIP y los debates que este hizo surgir.

⁸⁵⁹ Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., pp. 604 [1975].

⁸⁶⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 341 [1975].

6.4.4. Archipiélago carcelario

El último hito de esta genealogía foucaultiana de la prisión se sitúa en 1840 con la apertura de la Colonia Penal de Mettray, «fecha en que termina la formación del sistema carcelario».⁸⁶¹ La razón que justifica tal «honor» es que este reformatorio para menores funciona como el modelo disciplinario más intenso y concentrado. En él se anudan mecanismos provenientes de diferentes instituciones como el claustro, la prisión, el taller, el colegio o el cuartel reproduciendo simultáneamente las relaciones familiares, militares, laborales, escolares y judiciales.⁸⁶²

Esta multiplicidad funcional y organizativa de Mettray permite identificar el modo en que se desarrolla en su interior un mecanismo complejo de encauzamiento de la conducta de los niños que aparece como forma terminal de ortopedia de la individualidad. En ella se reproducen las principales estrategias disciplinarias que se han venido describiendo en *Vigilar y castigar*: sujeción de los cuerpos, saber individualizado, sistema permanente de jerarquías y vigilancias... Mettray funciona, así, como una máquina ejemplar que se acopla a diversas formas de control pedagógicas, religiosas o médicas pero que no confunde con ellas su función definitiva: el encauzamiento de la conducta.

Además, Foucault destaca que, desde Mettray, el conjunto de técnicas disciplinarias se constituye también como una «disciplina» mediante la cual se enseña y aprende el nuevo arte de las relaciones de poder.

Esta práctica disciplinaria es contemporánea del nacimiento de la psicología científica. De este modo, al acoplarse al mecanismo de la psiquiatría que le procura un marchamo de cientificidad y al aparato judicial que le ofrece una cobertura legal, Mettray va a constituir un elemento esencial en lo que Foucault denomina «la normalización del poder de normalización».⁸⁶³

Lo interesante de este modelo es que se sitúa en el límite del sistema penal en sentido estricto, porque no solo se encarga de individuos condenados por este, sino que tiene por objetivo corregir a aquellos que se han resistido a la normalización disciplinaria en sus variantes menos concentradas. Forma parte, así, de lo que nuestro autor define como el «archipiélago carcelario»: un espacio de relativa confusión constituido por instituciones que desbordan las funciones estrictas del castigo penal. Este «continuum carcelario» reactiva de algún modo el gran encierro indiferenciado de la época clásica al difundir por todas las instituciones disciplinarias los principios de la técnica penitenciaria, aunque bajo una lógica, como hemos visto, radicalmente distinta.

Por supuesto la imagen de lo carcelario como un «archipiélago» apunta directamente a la obra de Aleksandr Solzhenitsyn *Archipiélago gulag* que había sido traducida al francés en 1974. En una entrevista publicada en 1976 nuestro autor reconoce esta influencia y señala que usó tal fórmula para referirse «a la dispersión y, al mismo tiempo, al recubrimiento

⁸⁶¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 343 [1975]. Foucault ha analizado las condiciones de Mettray también en el curso de 1973-1974. cf. Foucault. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 109 y ss. [1973-1974].

⁸⁶² cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 343-344 [1975].

⁸⁶³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 346 [1975].

universal de una sociedad por un tipo de sistema punitivo».⁸⁶⁴ Esta referencia al gulag no es casual y se inscribe, como veremos posteriormente, en el clima político de la época y especialmente en el creciente rechazo del socialismo real en el medio intelectual. Sin embargo, es importante reseñar también que Foucault suprimió este término de todas las ediciones posteriores de la obra. En este sentido, la referencia a ciertos conceptos como este mismo de «archipiélago» o el de «disidencia», que remiten al campo semántico de la crítica al comunismo soviético no debe leerse de un modo unívoco, sino que en la propia trayectoria intelectual de nuestro autor resultan problemáticos.⁸⁶⁵

Retomando las reflexiones acerca del moderno sistema carcelario, la clave de su funcionamiento consiste en que ofrece la posibilidad de extender por todas las instituciones disciplinarias la sombra de la sospecha de la delincuencia, base de esa reactivación de ese gran encierro. De tal modo que, a partir de este momento, sobre cualquier anomalía e irregularidad se va a cernir no solo el sistema disciplinario sino también el carcelario.

Fábricas-convento, casas de caridad para mujeres, colonias para niños pobres, orfanatos, colonias penitenciarias... Todas ellas se entienden como instituciones compactas que conforman el archipiélago carcelario moderno. A estas, además, hay que añadir toda otra serie de dispositivos como las sociedades de patronato, los socorros y seguros o las ciudades obreras que replican, a través de diferentes estrategias, los mecanismos carcelarios. De este modo, si la prisión había conseguido convertir el sistema punitivo en un sistema penitenciario, el archipiélago carcelario «transporta esa técnica de institución penal al cuerpo social entero».⁸⁶⁶

Esta expansión de lo carcelario va a permitir, frente a lo que ocurría en la época clásica, una circulación permanente entre los ámbitos del desorden, la trasgresión, el pecado y la desviación: «cierto significado común circula entre la primera de las irregularidades y el último de los crímenes»⁸⁶⁷ —afirma Foucault invirtiendo el irónico camino descrito por Thomas de Quincey—. ⁸⁶⁸ Por el lado de la técnica encontramos, así, un sistema carcelario general y por el del sentido, la desviación y la anomalía que van a convertirse en el blanco permanente de todos los aparatos disciplinarios.

Tal continuidad hace posible, en segundo lugar, la constitución de lo que Foucault denomina «carreras disciplinarias». Estas trayectorias —«tan seguras, tan fatales, como las de la función pública», señala con cierto sarcasmo—⁸⁶⁹ muestran que la penalidad no rechaza, como hacía el modelo clásico, sino que reorganiza permanentemente el límite. Lo carcelario instituye, de este modo, un juego a través del cual puede incluir todo, incluso aquello que

⁸⁶⁴ Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». Ed. cit., p. 615 [1976].

⁸⁶⁵ Foucault llegó a decir que preferiría que le arrancaran la lengua antes de usar el término «disidencia». *cf.* Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 197 [1978].

⁸⁶⁶ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 349 [1975].

⁸⁶⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 350 [1975].

⁸⁶⁸ El británico había asegurado que: «Si uno empieza por permitirse un asesinato, pronto no le da importancia a robar, del robo pasa a la bebida y a la inobservancia del día del Señor, y se acaba por faltar a la buena educación y por dejar las cosas para el día siguiente». De Quincey. *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 55.

⁸⁶⁹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 351 [1975].

sanciona. Desde esta perspectiva, la producción de determinadas formas de delincuencia en la prisión se nos presenta como un nodo más de esa abigarrada red disciplinaria que va del colegio al reformatorio y del cuartel a la fábrica y cuyo objetivo se cifra en recuperar permanentemente aquello que ella misma desecha.

Foucault, sin embargo, identifica como el principal efecto de esta extensión de la lógica de lo carcelario su capacidad para naturalizar el poder de castigar, es decir, para hacerlo tolerable. De este modo, sus dos brazos —el legal y el disciplinario— se coordinan para borrar todo lo que había de excesivo en las antiguas formas de castigo.

Lo carcelario «naturaliza» el poder legal de castigar como «legaliza» el poder técnico de disciplinar. Al homogeneizarlos así, borrando lo que puede haber de violento en el uno y de arbitrario en el otro, atenuando los efectos de rebelión que ambos pueden suscitar, haciendo por consiguiente inútiles su exasperación y su encarnizamiento, haciendo circular de uno a otro los mismos métodos mecánicos y discretos, lo carcelario permite efectuar esta gran «economía» del poder cuya fórmula había buscado el siglo XVIII cuando montaba el problema de la acumulación y de la gestión útil de los hombres.⁸⁷⁰

La expansión de esta economía del poder acompaña, además, una nueva forma de «ley» que, como ya hemos mencionado, remite simultáneamente a la legalidad y a la naturaleza, es decir, a la norma. Así la nueva penalidad, dirá Foucault, no castiga, sino que tiene por función corregir y curar.⁸⁷¹ La extensión al sistema jurídico de la partición entre normalidad y anormalidad —la colonización de las instancias de juicio por la psiquiatría que hemos visto en *El poder psiquiátrico*— constituye solo un ejemplo de esta dinámica que atraviesa todas las instituciones disciplinarias invistiendo de nuevos poderes al médico, al profesor o al educador social. Lo carcelario aparece, entonces, como «el gran soporte, en la sociedad moderna, del poder normalizador».⁸⁷²

Por otro lado, esta extensión del sistema carcelario permite no solo la fijación de los cuerpos, sino también su observación, su perpetuo examen. Y en este sentido, el panóptico, como ya hemos visto, actúa de intercambiador entre relaciones de poder y saber. Las ciencias humanas nacen, entonces, de la necesidad que expresa esa modalidad del poder: «Una determinada política del cuerpo, una determinada manera de volver dócil y útil la acumulación de los hombres».⁸⁷³ En este sentido, como ha apuntado Judith Revel, la genealogía del poder disciplinario de *Vigilar y castigar* permite complementar el análisis desarrollado en los años sesenta acerca de la episteme moderna.

Ya la cuestión no remite a mediados del siglo XVII —la época clásica—, ni tampoco al siglo XVIII —nacimiento de las ciencias del hombre y la naturaleza—, sino a la manera en que lo uno y lo otro, el discurso de la

⁸⁷⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 354 [1975].

⁸⁷¹ cf. Foucault. «La prisión vista por un filósofo francés». Ed. cit., p. 201 [1975].

⁸⁷² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 355 [1975].

⁸⁷³ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 356 [1975].

razón y el discurso sobre el hombre, permitieron producir un tercer discurso, que es el de aquello que Foucault llamará «ortopedia social» de las disciplinas.⁸⁷⁴

Por último, Foucault señala que el encaje de la prisión en esta red general de las disciplinas permite explicar su resistencia a las críticas. Sin embargo, también detecta —en el único momento en toda la obra en que vuelve su mirada directamente sobre el presente— dos procesos que se estarían desarrollando de manera simultánea en la actualidad: por un lado, la disminución de la importancia de la delincuencia producida por la cárcel en la economía general del capitalismo y, por otro, la aceleración de esa transferencia de lo jurídico hacia todas las instancias disciplinarias. De este modo, el principal problema político se desplaza de la prisión hacia los mecanismos de normalización que invisten a la prisión, pero la exceden.

Como vemos, Foucault está trazando la genealogía de un problema —el del encierro— que en realidad le empuja a desplazar su mirada sobre otro; el de la normalización. El curso de 1975-1976 *Los anormales* recogerá, en este sentido, las preocupaciones expuestas en *El poder psiquiátrico* ampliando estas reflexiones hacia dimensiones que tomarán cuerpo en el primer volumen de *Historia de la sexualidad* que será publicado en 1976. Asimismo, las transformaciones de la analítica del poder en la segunda mitad de los años setenta y la introducción de la libertad como un elemento esencial de las formas de gobierno contemporáneas parecen estar ya apareciendo en esta problematización del encierro. Desde esta perspectiva, *Vigilar y castigar* aparece como una obra en cierto sentido intempestiva porque a la vez que cierra un ciclo intelectual parece bosquejar el camino de sus futuras transformaciones.

⁸⁷⁴ Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Ed. cit., p. 147.

7. Excurso I: una vindicación del análisis foucaultiano de las disciplinas⁸⁷⁵

Wakefield descubrió en las colonias que la propiedad de dinero, de medios de subsistencia, máquinas y otros medios de producción no confieren a un hombre la condición de capitalista si le falta el complemento: el asalariado, el otro hombre forzado a venderse voluntariamente a sí mismo. Descubrió que el capital no es una cosa, sino una relación social entre personas mediada por cosas. El señor Peel nos relata Wakefield en tono lastimero llevó consigo de Inglaterra al río Swan, en Nueva Holanda, medios de subsistencia y de producción por un importe de £ 50.000. El señor Peel era tan previsor que trasladó además 3.000 personas pertenecientes a la clase obrera: hombres, mujeres y niños. Una vez que hubieron arribado al lugar de destino, sin embargo, «el señor Peel se quedó sin un sirviente que le tendiera la cama o que le trajera agua del río». ¡Infortunado señor Peel, que todo lo había previsto, menos la exportación de las relaciones de producción inglesas al río Swan!

Karl Marx, *El capital*

⁸⁷⁵ Una primera versión de este capítulo ha sido publicada en *Revista de Estudios Sociales*. cf. Chamorro. «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)». *Revista de estudios sociales*, n° 75, 2021,

Según la interpretación que hemos venido proponiendo, *Vigilar y castigar* cierra un ciclo intelectual —y también, en cierto modo, biográfico— en la trayectoria de Michel Foucault. En este sentido, consideramos fundamental volver sobre uno de los ejes que atraviesa este periodo y que puede servir como cierre de la primera parte de esta investigación. Se trata de la relación entre disciplina y capitalismo, que permite establecer un juego de lecturas cruzadas entre Foucault, Marx y el marxismo. En las siguientes páginas trataremos de mostrar que, frente a ciertas críticas, disciplina y capitalismo aparecen, no solo en *La sociedad punitiva* sino también en *Vigilar y castigar*, como dos dimensiones diferentes pero que en el nacimiento de la modernidad se encuentran necesariamente vinculadas.

7.1. Con y contra Marx (1)

Como hemos visto, en la obra de 1975 Foucault centra sus esfuerzos en mostrar la disciplina no solo como el tipo de dominación que habría acompañado y propiciado el desarrollo de acumulación capitalista, sino fundamentalmente como la contrapartida del contractualismo y el formalismo jurídico-político ilustrado.⁸⁷⁶ Esto supone un desplazamiento importante, pero, a nuestro juicio, en ningún caso un rechazo del esquema de *La sociedad punitiva*. En este sentido, la persistencia de la definición del poder disciplinario como aquel cuyo objetivo consiste en maximizar la utilidad y minimizar la resistencia ilustra el vínculo inextricable que Foucault establece entre disciplina y desposesión en el nacimiento del capitalismo.

No pretendemos, sin embargo, identificar ambas dimensiones ni defender una lectura monocausal que privilegie el vector del poder, sino únicamente señalar que, en el esquema foucaultiano, ambos procesos no se entienden aisladamente. No se trata, por tanto, tampoco de una mera coexistencia, sino de una relación de mutua dependencia que habría hecho posible el salto tecnológico de la modernidad capitalista-disciplinaria. La clave para desentrañar este nudo histórico se sitúa, como el propio Foucault explicita en una entrevista de 1977, en la idea de que «no se puede comprender el desarrollo de las fuerzas productivas propias del capitalismo, ni imaginar su desarrollo tecnológico, si no se conocen al mismo tiempo los aparatos de poder».⁸⁷⁷

La extensión de las disciplinas coincide con el momento en que las nuevas condiciones sociales requieren una doble fijación: de las poblaciones en el nuevo entorno urbano y de los individuos en el aparato productivo. La disciplina surge, como ya hemos visto, para tratar de controlar ese juego inestable entre la maximización de las fuerzas productivas y la minimización de su potencia antagonista. Así, el momento en el que la vida se convierte en fuerza productiva, debe también convertirse en vida disciplinada. Como ocurría en *La sociedad punitiva*, el trabajo no aparece en *Vigilar y castigar* como una realidad natural, sino como el fruto de un sistema complejo de coacciones que excede el marco de la fábrica.

⁸⁷⁶ Este es uno de los indicadores que hace a Stéphane Legrand plantear que Foucault está tratando de «ocultar» el referente marxista de sus análisis. cf. Legrand. «Le marxisme oublié de Foucault». Ed. cit.

⁸⁷⁷ Foucault. «El ojo del poder». Ed. cit., p. 21 [1977].

Esto, sin embargo, no implica que el de Poitiers acepte sin más la interpretación economicista del nacimiento del capitalismo. Nuestro autor rechazará toda explicación determinista del devenir histórico y, con ello, la idea de que las relaciones de poder funcionan como un reflejo automático de la opresión económica o de clase. Continúa, de este modo, defendiendo una interpretación similar a la que había expuesto en su crítica a la historiografía marxista en el curso de 1971-1972. Así, a juicio de Foucault, las relaciones de poder no están subordinadas al modo de producción dominante, aunque estén íntimamente relacionadas con él; planteamiento que evidencia el rechazo del esquematismo marxista incluso en estos años centrales de la década.

En el materialismo histórico se trata de colocar en la base del sistema las fuerzas productivas, a continuación las relaciones de producción, para llegar a la superestructura jurídica e ideológica y, finalmente, a aquello que da su profundidad, tanto a nuestro pensamiento como a la conciencia de los proletarios. Desde mi punto de vista, las relaciones de poder son, a la vez, más simples y más complicadas. Simples, en la medida en que no necesitan estas construcciones piramidales, y mucho más complicadas, puesto que existen múltiples relaciones entre, por ejemplo, la tecnología del poder y el desarrollo de las fuerzas productivas.⁸⁷⁸

Como hemos visto, alrededor de esta cuestión y de la reivindicación del espacio propio que deben tener las relaciones de poder en el análisis político e histórico, se desarrollan buena parte de las críticas de Foucault al marxismo y, en cierto sentido, todo su planteamiento mismo. Sin embargo, como ha señalado Étienne Balibar, este diálogo con Marx «no es un simple duelo» y resulta tan relevante que puede entenderse «como una de las continuidades que aseguran la unidad de la investigación llevada a cabo por Foucault».⁸⁷⁹

En este sentido, y a pesar de las críticas dirigidas contra ciertos extremos del análisis de Marx, el respeto que Foucault habitualmente muestra por el de Tréveris —a quien confesará citar sin comillas como un físico cita a Einstein o Newton⁸⁸⁰ y en cuya obra encuentra un antecedente de su analítica del poder—,⁸⁸¹ contrasta con los implacables ataques dirigidos contra aquellas corrientes intelectuales y políticas que con cierto desdén definió como «comunistología»⁸⁸² o «marxismo blando».⁸⁸³ Estas —que podemos identificar con la interpretación estalinista de la III Internacional—⁸⁸⁴ habrían «clausurado el uso que se puede hacer de Marx y [...] encorsetado en el interior de una tradición puramente académica».⁸⁸⁵

⁸⁷⁸ Foucault. «Diálogo sobre el poder». Ed. cit., p. 774 [1975].

⁸⁷⁹ Balibar. «Foucault y Marx. La postura del nominalismo». Ed. cit., p. 49.

⁸⁸⁰ cf. Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 609 [1975].

⁸⁸¹ cf. Foucault. «Las mallas del poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 892 y ss. [1976]. En otra intervención de 1977 señalará también el vínculo que, pese a las notables diferencias, encuentra entre su estudio del poder y los análisis marxistas de la burocracia —especialmente procedentes del trotskismo—. cf. Foucault. «Poder y saber». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013 p. 78 [1977].

⁸⁸² Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 609 [1975].

⁸⁸³ Foucault. «De la arqueología a la dinástica». Ed. cit., p. 469 [1972].

⁸⁸⁴ cf. Poulantzas. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris: PUF, 1978, p. 160; Moreno Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». Ed. cit., p. 158.

⁸⁸⁵ Foucault. «De la arqueología a la dinástica». Ed. cit., p. 470 [1972].

Esta relación entre Foucault, Marx y los marxismos cobra una especial relevancia en el contexto del análisis disciplinario que el de Poitiers desarrolla en la primera mitad de la década de 1970 y que él mismo sitúa en el linaje marxiano.⁸⁸⁶ En este sentido, ya en los años inmediatamente posteriores a su aparición, la gran obra de este período —*Vigilar y castigar*— fue leída desde ciertas posiciones marxistas como un trabajo que no rechazaba, sino que podía enriquecer sus análisis.⁸⁸⁷ Décadas después, la aparición de toda una serie de textos de la época y especialmente del curso dictado en el Collège de France entre 1972 y 1973 —*La sociedad punitiva*— ha permitido despejar cualquier duda al respecto, evidenciando que las tesis más innovadoras de *Vigilar y castigar* «sólo pudieron ser conquistadas con la ayuda de instrumentos y conceptos clara y distintivamente marxistas».⁸⁸⁸ Así, como ha apuntado Stuart Elden, en *La sociedad punitiva* encontramos a Foucault «en su versión más marxista, comprometiéndose con el trabajo del materialismo histórico con una profundidad y generosidad que no se encuentra en otros escritos».⁸⁸⁹

Tal interpretación, sin embargo, ha sido objeto de determinadas críticas desde el marxismo que han tratado de mostrar no solo la distancia que separaría a Foucault de Marx, sino, finalmente, la incompatibilidad de sus análisis y de los proyectos políticos que ambos pueden vertebrar. Frente a estos planteamientos defenderemos la tesis de que la genealogía foucaultiana de la modernidad solo se entiende cabalmente si consideramos que las disciplinas constituyen la contrapartida necesaria del desarrollo del modo de producción capitalista y que su extensión está, por lo tanto, indefectiblemente ligada tanto a este como a la lucha de clases que lo atraviesa.

En las siguientes páginas trataremos de mostrar, así, que el análisis foucaultiano de las disciplinas no solo se halla vinculado con los de Marx acerca del modo de producción capitalista, sino que ambos describen sendas series que forman parte de un mismo proceso: el del nacimiento de la modernidad capitalista-disciplinaria. Este capítulo puede entenderse, pues, como una invitación a cuestionar ciertas críticas a Foucault y a tomar en consideración la propuesta de Jacques Bidet de «buscar en Foucault “lo que falta en Marx”» —a la que podríamos añadir la de buscar en Marx y los marxismos lo que falta en Foucault—. ⁸⁹⁰

7.2. Impotencia e hipercriticismo: la venganza del marxismo

7.2.1. El problema de la relación entre explotación y poder

Como hemos visto desde el inicio de este trabajo, el concepto sobre el que pivota la reflexión foucaultiana desde 1968 es el de «poder». La defensa de su especificidad e irreductibilidad respecto de cualquier otra dimensión de la vida social ha generado no pocas réplicas desde

⁸⁸⁶ cf. Foucault. «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir». Ed. cit., p. 107 [1978].

⁸⁸⁷ Tal fue, por ejemplo, la interpretación de Nicos Poulantzas. cf. Poulantzas. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Ed. cit., pp. 73-74.

⁸⁸⁸ Legrand. «Le marxisme oublié de Foucault». Ed. cit., p. 43.

⁸⁸⁹ Elden. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitive*». Ed. cit., p. 166.

⁸⁹⁰ Bidet. «Foucault et le libéralisme: rationalité, révolution, résistance». *Actuel Marx*, n° 40, 2006, p. 184.

el ámbito marxista. Estas inciden en señalar que, por un lado, aunque Foucault subraye a menudo la imbricación entre poder y producción, no determina de qué tipo es esta y, por otro, no tiene en cuenta que las relaciones establecidas por la división social del trabajo en una economía capitalista «consisten ya en relaciones de poder».⁸⁹¹ A la luz de estos planteamientos —en un ensayo dedicado íntegramente al cuestionamiento del análisis foucaultiano—, Carlos Fernández Liria denuncia que la genealogía de las disciplinas desatiende la dimensión económica como un elemento constitutivo de las relaciones de poder en las sociedades capitalistas.

Foucault combatió el reduccionismo que hacía de las relaciones de poder un aparato de Estado al servicio de los intereses de la producción. Pero compartió con este punto de vista un presupuesto común: fue incapaz de ver en las relaciones de producción mismas una relación de poder determinada. Habló, sí, de «imbricación de las relaciones de poder» en otro tipo de relaciones, en las que sin duda se contaban las relaciones de producción. Pero ello no testifica sino que concibió el poder como algo que se ejercía en ellas, pero no a base de ellas. [...] No concibió las relaciones de producción en sí mismas como un inmenso e invisible poder de constitución de sujetos.⁸⁹²

Tal y como argumentan estos autores, no cabe duda de que la organización capitalista de la producción instaaura determinadas relaciones de poder, pero esto, a nuestro juicio, ni refuta la crítica foucaultiana al «economicismo» ni contradice su genealogía de las disciplinas. De hecho, como reconoce Carlos Fernández Liria en el fragmento citado, Foucault no niega la intersección entre poder y desposesión, sino que rechaza que esa relación sea de determinación unidireccional, de modo que las relaciones de explotación no constituyen su estructura última ni de ellas deriva toda forma de poder.

En este sentido, hay que reseñar que en la propia obra de Fernández Liria se defiende que las relaciones de poder poseen una «autonomía relativa» respecto de la producción. Sin embargo, el esquema de la determinación siempre reaparece bajo su argumento. Tal es la tensión que la crítica foucaultiana al economicismo traslada a esta obra que en ella podemos leer que «los intereses de la producción no son, en efecto, la “ratio” de cualquier autoridad. Son uno de los espacios en los que se disponen diversas autoridades y el problema de Foucault es haber ignorado el enorme poder de determinación que tal espacio origina en todos los ejercicios de poder».⁸⁹³ El uso del término «determinación» no es baladí en este contexto ya que nos encontramos ante un planteamiento que se pretende heredero del marxismo estructural de Althusser. Atendiendo a esta cuestión, si Fernández Liria quiere efectivamente distanciarse del análisis foucaultiano de las disciplinas, debe entender esta «determinación» en un sentido fuerte —es decir, como la *ratio* del poder, aunque sea «en

⁸⁹¹ Poulantzas. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Ed. cit., p. 161.

⁸⁹² Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Madrid: Libertarias/Prodhufi, 1992, p. 103.

⁸⁹³ Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 69.

última instancia»—, pero si lo hace en un sentido laxo —como parece desprenderse del texto— su argumento se aproxima tanto a la lectura foucaultiana que pierde toda su fuerza crítica: ¡el propio Foucault afirma que la autonomía del poder solo es relativa!

Como ya se ha señalado a lo largo de este trabajo, el esquema foucaultiano no solo es compatible con tal perspectiva, sino que explicita la existencia de un vínculo entre relaciones de poder y de explotación. Aunque estas cuestiones se desarrollan con más detalle, y bajo unas categorías abiertamente marxistas, en *La sociedad punitiva*, también están presentes en *Vigilar y castigar* —obra de referencia para Fernández Liria—. En este sentido, la propia definición de la disciplina como una técnica que «aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos de utilidad económica) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos de obediencia política)» evidencia la centralidad de estos problemas en la obra de 1975.⁸⁹⁴

Lo que, sin embargo, en ningún caso cabe en este modelo analítico es la determinación económica de las relaciones de poder. Así presenta Foucault, en una entrevista de 1976, esta problematización del determinismo que se halla directamente vinculada a sus concepciones políticas y que, sin embargo, no excluye el nexo entre relaciones de poder y de desposesión:

Si se quieren comprender los mecanismos de poder en su complejidad y en detalle, no se puede uno limitar únicamente al análisis de los aparatos de Estado. Habría que evitar un esquematismo —que por otra parte no está en el propio Marx— que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado, y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra. De hecho, en su ejercicio el poder va mucho más lejos, pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque en el fondo cada uno es titular de un determinado poder y, en cierta medida, vehicula el poder. El poder no tiene como única función reproducir las relaciones de producción. Las redes de la dominación y los circuitos de la explotación se interfieren, se superponen y se refuerzan, pero no coinciden.⁸⁹⁵

La aportación más interesante de Foucault, en este sentido, consiste en identificar el campo del poder y liberarlo de la determinación tanto de las relaciones económicas como de la estructura jurídica. Una apuesta que, sin embargo, no implica, como parece pretender Fernández Liria, la defensa de una «autonomía del poder». Por el contrario, el vínculo entre estas dimensiones es tan importante que, en aquellos textos en los que aborda con más detalle la genealogía de la modernidad capitalista, Foucault plantea que las relaciones de poder forman parte constitutiva del modo de producción.⁸⁹⁶ La noción de diagrama, que analizaremos posteriormente, puede ayudarnos a comprender esta compleja relación entre poder y desposesión que atraviesa la genealogía de las disciplinas y escapa tanto del orden de la determinación como del de la autonomía.

⁸⁹⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 160 [1975].

⁸⁹⁵ Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». Ed. cit., p. 618 [1976].

⁸⁹⁶ cf. Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 254 [1973].

7.2.2. Disciplina sin capitalismo, capitalismo sin disciplina

Partiendo de esta crítica, toda la genealogía foucaultiana de la modernidad va a caer bajo la sospecha de haber obviado la centralidad de las nuevas relaciones económicas en las transformaciones sociales de los siglos XVIII y XIX. Consecuentemente, el análisis disciplinario podría describir, a lo sumo, la mecánica de ciertos dispositivos e instituciones, pero no la lógica que determina el desarrollo de la sociedad capitalista. Fernández Liria será, de nuevo, categórico al respecto: el análisis foucaultiano «describe minuciosamente algo que jamás sabrá lo que es»⁸⁹⁷ ya que el «secreto» de la sujeción de los cuerpos al aparato productivo no se puede descifrar en la historia del poder disciplinario, sino en la de «*la expropiación de las condiciones sociales de trabajo*, asunto sobre el que Foucault suele guardar un desquiciante silencio». ⁸⁹⁸ Aquello que el de Poitiers describía como una correspondencia entre expropiación y disciplina —es decir, entre las condiciones a las que las clases populares se habían visto abocadas y las estrategias para constituir las como fuerza productiva—, es caracterizado ahora como una relación de sobredeterminación en la que la lógica del capital tiene la última palabra.⁸⁹⁹ En este esquema, la disciplina cumpliría una función puramente instrumental permitiendo adaptar la realidad a unas exigencias del capital que le son totalmente ajenas y que conforman —estas sí— la estructura social.

El modo de producción capitalista determinó un nuevo lugar para el alma moderna; pero no la fabricó a golpes de escoplo y martillo: las disciplinas, la vigilancia y multitud de dispositivos autónomos de poder se dieron cita allí para permitir al alma feudal acomodarse en su nuevo cobijo estructural. [...] El «alma moderna» no es producto de una minuciosa «tecnología del cuerpo», como quiere Foucault. Esas nuevas «tecnologías» no fabricaron un alma que ya de antemano había sido determinada como un lugar de la producción; se limitaron a obligar a los cuerpos a reconocerse en ellas, a obligarles a abandonar su anterior «reconocimiento edípico», a integrar éste en su nuevo pellejo ateo y mercantil: *se limitaron a formar sus condiciones de existencia*.

[...] La disciplina surgió como el cauce absolutamente ajeno al capital con el que la realidad social entera logró acomodarse a los nuevos lugares de existencia por él determinados.⁹⁰⁰

⁸⁹⁷ Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 145.

⁸⁹⁸ Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 94.

⁸⁹⁹ Así lo describe Fernández Liria contraponiendo el análisis de Marx y Foucault acerca de la sociedad moderna: «No es extraño, pues, que buscando minuciosamente en esta realidad imaginaria —la “sociedad mercantil”— aparezcan a los ojos de Foucault una inflación [sic] de mecanismos de poder microcapilares que todo lo recorren y a los que sin embargo nadie alude. Mirando en las afueras de las ciudades, buscando en los rincones, bajando a los sótanos, se descubre así lo que no es sino el antiguo mito trazado al detalle: la sociedad disciplinaria. Marx, en cambio, está seguro de que esta sociedad no es visible sino una vez que hemos deducido un concepto capaz de hacérmola visible; Marx descubre lo que realmente es la sociedad moderna cuando logra formar el concepto de capital: una expropiación privada de las condiciones sociales de producción». Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 74-75.

⁹⁰⁰ Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 108-109. [Subrayado nuestro, cursiva del original]

Desde una perspectiva complementaria, y recogiendo buena parte de las críticas dirigidas desde el marxismo al análisis foucaultiano, Mauro Benente despliega un argumento análogo con el objetivo de mostrar que disciplina y capitalismo constituyen dos realidades históricas independientes. A su juicio, el vínculo entre capital y disciplina resulta meramente instrumental ya que el capitalismo ni ha «inventado» las disciplinas ni puede explicar su «emergencia» y su «funcionamiento».⁹⁰¹

Benente fundamenta esta tesis en una constatación histórica: las disciplinas pueden desplegarse en contextos no capitalistas. Tal argumento descansa, por un lado, en el origen precapitalista de ciertas técnicas disciplinarias como el encierro monástico y, por otro, en su posible transferencia a sociedades no regidas por la lógica del capital —como el mismo Foucault señala que sucede en la URSS—.

En lo que respecta a su origen religioso, la propia genealogía de las técnicas disciplinarias desplegada en *Vigilar y castigar* muestra que estas surgen mucho antes del siglo XVIII. Partiendo de tal constatación, Benente concluye que «Foucault no estaría dispuesto a aceptar que fue la burguesía la que inventó las disciplinas, ni mucho menos que su funcionamiento se explique solamente por la necesidad de extraer plusvalor o plustrabajo».⁹⁰² Así, el acoplamiento de las disciplinas al naciente modo de producción en los siglos XVIII y XIX únicamente podría dar cuenta de su generalización, su organización «en una especie de figura global», y su captura por parte de los mecanismos estatales.⁹⁰³

El segundo de los ejemplos aducidos por Benente —la implementación de estrategias disciplinarias bajo un régimen de producción no capitalista— puede dar pie a reflexiones más interesantes que nos permitan abordar, desde otras perspectivas, el problema del vínculo entre capitalismo y disciplina. Así planteó Foucault la cuestión en una entrevista de 1976 al analizar los problemas de la URSS:

Es indudablemente cierto que los soviéticos, si bien modificaron el régimen de propiedad y el papel del Estado en el control de la producción, por lo demás, simplemente les transfirieron las técnicas de gestión y poder desarrolladas en la Europa capitalista del siglo XIX. Los tipos de moralidad, las formas de estética, los métodos disciplinarios, todo lo que funcionaba efectivamente en la sociedad burguesa ya alrededor de 1850 se transfirió en bloque al régimen soviético. Creo que el sistema de encarcelamiento fue inventado como sistema penal generalizado a lo largo del siglo XVIII e introducido en el siglo XIX en relación con el desarrollo de las sociedades capitalistas y el Estado correspondiente a estas sociedades. La prisión no es más que una de las técnicas de poder que han sido necesarias para asegurar el desarrollo y control de las fuerzas productivas. La disciplina del taller, la disciplina escolar, la disciplina militar, todas las disciplinas de la existencia en general fueron invenciones técnicas de esta época. Sin

⁹⁰¹ Benente. «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». *Revista de Estudios Sociales*, n° 61, 2017, p. 94.

⁹⁰² Benente. «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». Ed. cit., p. 94.

⁹⁰³ Benente. «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». Ed. cit., p. 95.

embargo, cualquier técnica puede ser transferida. Así como los soviéticos utilizaron el taylorismo y otros métodos de gestión experimentados en Occidente, también adoptaron nuestras técnicas disciplinarias, añadiendo al arsenal que habíamos desarrollado una nueva arma, la disciplina de partido.⁹⁰⁴

Como vemos, Foucault es claro al respecto: las técnicas disciplinarias pueden funcionar bajo condiciones económicas no capitalistas.⁹⁰⁵ El problema surge, sin embargo, cuando Benente diluye, partiendo tal afirmación, el vínculo histórico entre capitalismo y disciplinas, incluso ante la constatación explícita de que estas han «sido necesarias para asegurar el desarrollo y control de las fuerzas productivas».

Sin embargo, yendo más allá de esta trasposición técnica que el propio Foucault señala, se puede encontrar un tercer ejemplo aún más interesante para entender esa divergencia entre desposesión y disciplina. Se trata de la posibilidad, ignorada por Benente, del desarrollo de formas capitalistas que no requieran de una organización disciplinaria de la sociedad. Esta es una de las preocupaciones que acompañan a Foucault desde el momento mismo en el que analiza las disciplinas⁹⁰⁶ y constituirá la hipótesis central sobre la que edifica su análisis de la gubernamentalidad a partir de 1978. En estas intervenciones, nuestro autor trata de dar cuenta de la emergencia de determinadas formas de poder que más que al modelo de la disciplina y la normalización responden a lo que va a definir como «tecnología de seguridad» y Gilles Deleuze como «sociedades de control».⁹⁰⁷

Aunque no resulte evidente que las formas contemporáneas de poder respondan efectivamente a un modelo post-disciplinario,⁹⁰⁸ la vinculación entre capitalismo y disciplina parece ser cuestionada por la posibilidad de desarrollo tanto de formas disciplinarias en sociedades no capitalistas como de sociedades capitalistas no regidas por un poder fundamentalmente disciplinario. En este sentido, lo más interesante del último ejemplo es que parece conseguir lo que no había podido lograr el recurso a la disciplina soviética: romper el vínculo que une utilidad y docilidad. El neoliberalismo pondría en marcha, desde esta perspectiva, un tipo de poder que trata de maximizar la utilidad promoviendo la competencia, es decir, la diferencia y la innovación y no la uniformidad.

Volviendo sobre su argumento, la conclusión de Benente es que el poder disciplinario resulta útil al desarrollo del capitalismo, pero entre ambos no se establece «un vínculo necesario, puesto que las disciplinas también funcionan en modos de producción no

⁹⁰⁴ Foucault. «Michel Foucault: Crimes et châtements en URSS et ailleurs...». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 65 [1976].

⁹⁰⁵ Restaría aún saber si la transferencia de estas técnicas bastaría para definir una sociedad como disciplinaria y si el modelo económico soviético —especialmente después del NEP— no correspondería a esa forma de apropiación del trabajo ajeno identificada como «capitalismo de Estado», volviendo de nuevo a conectar los dos elementos de la ecuación.

⁹⁰⁶ *infra* epígrafe 12.5.

⁹⁰⁷ *cf.* Deleuze. «Post-scriptum sobre las sociedades de control». En: Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 2006.

⁹⁰⁸ *cf.* Castro. «La ciudad apestada. Neoliberalismo y postpanóptico». *Revista de ciencia política*, n° 1, vol. 29, 2009.

capitalistas». ⁹⁰⁹ Desde esta perspectiva, y aproximándose a las tesis defendidas por el sociólogo británico Bob Fine, el análisis foucaultiano permitiría descifrar al menos en parte el funcionamiento del taylorismo o de la sociedad industrial —aparato de producción—, pero no del capitalismo —modo de producción—.

En este punto, sin embargo, la argumentación de Benente se enfrenta a ciertos problemas cuando se dirige a las fuentes. Así, incluso obviando el curso dictado en el *Collège de France* en 1973 y centrándose en otros escritos de la época como *Vigilar y castigar*, *La voluntad de saber* o «La verdad y las formas jurídicas», los textos que rescata hacen posible una lectura inversa de la relación entre capitalismo y disciplina que la que él plantea. En este sentido, llama especialmente la atención un fragmento de *La voluntad de saber* citado en su trabajo y que interpretamos de un modo exactamente opuesto al suyo:

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento *indispensable* en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. Pero exigió más; necesitó el crecimiento de unos y otros, su reforzamiento al mismo tiempo que su utilizabilidad y docilidad; requirió métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar; si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento *indispensables*.⁹¹⁰

La literalidad de este texto deja poco lugar a las dudas: el bio-poder —que en esta obra de 1976 incluye la microfísica del poder disciplinario y la «mesofísica» de la tecnología biopolítica— no constituye únicamente un apoyo instrumental, sino «un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo». La relación histórica que Foucault establece entre ambas dimensiones es de necesidad mutua: no habría sido posible la extensión de las

⁹⁰⁹ Benente. «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». Ed. cit., p. 93.

⁹¹⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., pp. 170-171 [1976] [cursiva nuestra].

disciplinas sin su acoplamiento a la dinámica de extracción de valor capitalista, ni el desarrollo del nuevo modo de producción sin la sujeción que estas hacen posible —es decir, sin la conversión de la vida en fuerza productiva—.

Finalmente, impelido por los propios textos a aceptar que esa conexión entre capital y disciplina es más que circunstancial, Benente afinará su tesis señalando que el hecho de que la economía capitalista haya planteado la «necesidad de un Estado disciplinario, correlativo al Estado industrial»,⁹¹¹ no constituye una razón suficiente «para afirmar que el capitalismo explica tanto la emergencia cuanto el funcionamiento de las disciplinas».⁹¹² Con ello, el cuestionamiento se desplaza de la vinculación a la causalidad incidiendo en que las disciplinas no han surgido *ex nihilo* por obra del capitalismo —tesis que el propio Foucault rechaza—.

Así, atendiendo a la relación que Foucault establece entre la constitución de las fuerzas productivas y el desarrollo del poder disciplinario —«para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder»—,⁹¹³ Benente concluye que finalmente habría invertido la fórmula economicista situando las disciplinas como condición de posibilidad de la emergencia del capitalismo. Desde esta perspectiva, como ha propuesto también Fehrat Taylan, se entiende que el capitalismo solo habría podido desarrollarse gracias a su acoplamiento con una serie de instituciones disciplinarias que «preceden históricamente a las fases más intensas de acumulación del capital en el siglo XVIII, ya que se ponen en marcha antes, desde los siglos XV y XVI, en el momento en que estas tecnologías disciplinarias son intensificadas en la Iglesia o el ejército».⁹¹⁴

7.3. Disciplina, capital y genealogía: una vindicación del análisis foucaultiano

Esta lectura, que resulta sugerente porque permite descubrir determinadas tensiones y ambigüedades del planteamiento foucaultiano y profundizar en el diálogo más o menos explícito con el marxismo que lo acompaña, se enfrenta, sin embargo, a ciertos problemas. El más significativo de ellos remite al uso selectivo de las fuentes y, especialmente, a la injustificable ausencia de referencias al citado curso de 1972-1973.⁹¹⁵ En este, Foucault despliega el análisis más preciso de la relación entre capitalismo y disciplina que

⁹¹¹ Foucault. «Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des "catégories logiques"». Ed. cit., p. 454 [1972].

⁹¹² Benente. «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». Ed. cit., p. 93.

⁹¹³ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 561 [1973].

⁹¹⁴ Taylan. «Une histoire "plus profonde" du capitalisme». En: Laval, Paltrinieri y Taylan (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, p. 22.

⁹¹⁵ Benente, en puridad, solo cita *La sociedad punitiva* en una ocasión y lo hace para referirse a la crítica de la noción de aparato de Estado que Foucault desarrolla con mayor profusión en otros textos de la época. Además de esto, a lo largo de su trabajo sobre capitalismo y disciplina, menciona el curso dos veces indirectamente a través de la interpretación de Stéphane Légrand —quien, para más inri, a nuestro juicio, contradice su tesis—. Por último, en una nota a pie de página hará referencia al resumen del curso publicado en los *Dits et écrits*. cf. Benente. «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». Ed. cit., pp. 89, 92 y 93 [nota 9]. Por su parte, ni Fernández Liria ni Bob Fine podían conocer el contenido del curso cuando escribieron sus respectivos trabajos.

encontraremos a lo largo de toda su obra, arrojando luz, como se ha mencionado, sobre algunos extremos problemáticos del argumento de *Vigilar y castigar*.⁹¹⁶ Además, ese acercamiento obvia, a nuestro juicio, algunas consideraciones metodológicas fundamentales. Así, atendiendo a estas dos cuestiones, trataremos de mostrar que se puede reconstruir una lectura diferente de la relación que Foucault establece en la primera mitad de la década de 1970 entre poder y desposesión en el nacimiento de la modernidad.

En este sentido, en primer lugar, es necesario señalar que la distinción entre disciplina y capitalismo sobre la base de los ejemplos propuestos por Benente —y el tercero que hemos añadido— no constituye una refutación de la tesis que se defiende en este trabajo. Contrariamente a lo que parece desprenderse de su análisis, en la reconstrucción foucaultiana lo que define al poder disciplinario no es la simple agregación de una serie de técnicas de control heterogéneas y seculares, sino la forma social que aparece cuando estas alcanzan determinado «umbral tecnológico»,⁹¹⁷ es decir, cuando se engarzan en una dinámica de dominación que podemos caracterizar como «hegemónica». Del mismo modo que la existencia del dinero, el intercambio o el trabajo no permite definir a una sociedad como capitalista, la aparición de estas técnicas aisladas no convierte a una sociedad en disciplinaria.

Atendiendo a este enfoque, resulta obvio que su articulación con el capitalismo no puede explicar ni el surgimiento ni la forma de cada una de las técnicas disciplinarias, cuya emergencia, como advierte explícitamente en *Vigilar y castigar*, se remonta siglos atrás.⁹¹⁸ Sin embargo, Foucault aclara que estas alcanzan ese umbral tecnológico únicamente cuando aparecen como instrumentos de control que permiten hacer frente a una serie de necesidades claramente vinculadas a la naciente economía capitalista: la fijación de la población flotante —fruto del impulso demográfico y de las transformaciones de la propiedad agrícola— y el control de los riesgos generados por la nueva organización de la propiedad y la producción. Acumulación de hombres y de capital configuran, de este modo, dos procesos que vinculan inexorablemente las nuevas formas de extracción de valor —lógica del capital— y de control de los individuos y las multiplicidades —poder disciplinario— tal y como Foucault señala en *Vigilar y castigar*.⁹¹⁹

El poder disciplinario es caracterizado, entonces, como la articulación de un conjunto de invenciones microfísicas cuya función consiste en «hacer que crezca la magnitud útil de las multiplicidades haciendo decrecer los inconvenientes del poder».⁹²⁰ Surge así una forma de poder sobre el cuerpo que «no tiende únicamente al aumento de sus habilidades, ni tampoco a hacer más pesada su sujeción, sino a la formación de un vínculo que, en el mismo mecanismo, lo hace tanto más obediente cuanto más útil, y viceversa».⁹²¹ Esto no significa,

⁹¹⁶ A este problema de la falta de referencias al curso de 1973 se une, además, el de una defectuosa ordenación cronológica de los textos que distorsiona el planteamiento foucaultiano proyectando las diatribas contra el socialismo de la segunda mitad de los años setenta sobre su análisis de las disciplinas.

⁹¹⁷ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 257 [1975].

⁹¹⁸ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 173 [1975].

⁹¹⁹ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 254 [1975].

⁹²⁰ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 254 [1975].

⁹²¹ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 160 [1975].

sin embargo, que acumulación de hombres y de capital sean concebidas como dos realidades estancas en la naciente modernidad capitalista, sino como dos dimensiones inseparables de los procesos de extracción de valor y disciplinamiento social que no solo coexisten sino que se refuerzan en tanto comparten el doble propósito ya mencionado —aumento de la potencia económica, disminución de la potencia política— y el objeto de ejercicio de su poder —el cuerpo—.

A la luz de tales aseveraciones, Foucault concluye que «el crecimiento de una economía capitalista ha exigido la modalidad específica del poder disciplinario».⁹²² Esta perspectiva puede parecer compatible con el vínculo instrumental que describe Mauro Benente, pero, siguiendo el argumento desplegado en *Vigilar y castigar*, el engarce de tales técnicas en una tecnología de dominación coherente y global, es decir, la aparición del diagrama disciplinario fue posible únicamente en la medida en que aquellas se articularon con la expansión del modo de producción capitalista. La relación que se establece entre los dos polos no es, por tanto, únicamente instrumental, sino de necesidad recíproca.

Por otro lado, aunque en la obra de 1975 Foucault explicita la dimensión económica de ese principio de maximización de la utilidad, esta se ve recubierta por cierta polisemia al caracterizar también la acción de instituciones no directamente productivas como la escuela o el ejército. A la luz de trabajos anteriores, y especialmente del curso de 1972-1973, podemos relacionar tal ambigüedad con el contexto político de la época y especialmente con el proceso de «desmarxistización» que experimentó el campo intelectual francés y del que Foucault no fue ajeno.⁹²³ En este sentido, a pesar de que, como hemos señalado, en *Vigilar y castigar* hay elementos suficientes para sustentar la existencia de un vínculo necesario entre capitalismo y disciplina, no podemos dejar de dar la razón, al menos en parte, a Stéphane Legrand cuando señala que esta obra está atravesada por determinadas tensiones que parecen responder a un intento por «ocultar el referente marxista sobre cuya base fueron elaborados los principales conceptos del análisis político de Foucault».⁹²⁴

En cualquier caso, como ya se ha argumentado, esta dimensión económica de la utilidad aparece de un modo más explícito en algunos trabajos anteriores a 1975, en los que Foucault va a identificar sin ningún género de dudas el vínculo que une la coacción disciplinaria y la constitución de las fuerzas productivas requeridas por el capitalismo. Así, en *La sociedad punitiva* afirma, como hemos visto, que la función principal del poder disciplinario no es otra que «la constitución de una fuerza de trabajo», es decir, la fijación coactiva de los individuos al aparato productivo.⁹²⁵

⁹²² Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 255 [1975].

⁹²³ Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 83.

⁹²⁴ Legrand. «Le marxisme oublié de Foucault». Ed. cit., p. 28. A pesar del enorme valor de este trabajo, nuestra coincidencia es solo parcial porque consideramos que remarca excesivamente las diferencias de Foucault respecto del marxismo y del propio Marx en *Vigilar y castigar*. En este sentido, aunque compartimos su tesis de que *La sociedad punitiva* permite solventar algunas carencias analíticas de la obra de 1975, no consideramos apropiado caracterizar la noción de «disciplina» que en ella se desarrolla como un «pseudoconcepto». cf. Legrand. «Le marxisme oublié de Foucault». Ed. cit., p. 33.

⁹²⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 272 [1973].

De este modo, Foucault, en una vuelta de tuerca de la perspectiva marxista, entiende que el poder disciplinario no funciona como «una manera de prolongar las relaciones de producción, sino de constituir las». ⁹²⁶ Nos encontramos, entonces, ante un planteamiento que toma distancia de toda explicación monocausal identificando en su lugar un juego entre poder y producción que no contradice sino que amplía la perspectiva marxista atendiendo a la necesidad a la que el capitalismo se enfrenta permanentemente de «garantizar la producción de los productores», es decir, de producir y reproducir la fuerza de trabajo. ⁹²⁷ Este acercamiento incide en una circunstancia ya apuntada por Marx: que los medios de producción solo se convierten en capital «cuando concurren las condiciones necesarias para que funcionen como *medios de explotación y avasallamiento del trabajador*». ⁹²⁸ El poder disciplinario aparece, así, no como condición trascendental o causa última del nacimiento del capitalismo, sino como una fuerza immanente esencial en el proceso de proletarianización que constituye y permite extender las relaciones de producción que lo definen. ⁹²⁹ En consecuencia, la mencionada fórmula «para que haya plusvalía, es preciso que haya subpoder» debe entenderse en este sentido, y no como una señal de la prioridad lógica, ontológica o histórica de las sujeciones disciplinarias sobre la explotación capitalista.

Esta perspectiva se opone a la lectura economicista, pero también a algunas interpretaciones —como las ya mencionadas de Benente o Taylan— que tratan de dar la vuelta al esquema marxista señalando que Foucault finalmente establecería una forma de determinación inversa. Tal lectura no resulta satisfactoria porque el análisis histórico de Foucault deja claro que las disciplinas no habrían podido alcanzar el mencionado «umbral tecnológico» de no haberse articulado sobre las necesidades y la lógica del nuevo modo de producción. En este preciso sentido entendemos que su imbricación es *necesaria* aunque no se instituya sobre un tipo de *determinación* unidireccional sino circular e histórica.

En este punto, resulta fundamental atender a la metodología implicada en el acercamiento genealógico foucaultiano. Al hacerlo aparece, como piedra de toque de todo su análisis, la concepción —deudora tanto de Nietzsche como de Deleuze— ⁹³⁰ de la historia como un campo de fuerzas no dialéctico y abierto al azar. Una historia que «no busca ya comprender los acontecimientos a través de un juego de causas y efectos en la unidad informe de un gran devenir» sino que trata de «establecer series distintas, entrecruzadas, a menudo divergentes, pero no autónomas, que permiten circunscribir el “lugar” del acontecimiento, los márgenes de su azar, las condiciones de su aparición». ⁹³¹ No se trata, con ello, de negar la

⁹²⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 254 [1973].

⁹²⁷ Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 554 [1973].

⁹²⁸ Marx. *El capital: crítica de la economía política. Vol. I*. Ed. cit., p. 651.

⁹²⁹ cf. Mezzadra. «Class Struggle, Labor Power, and the Politics of the Body. Marxian Threads in the Work of Michel Foucault». Ed. cit., p. 61.

⁹³⁰ Aunque la referencia a Nietzsche eclipsa habitualmente cualquier otra, es necesario hacer notar que, como apunta Jorge Álvarez Yáguez, los años en los que Foucault desarrolla el método genealógico coinciden con el período de mayor influencia de la obra de Deleuze en su pensamiento. cf. Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 116.

⁹³¹ Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., p. 56 [1970].

existencia de causalidades históricas, sino de atender a «las causalidades complejas y las determinaciones recíprocas» para evidenciar el modo en que los acontecimientos articulan realidades heterogéneas.⁹³² Así, el análisis genealógico se plantea como objetivo «restituir las condiciones de aparición de una singularidad a partir de múltiples elementos determinantes, de los que no aparece como el producto sino como el efecto».⁹³³ Desde esta perspectiva podemos entender que Foucault no concibe el poder como parte de una superestructura subordinada a la economía, pero tampoco como «una especie de instancia última que por debajo recorre el cuerpo social y lo determina».⁹³⁴

Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales), sino que son inmanentes; constituyen los efectos inmediatos de las particiones, desigualdades y desequilibrios que se producen, y, recíprocamente, son las condiciones internas de tales diferenciaciones; las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor.⁹³⁵

La ya mencionada noción de «diagrama» —que el propio Foucault emplea en dos ocasiones en *Vigilar y castigar*—⁹³⁶ puede ayudarnos a comprender esa lógica de la articulación entre poder y desposesión. Esta, siguiendo la definición de Deleuze, funciona como «una causa inmanente no unificante, coextensiva a todo el campo social» que no establece, por tanto, un vínculo de identidad, sino de correlación y presunción recíproca entre causa y efecto.⁹³⁷ Las relaciones de poder resultan, desde esta perspectiva, «intrínsecas a otros tipos de relación (de producción, de alianza, de familia, de sexualidad) en las que juegan un papel a la vez condicionante y condicionado».⁹³⁸

Si trasponemos tal definición a la cuestión que nos ocupa podemos entender que cuando Foucault señala que la disciplina es condición de posibilidad del capitalismo no está afirmando su prioridad histórica, política u ontológica, sino más bien reivindicando la potencia de un encuentro que multiplica los efectos de las realidades heterogéneas que articula. Disciplina y capitalismo constituyen, así, series diferentes, fuerzas diversas que sin embargo están unidas en este preciso momento por la necesidad histórica de la causa inmanente. Tal modelo nos permite comprender que el despegue del capitalismo —como hemos venido señalando desde el comienzo de este trabajo— no habría sido posible sin una aplicación coextensiva de las técnicas disciplinarias.

⁹³² Foucault. «Historia de la sexualidad: un prefacio». En: Foucault. *La inquietud por la verdad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, p. 191 [1984].

⁹³³ Foucault. «¿Qué es la Crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». En: Foucault. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2011, p. 31 [1978].

⁹³⁴ Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 42.

⁹³⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 114 [1976].

⁹³⁶ cf. Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 201 y 237-238 [1975].

⁹³⁷ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 63.

⁹³⁸ Foucault. «Poderes y estrategias». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 2015, p. 119 [1977].

La disciplina es, en este preciso sentido, condición de posibilidad del desarrollo y la extensión del capitalismo, así como este es condición de posibilidad del desarrollo y la extensión de aquella. La articulación del poder disciplinario se puede entender, entonces, como un elemento constitutivo del proceso de subsunción formal del trabajo en el capital descrito por Marx en el inédito capítulo VI del Libro I de *El capital*, que permite introducir la lógica capitalista en el seno del antiguo modo de producción trastocando tanto su dinámica interna como su función social.⁹³⁹ De este modo, desposesión y disciplina se muestran en el esquema foucaultiano como dos dimensiones de una organización social en la que, como señaló el historiador Jacques Leonard, «el orden es un medio para hacer trabajar, y el trabajo es un medio para hacer reinar el orden».⁹⁴⁰

La genealogía foucaultiana de la modernidad permite ampliar, así, la perspectiva marxista tradicional mostrando que las tareas de análisis y crítica no pueden tratar únicamente de desentrañar la «lógica del capital» sino que deben atender a «una hidra de dos cabezas» formada por el capital, pero también por la propia organización del poder.⁹⁴¹ Consecuentemente, la lucha de clases se reinscribe en ese espacio más amplio de la emancipación en el que tienen cabida otros combates vinculados pero no subordinados al conflicto entre capital y trabajo y que ciertas corrientes marxistas —entonces y ahora— desdeñan.

7.4. Disciplina, lucha de clases y aparatos de Estado: el trasfondo político del conflicto

Así, como puede observarse, este análisis de las relaciones entre capitalismo y disciplina no remite a una discusión únicamente historiográfica, sino también a determinadas consideraciones políticas y estratégicas profundamente arraigadas en el pensamiento y la biografía de Foucault.

En este sentido, el trabajo de Bob Fine resulta especialmente relevante porque plantea sin ambages el trasfondo político —compartido por Fernández Liria e indirectamente por Benente— del rechazo teórico: la genealogía foucaultiana de la modernidad resulta intolerable para estos autores porque su descripción del poder disciplinario puede fundamentar una crítica dirigida no solo contra la democracia burguesa, sino también contra el proyecto y la estrategia socialistas. Atendiendo a este enfoque, Fine tratará de desvincular disciplina y capital para alcanzar una conclusión análoga a la de Fernández Liria: que el combate político de nuestro tiempo tiene que señalar como objetivo el capitalismo y no el funcionamiento de las disciplinas ya que estas no tienen, por sí mismas, un contenido negativo.

⁹³⁹ Marx. *El capital. Libro I capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. México: Siglo XXI, 1997, pp. 54-58.

⁹⁴⁰ Leonard. «El historiador y el filósofo. A propósito de: *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*». En: Foucault y Léonard. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Barcelona: Anagrama, 1982, p. 34.

⁹⁴¹ Bidet. *Foucault avec Marx*. Ed. cit., p. 85.

Para ello, Fine va a tratar de identificar ciertos extremos del argumento foucaultiano que considera problemáticos. Así, denuncia, en primer lugar, que su genealogía del moderno sistema punitivo acaba quedando atrapada en el formalismo que pretende criticar.⁹⁴² Según este planteamiento, al abandonar la perspectiva de la lucha de clases, el análisis disciplinario no podría dar cuenta de que la propia legalidad es de por sí desigual —antes incluso de la acción exterior de las disciplinas—. Tal dificultad, concluye Fine, empuja a Foucault a mantener una «actitud acrítica ante la ley» que intentaría compensar mediante «una aproximación a las disciplinas excesivamente crítica».⁹⁴³ Como veremos, este razonamiento pone de manifiesto la clave fundamental de la propuesta de Bob Fine —y también la de Fernández Liria—: una denuncia de Foucault como pensador anarquista, como crítico de toda forma de poder.⁹⁴⁴

En segundo lugar, Fine señala que Foucault también queda atrapado en los discursos de los reformadores que pretendía combatir. Así, si bien habría acertado al desvincular las nuevas formas penales de aquel humanismo con el que estas se revistieron, se equivocaría al identificar disciplina y racionalidad. De este modo, al apartarse del análisis marxista del capital, nuestro autor habría perdido de vista de nuevo «el carácter social y de clase de las “multiplicidades”, del “contrapoder” que brota de ellos, y la “utilidad” que en ellos se engendra» quedando atrapado en una crítica desde la que solo cabe rechazar todo aquello que remita a una organización racional y útil de las multiplicidades.⁹⁴⁵

Esto conduce a Foucault a asumir una posición «anárquica» en su crítica de las disciplinas, objetando este poder en función de que regula movimientos y aclara la confusión, de que destina a la gente a usos productivos, de que suprime toda manifestación de contrapoder. De hecho, no vemos en Foucault una revuelta contra una determinada forma de organización social, sino contra la organización racional como tal.⁹⁴⁶

La genealogía del poder disciplinario aparece, entonces, como una crítica desproporcionada de la modernidad ya que esta no solo se define por la extensión de ciertos poderes cotidianos y opresivos, sino además por «el desarrollo de la medicina, la educación, la psicología y también del “reformatorio” sobre las formas tradicionales de tortura».⁹⁴⁷

⁹⁴² Esta crítica llama especialmente la atención porque la denuncia foucaultiana del formalismo se ha entendido tradicionalmente como una muestra de proximidad con Marx. cf. Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 76; Balibar. «Foucault y Marx: la postura del nominalismo». Ed. cit., pp. 59-60; Bidet. *Foucault avec Marx*. Ed. cit., pp. 26 y ss.; Chignola. *Foucault más allá de Foucault: una política de la filosofía*. Buenos Aires: Cactus, 2018, pp. 69-70.

⁹⁴³ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 125.

⁹⁴⁴ Una crítica a la que Foucault ya se enfrentó en vida como testimonio un fragmento de su diálogo con el historiador Jacques Leonard en el que este afirma que «el autor de *Vigilar y castigar* se inscribe en la línea de los pensadores políticos individualistas que critican firmemente este concepto [el «poder»]. No sería difícil encontrarle precursores en los anarquistas del siglo XIX, que se entregan a la denuncia intransigente de casi todos los poderes: estatal, militar, policiaco, judicial, clerical, médico, escolar, paternal, patronal, colonial...». Leonard. «El historiador y el filósofo. A propósito de: *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*». Ed. cit., pp. 28-29.

⁹⁴⁵ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 131.

⁹⁴⁶ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 132.

⁹⁴⁷ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 125.

Fine —identificando de un modo poco matizado la posición de Foucault con la de los llamados «nuevos filósofos» a los que caracteriza como «foucaultianos»—⁹⁴⁸ entiende ese hipercriticismo como síntoma de una reacción conservadora contra la racionalidad misma «que ve en el socialismo solamente una réplica de las formas de poder existentes en un mundo capitalista; que ve en la disciplina de los movimientos de la clase obrera sólo una réplica de la disciplina burguesa; que aloja un profundo pesimismo acerca de las posibilidades de transformación histórica».⁹⁴⁹ Tras la crítica al análisis foucaultiano aparece, entonces, una triple reivindicación de la disciplina como: (1) condición de posibilidad de la revolución en el mundo capitalista, (2) elemento constitutivo del orden socialista y (3) principio rector de las formas organizadas de lucha contra el capitalismo. Así, frente a las formas de acción política desordenadas e irracionales que, a juicio de estos autores, derivarían de la propuesta foucaultiana, aparece una reivindicación del marxismo como el instrumento que habría permitido el desarrollo por parte del movimiento obrero histórico de un programa racional dirigido a la transformación social.

El marxismo no precisaba de «un minimun estratégico capaz de hacerlo saltar todo»: *porque no se trataba de luchar contra todo*. Se trataba de luchar contra el capital, es decir, contra un modo de producción determinado, que precisaba, pues, de una estrategia también determinada. No se trataba de repartir por todas partes bofetadas en la sociedad capitalista, sino de golpear exactamente aquello que la hacía capitalista.⁹⁵⁰

Esta crítica, que permite de nuevo cuestionar ciertos extremos que pueden resultar ambiguos o problemáticos en la propuesta foucaultiana, está cargada también de imprecisiones y lecturas forzadas sobre las que se sustenta, en primer lugar, su supuesta renuncia al análisis en términos de clase. A este respecto, resulta evidente que en la obra de Michel Foucault no encontramos nada parecido a una sociología de las clases —ni siquiera una definición precisa del propio concepto—. Por el contrario, cuando emplea tal categoría en esta época lo hace generalmente en un sentido lato, en buena medida influenciado, como han señalado Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela, por el contexto izquierdista.⁹⁵¹ Sin embargo, a la luz de sus publicaciones desde 1968 no puede decirse que Foucault desatienda la lucha de clases, sino que, muy al contrario, esta constituye un elemento fundamental en el desarrollo de sus análisis genealógicos. Además, en intervenciones más directamente «políticas», como el famoso diálogo con Noam Chomsky⁹⁵² o el encuentro con militantes maoístas de 1972

⁹⁴⁸ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 120.

⁹⁴⁹ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 141.

⁹⁵⁰ Fernández Liria. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 26.

⁹⁵¹ Álvarez-Uría y Varela. «Introducción a un modo de vida no fascista». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 363.

⁹⁵² Aunque no estemos completamente de acuerdo con esta caracterización, merece la pena rescatar la descripción que ofrece José Luis Moreno Pestaña de la posición política de Foucault en su encuentro con el pensador estadounidense: «La conversación con Noam Chomsky —en la que parece que Foucault había fumado hachís: quizá disculpe las barbaridades que dice— expresa, por un lado, un tipo de realismo violento de buen tono en cierto ambiente “marxista” académico, donde hay que ser muy vulgar y obvio para no asumir el desdén por los buenos sentimientos. Por otro lado, muestra las derivas totalitarias del pensamiento que

podemos observar cómo Foucault asume este marco interpretativo llegando a definir el régimen político de la época como una «dictadura de clase».⁹⁵³

A pesar de que, como ya se ha señalado en este trabajo, tal perspectiva se va desdibujando —con el abandono de ciertas categorías marxistas— hacia la mitad de los años setenta, incluso en *Vigilar y castigar* encontramos elementos más que suficientes para concluir que la genealogía foucaultiana del poder disciplinario es también la historia de la lucha de clases que lo acompaña. Así, fenómenos como el ilegalismo, la resistencia popular a la nueva justicia penal, los discursos social y políticamente saturados de la naciente criminología o la propia acción de la prisión y su papel en el desarrollo del nuevo modo de producción se encuentran inequívocamente vinculados al conflicto de clases que «atraviesa» la modernidad capitalista.⁹⁵⁴

Como ya hemos analizado, Foucault será aún más explícito en *La sociedad punitiva* al desplegar todo su análisis genealógico sobre el modelo de la «guerra civil». Tal noción permite situar el nacimiento de la modernidad capitalista-disciplinaria en el marco de un conflicto abierto «de los ricos contra los pobres, los propietarios contra quienes no poseen nada, los patrones contra los proletarios».⁹⁵⁵ Tal esquema, que podría parecer muy próximo al de la lucha de clases, se va a distanciar explícitamente de él al rechazar la lógica mecanicista que, según Foucault, lo acompaña. La «guerra civil» no se entiende en tal contexto ni como una lucha hobbesiana de todos contra todos ni como una batalla entre dos clases implacablemente condenadas al enfrentamiento.

Sin embargo, este planteamiento no debe interpretarse simplemente como una crítica al marxismo. Por el contrario, estas tesis sitúan a Foucault en la órbita de autores como E. P. Thompson —de cuyo trabajo, según el testimonio de Daniel Defert recogido por Bernard Harcourt, Foucault poseía un «conocimiento profundo»⁹⁵⁶ o Pierre Bourdieu⁹⁵⁷ al defender que la clase social no se configura por la agregación automática de una cantidad de individuos definidos por su posición respecto de los medios de producción o del reparto de riquezas, sino que responde a un proceso histórico, político y cultural que surge en las prácticas de la lucha de clases y no preexiste a ella.⁹⁵⁸ Así, no resulta sorprendente que Michel Perrot —historiadora y colaboradora de Foucault—, en referencia explícita a la

considera que todo cuanto ocurre en una sociedad depende de las relaciones de clase». Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 71 [nota 1].

⁹⁵³ Foucault. «De la naturaleza humana: justicia contra poder». Ed. cit., p. 415 [1971].

⁹⁵⁴ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., pp. 256-257 [1975].

⁹⁵⁵ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 40 [1973].

⁹⁵⁶ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 59 [nota 20] [1973].

⁹⁵⁷ Francisco Vázquez García ha incidido en este vínculo que une a Foucault, Bourdieu y Thompson en su cuestionamiento de la concepción tradicional de la lucha de clases: «En este rechazo a la concepción objetivista de las formas sociales —y por lo tanto de las “clases sociales”— como entidades preestablecidas de la realidad social, el planteamiento de Foucault coincide con la sociología de Bourdieu. Las clases no son entidades objetivas, esencias. Sin duda los agentes situados en posiciones semejantes del espacio social y que por lo tanto comparten condicionantes análogos y disposiciones e intereses próximos tienen más posibilidades de constituir una identidad de grupo, de clase; pero esta identidad debe ser construida». Vázquez García. «Foucault y la historia social». *Historia Social*, n° 29, 1997, p. 154.

⁹⁵⁸ Foucault. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., p. 46 [1973].

obra de Thompson,⁹⁵⁹ confesara que *Vigilar y castigar* le había ayudado «a comprender lo que podía ser la normalización en la sociedad industrial, a captar mejor lo que se ha denominado la formación de la clase obrera».⁹⁶⁰ En este sentido, a pesar de distanciarse expresamente de la dialéctica, consideramos que, como ha apuntado Sandro Mezzadra, «la noción foucaultiana de guerra civil refleja claramente las huellas del paradigma marxista de la lucha de clases» permitiendo incluso ir más allá de este al incidir en la pluralidad de los antagonismos que genera tal proceso.⁹⁶¹

A nuestro juicio resulta, por todo ello, un error proyectar sobre Foucault un rechazo de la existencia de la lucha de clases que, aún en intervenciones tardías, es difícil de encontrar en sus textos. Muy al contrario, en estos años llegará a declarar que resulta innegable que esta ha sido «el motor de la historia»,⁹⁶² ya que, aunque no funcione como la *ratio* del poder, sí lo hace como «“garantía de inteligibilidad” de ciertas grandes estrategias»⁹⁶³ e, incluso, que el poder, entendido como una fuerza que atraviesa el cuerpo social, podría ser definido como «el conjunto de lo que puede llamarse lucha de clases».⁹⁶⁴

Así, como el mismo Foucault aclara, ni siquiera en los momentos en que se muestra más crítico con el marxismo pretende rechazar la existencia de la lucha de clases, sino despojarla de su recubrimiento hegeliano para poder atender a lo que significa específicamente la «lucha» en el interior de tal fórmula. Nos encontramos, entonces, ante la reivindicación del combate frente a una dialéctica que se considera una forma de «pacificación, por el orden filosófico y quizá por el orden político, de ese discurso amargo y partisano de la guerra fundamental».⁹⁶⁵ De acuerdo con Emmanuel Renault, no interpretamos este recurso a la noción de «guerra civil» como el signo de una afinidad nietzscheana dirigida contra Marx, sino, en todo caso, contra la impregnación hegeliana de su pensamiento, ya que Foucault «no ignora que Marx habla de la lucha de clases como una guerra civil larvada susceptible siempre de transformarse en una guerra civil abierta».⁹⁶⁶

⁹⁵⁹ cf. Thompson. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Ed. cit.

⁹⁶⁰ Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Ed. cit., p. 290.

⁹⁶¹ Mezzadra. «Class Struggle, Labor Power, and the Politics of the Body. Marxian Threads in the Work of Michel Foucault». Ed. cit., p. 61.

⁹⁶² En una entrevista de 1978, nuestro autor lo expone del siguiente modo: «Hay una expresión que Marx sin duda utilizó, pero que hoy pasa por ser casi obsoleta. Me refiero a “lucha de clases”. Cuando uno se sitúa en el punto de vista que acabo de indicar, ¿no se torna posible repensar esta expresión? Por ejemplo, Marx dice, en efecto, que el motor de la historia se encuentra en la lucha de clases. Y después de él muchos repitieron esta tesis. Se trata, por cierto, de un hecho innegable. Los sociólogos reaniman el debate a más no poder, para saber qué es una clase y quiénes pertenecen a ella. Pero hasta aquí nadie ha examinado ni profundizado la cuestión de saber qué es la lucha. ¿Qué es la lucha, cuando se dice lucha de clases? [...] Lo que me gustaría debatir, a partir de Marx, no es el problema de la sociología de las clases, sino el método estratégico concerniente a la lucha. Ese es el punto en que tiene anclaje mi interés por Marx, y desde él me gustaría plantear los problemas». Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 98-99 [1978].

⁹⁶³ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 119 [1977].

⁹⁶⁴ Foucault. «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». *Question Marx?*, 2 de febrero de 2014, p. 7 [1977].

⁹⁶⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 57 [1976].

⁹⁶⁶ Renault. «Pouvoir ou domination? Pouvoir ou exploitation? Deux fausses alternatives». En: Laval, Paltrinieri y Taylan (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, p. 205.

A la luz de su insistencia sobre esta cuestión, podemos concluir que el principal problema que plantea la genealogía foucaultiana de la modernidad para sus críticos no remite al supuesto olvido de la lucha de clases, sino a su rechazo de la pretensión —expuesta por Bob Fine— de «derivar las formas existentes del poder de la relación productiva de la sociedad capitalista».⁹⁶⁷

Como ya se ha señalado, Foucault concibe el poder como una relación y no como un objeto de posesión por lo que va a entender que este «no es el “privilegio” adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas».⁹⁶⁸ Consecuentemente, la lucha de clases tiene cabida en tal planteamiento, pero no así la idea de un poder de clase ejercido unidireccionalmente. No se niega la posible existencia de una «clase en el poder» cuyos intereses se impongan a través de algunos de los vectores de fuerza de una época, pero la red de poderes no responde únicamente a su voluntad, sino que es reversible, móvil y se encuentra siempre abierta.

El cuestionamiento de este «postulado de la propiedad» del poder implica, además, una crítica de la noción de «aparato de Estado» que irá acompañada, también, por una apuesta política y estratégica clara. El poder, desde esta perspectiva, ni pertenece únicamente a una clase ni está restringido a la acción del Estado y, por tanto, las luchas contra aquello que lo hace intolerable no deben tener por único objetivo la toma de sus aparatos, sino la transformación de los mecanismos micropolíticos que cercan la vida cotidiana —conclusión estrechamente vinculada con el clima político de los setenta y compartida en determinados ámbitos del marxismo—.⁹⁶⁹ De lo que se trata, entonces, es de atacar las manifestaciones de un poder insoportable allí donde este se presente sin esperar al gran día de la revolución, ni desesperar buscando el «eslabón más débil».⁹⁷⁰ Con ello, Foucault se sitúa en las antípodas de la afirmación althusseriana de que «toda la lucha de clases política gira en torno al Estado; es decir, en torno a la detentación, esto es, a la toma o a la conservación del poder de Estado por una cierta clase o un “grupo en el poder”, es decir, una alianza de clases o de fracciones de clases».⁹⁷¹

De este modo, Foucault va a tratar de superar el debate izquierdista entre revolución y reforma poniendo en valor los nuevos sujetos y formas de lucha frente al papel subordinado que determinada ortodoxia marxista reservaba para ellos. Así, si algo lo aproxima al anarquismo no es el rechazo de toda forma de poder u organización racional —como plantean algunos de sus críticos—, sino el intento de pensar la estrategia política más allá de la toma del Estado, de la forma-partido y del proletariado como único sujeto

⁹⁶⁷ Fine. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». Ed. cit., p. 116.

⁹⁶⁸ Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Ed. cit., p. 36 [1975].

⁹⁶⁹ Así, por ejemplo, el ya citado Nicos Poulantzas afirmará que «transformar radicalmente los aparatos de Estado en una transición al socialismo no sería suficiente para abolir o transformar el conjunto de las relaciones de poder». Poulantzas. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Ed. cit., p. 48.

⁹⁷⁰ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., pp. 121-122 [1977].

⁹⁷¹ Althusser. «Ideología y aparatos ideológicos del estado». Ed. cit., p. 113.

revolucionario.⁹⁷² Sobre estas consideraciones, Foucault edificará una crítica implacable hacia el socialismo real que es acusado de haber quedado atrapado en los valores burgueses decimonónicos que pretendía combatir, reproduciendo su conservadurismo en lo tocante a la moral cotidiana, al arte, la sexualidad o la familia. Así, el problema del socialismo, que únicamente habría podido transformar la organización de la propiedad, pero no las relaciones de poder que atraviesan lo social, consistiría en haber aprendido a soñar «a partir de los elementos de la víspera».⁹⁷³

⁹⁷² En «La verdad y las formas jurídicas» lo expresa de este modo: «Alguien dijo aquí que los revolucionarios pretenden tomar el poder. En este punto yo soy mucho más anarquista. Es preciso, no obstante, decir que no me considero anarquista en el sentido de que no admito una concepción totalmente negativa del poder, pero no estoy de acuerdo con usted cuando dice que los revolucionarios tratan de tomar el poder». Foucault. «La verdad y las formas jurídicas». Ed. cit., p. 580 [1973].

⁹⁷³ Foucault. «Más allá del bien y del mal». Ed. cit., p. 38 [1971].

8. Foucault en el país de los monstruos: psiquiatría, disciplina y normalización

Inicialmente, yo estaba interesado en el asilo, en sus paredes altas, en sus espacios aterradores que generalmente están al lado de las cárceles, en el corazón o en las afueras de las ciudades, espacios intransitables, espacios en los que entramos, pero de los que salimos mucho más raramente, y en los que reina este poder indudablemente atento y meticuloso, y por lo tanto también indudablemente garantizado por la ciencia, pero que sin embargo representa en relación con las normas, con las reglas del funcionamiento social general una excepción extraordinaria. Eso es lo que comenzó a interesarme. Finalmente, ¿no es el poder psiquiátrico tanto más poderoso cuanto más insidioso? Es decir, cuando se lo encuentra en un lugar que no sea su lugar de nacimiento, cuando está operando no en su dominio normal de injerencia, que es la enfermedad mental, sino en cualquier otro lugar; el psiquiatra de la escuela, quien, cuando un niño pequeño no pasa sus exámenes muy bien, mete las narices y dice: «¿Pero qué está pasando ahí abajo? ¿Cuál es el drama emocional, cuál es el problema familiar, cuál es el problema en el desarrollo psicofisiológico, psiconeurológico, que está en su origen?» El problema sexual del adolescente: ¿qué hace la familia? Lo mandan al psiquiatra o lo mandan al psicoanalista. Un niño comete un delito: en prisión; examen psicológico, vista ante el tribunal, examen psiquiátrico obligatorio, etc.

Michel Foucault, «Radioscopie de Michel Foucault»

El curso que Foucault dicta en el Collège de France entre enero y marzo de 1975 continúa las investigaciones desarrolladas el año anterior en *El poder psiquiátrico*, pero también las desplaza adelantando algunas de las tesis que defenderá en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Nos encontramos, así, en un momento de transición entre el análisis del poder centrado en su dimensión disciplinaria desplegado en *Vigilar y castigar* —que aparece en febrero de 1975— y el estudio de la intervención biopolítica que, aunque surge como su complemento, dibuja un campo de aplicación y una lógica diferentes.

El curso, además, se sitúa en un contexto en el que las luchas contra la psiquiatrización se encuentran imbricadas con las reivindicaciones en el campo sexual —fundamentales para comprender los nuevos movimientos sociales y contraculturales de la época—. Así, no resulta extraña su convergencia con el feminismo y los incipientes movimientos en defensa de los derechos de los homosexuales, como evidencia la revista *Recherches*, dirigida por Félix Guattari en el marco del CERFI que se vio afectado por un episodio de censura en el que estuvo implicado el propio Foucault.

En marzo de 1973, aparece el número 12 de la mencionada publicación titulado «Trois milliards de pervers: la grande Encyclopédie des homosexualités».⁹⁷⁴ Conscientes de las dificultades legales a las que la esta se podría enfrentar por lo explícito de sus textos e ilustraciones, los responsables de la revista solicitan apoyo a Foucault, Deleuze y Sartre entre otros.⁹⁷⁵ A pesar de que estas figuras públicas firmaran como propio el contenido anónimo de la publicación, el número fue confiscado y su distribución prohibida «en virtud de las leyes contra las publicaciones obscenas».⁹⁷⁶ Como consecuencia de ello, en 1974 Guattari será condenado por «desprecio a la moralidad» según recogen los editores de *Dits et Écrits* en la introducción a un artículo publicado por Foucault en *Combat*. En él, el de Poitiers, más allá de la mera defensa de la libertad de expresión, se pregunta por la homosexualidad como un derecho político.⁹⁷⁷ Así, vinculando estas cuestiones con sus reflexiones acerca del cuerpo y su relación con el desarrollo de las disciplinas, Foucault señala:

Durante siglos ha reinado toda una política del cuerpo. El cuerpo humano, en efecto, ha sido desde los siglos XVII y XVIII, a la vez utilizado, encuadrado, encerrado y encorsetado como fuerza de trabajo. Esta política consistía en extraer el máximo de fuerza útil para el trabajo, y el máximo

⁹⁷⁴ En su biografía de Deleuze y Guattari, François Dosse señala que este número de *Recherches* no fue, en realidad, elaborado por el CERFI de Guattari, sino por miembros del FHAR —Front homosexuel d'action révolutionnaire— probablemente la más importante organización en defensa de los derechos de los homosexuales en la Francia de la época. cf. Dosse. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: intersecting lives*. New York: Columbia University Press, 2010, p. 273.

⁹⁷⁵ El contenido de la publicación está rubricado por: Catherine Bernheim, Gilles Chatelet, Michel Cressole, Fanny Deleuze, Gilles Deleuze, Catherine Deudon, Laurent Dispot, Alain Dorison, Pascal Faurel, Michel Foucault, Jean Genet, Jean-Marie Genet, Roland Gengenbach, Remy Germain, Daniel Guérin, Philippe Guy, Pierre Hahn, Christian Hennion, Guy Hocquenghem, Georges Lapassade, Jean-Jacques Lebel, Georges Marbeck, Marie-France, Christian Maurel, Vera Memmi, Marc Pierret, Michèle Pierret, Michel Pont, Anne Querrien, Marc Raynal, Christian Revon, Alec Sandra, Jean-Paul Sartre y Josy Thibaut.

⁹⁷⁶ Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 395.

⁹⁷⁷ cf. Foucault. «Sexualité et politique». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 536-537 [1974].

de tiempo útil para la producción. Actualmente es esto lo que se pone en cuestión: ¿podremos o no recuperar nuestros propios cuerpos, y también los cuerpos de los otros —con todas las relaciones que ello implica— para algo más que este uso de la fuerza de trabajo?

Es esta lucha por el cuerpo lo que hace que la sexualidad sea un problema político. Es comprensible, en estas condiciones, que la llamada sexualidad normal, es decir, la sexualidad que reproduce la fuerza de trabajo —con todo lo que esto implica en términos de rechazo de otras sexualidades y también de sujeción de la mujer— quiera mostrarse como normativa. Y es igualmente normal que, en el movimiento político dirigido a la recuperación del cuerpo, encontremos los movimientos por la liberación de la mujer, así como de la homosexualidad masculina o femenina.⁹⁷⁸

El curso de 1975 se sitúa en este encuentro entre la preocupación por el encuadramiento disciplinario de los cuerpos y las formas modernas de control de los desórdenes de la conducta y la sexualidad. Su reconstrucción, junto con la de las reflexiones sobre la historia de la psiquiatría y la medicina que Foucault desarrolla en estos años, permite analizar más detalladamente las transformaciones que marcan su recorrido intelectual, matizando algunos desplazamientos que de otro modo resultarían incomprensibles. En este sentido, aunque las investigaciones de 1975 no culminen, como estaba previsto, formando parte de alguno de los seis volúmenes proyectados de la *Historia de la sexualidad*, resultan fundamentales en tanto que anuncian buena parte del trabajo por venir y sus mutaciones.⁹⁷⁹ Así, *Los anormales* se puede considerar, como señala Jorge Álvarez Yágüez, «el libro que finalmente no fue».⁹⁸⁰

El curso de 1975 aparece, desde esta perspectiva, como una continuación de *El poder psiquiátrico* que profundiza en el análisis de la extensión social del poder normalizador más allá de la institución asilar; un trabajo que entendemos como parte de ese proyecto que había planteado ya al final de los sesenta consistente en «etnologizar» la mirada sobre el saber científico.⁹⁸¹ Este desplazamiento hacia la cuestión de la psiquiatrización tiene que ver con el descubrimiento de ciertas dimensiones de la vida social y las relaciones de poder de las que la mecánica disciplinaria no parece poder dar cuenta. Las disciplinas encuadran, incitan y extraen valor de la acción humana de un modo preciso pero estático. Estas nuevas dimensiones remiten, en el ámbito de la psiquiatría, a la subjetividad, es decir, a los poderes que cercan al individuo tomando como presa y modulando su voluntad —de algún modo,

⁹⁷⁸ Foucault. «Sexualité et politique». Ed. cit., p. 537 [1974].

⁹⁷⁹ Las investigaciones desarrolladas en *Los anormales* debían haber tenido continuidad en el segundo volumen de *Historia de la sexualidad* de título *La Chair et le Corps*, pero Foucault destruyó el manuscrito. cf. Defert. «Chronologie». Ed. cit., p. 53.

⁹⁸⁰ Álvarez Yágüez. «Introducción». Ed. cit., p. 14.

⁹⁸¹ Esta expresión es empleada por Foucault en un texto de 1969 que podemos considerar programático. En él podemos leer: «Hay que intentar —sin que se pueda evidentemente lograrlo por completo— etnologizar la mirada que nosotros dirigimos sobre nuestros propios conocimientos. [...] De este modo la historia de una ciencia ya no será la simple memoria de sus errores pasados, o de sus medias verdades, sino que será el análisis de sus condiciones de existencia, de sus leyes de funcionamiento y de sus reglas de transformación». Foucault. «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII». En: Foucault. *La vida de los hombres infames*. La Plata, Argentina: Altamira, 1996, p. 22 [1969].

«desde dentro» de su propia individualidad— y en el ámbito de la medicina a los procesos biológicos que atraviesan el cuerpo en tanto esta forma parte de una especie.

El proceso de psiquiatrización que se describe en el curso 1975 resulta coherente con el análisis de la mecánica disciplinaria, pero, al centrarse en su dimensión normalizadora, apunta también más allá. En este sentido, al emparentarlo con las prácticas cristianas de la dirección de conciencia y la confesión, Foucault parece acercarse a un modo diferente de entender las relaciones de poder —no vehiculado fundamentalmente por la coacción— que será crucial en el desarrollo de la noción de gubernamentalidad. Además, en coincidencia con las conferencias dictadas en octubre de 1974 en Río de Janeiro acerca de la medicina social, en determinados pasajes de *Los anormales* podemos encontrar ya claramente delimitado el campo de lo que vendrá a tematizarse posteriormente como «biopoder».

8.1. Disciplina y normalización: el nacimiento del peritaje psiquiátrico

Foucault comienza el curso de 1975 enmarcando sus reflexiones en el espacio inequívoco del presente —una constante en su obra, como venimos apuntando desde el inicio de este trabajo—. Ante una sala repleta, el de Poitiers inicia sus lecciones leyendo extractos de dos informes médico-periciales de la época; uno de 1955 y otro de 1973.⁹⁸² Los discursos movilizados por estos informes se ven investidos por tres propiedades: por un lado, tienen un poder de vida y muerte, por otro, su legitimidad está vinculada con su papel en la institución judicial pero, sobre todo, con la posibilidad de funcionar en su interior como discursos de verdad debido a su estatus científico y, por último, son discursos ubuescos «que dan risa».⁹⁸³

El curso de 1975 continúa, de esta manera, las reflexiones presentadas en *El poder psiquiátrico* desplegando una historia de la psiquiatría no centrada en la propia práctica de la salud mental, sino en el modo en que el «poder de normalización» que nace en su seno, se extiende y coloniza los campos médico y judicial. Así, partiendo de nuevo del rechazo tanto del análisis institucional como del ideológico, Foucault se propone dar cuenta de la tecnología de poder que articula esos «grotescos» discursos jurídico-médicos que conforman el peritaje psiquiátrico.

Su genealogía muestra que esta técnica se sitúa en el centro del sistema judicial al menos desde 1810, año en el que el código penal napoleónico en su artículo 64 delimita la responsabilidad ante el crimen del siguiente modo: «No hay crimen ni delito si el acusado se

⁹⁸² Según señalan los editores del curso, estos informes formaban parte de un dossier que Foucault había elaborado acerca de las pruebas periciales de la psiquiatría contemporánea —aproximadamente desde 1955. Sobre esta cuestión, además, había girado en este momento su seminario de investigación en el Collège de France. Este dossier se vería complementado por otros dos sobre el onanismo y la monstruosidad que también formarían parte del material preparatorio del curso. cf. Marchetti y Salomoni. «Situación del curso». En: Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal, 2001, pp. 301-307.

⁹⁸³ Referencia, como señalan los editores del curso, a las constantes risas que acompañan por parte del público la lectura de los informes. cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 18 [nota 11] [1975].

encontraba en estado de demencia en el momento de la acción, o si fue obligado por una fuerza a la que no pudo resistirse».⁹⁸⁴ Consecuentemente, como señala en una de las conferencias de octubre de 1974 en Río de Janeiro, «según el código francés de 1810 no se puede ser al mismo tiempo delincuente y loco».⁹⁸⁵

Alrededor de este precepto general, el peritaje psiquiátrico cumple esencialmente tres funciones en el moderno entramado judicial. En primer lugar, desdobra el delito en una dimensión psicológico-ética que permite conectar dos mundos en principio separados —el del acto criminal y el individuo que lo ejecuta— y reinscribe aquel no ya en los hechos sino en la conducta, es decir, en el sujeto mismo. El peritaje arranca, entonces, el delito a la ley y se lo entrega a la psiquiatría que finalmente va a usurpar las funciones del tribunal. De este modo, se pasa de la *infracción* del código a la *irregularidad* respecto de la norma. Además, este principio de normalización va a hacer posible la extensión del castigo más allá del incumplimiento de la ley al insertarlo en «un *corpus* general de técnicas meditadas de transformación de los individuos».⁹⁸⁶

En consecuencia, el peritaje psiquiátrico va a contribuir a la emergencia —y esta es su segunda función— de ese nuevo personaje que sustituirá al infractor y cuya genealogía ya ha trazado Foucault desde otras perspectivas: el delincuente. Respecto a esta cuestión, mientras en el peritaje clásico —basado en esa ley de 1810— el juez únicamente necesitaba saber si el acusado se encontraba en un estado de enajenación cuando cometió el delito, en el contemporáneo se moviliza toda una lógica diferente que consiste en buscar antecedentes en la propia biografía del inculcado para «mostrar cómo el individuo se parecía ya a su crimen antes de haberlo cometido».⁹⁸⁷ El sujeto, desde esta perspectiva, pertenece de por sí al crimen y el proceso médico-judicial tiene por objetivo reconstruir aquellos indicadores por debajo de lo patológico y lo ilegal en los que poder encontrar ese deseo desviado que lo anima. Toda la serie de pesquisas alrededor de la infancia de Pierre Rivière permite ilustrar esta preocupación por detalles que antes pasaban desapercibidos. Así, la violencia sobre los animales, la tendencia a soledad, el exceso de imaginación y el resto de comportamientos anómalos que mostró desde niño se presentan ante los psiquiatras de la época como rasgos que definen una biografía completamente atravesada por la locura y cuyo resultado final sería el crimen cometido contra su madre y sus dos hermanos.⁹⁸⁸ Como vemos, tal investigación no es ni exclusivamente judicial ni exclusivamente médico-psiquiátrica y tiene como objetivo

⁹⁸⁴ El Código Penal de 1810 se puede consultar en: https://ledroitcriminel.fr/la_legislation_criminelle/anciens_textes/code_penal_de_1810.htm

⁹⁸⁵ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 647 [1974].

⁹⁸⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 29 [1975].

⁹⁸⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 30 [1975].

⁹⁸⁸ Así lo atestiguan las conclusiones del dictamen firmado por algunos de los nombres más relevantes de la medicina mental de la época —entre ellos el propio Esquirol— en el que declaran unánimemente: «1.º Que desde la edad de cuatro años, Pierre Rivière no cesó de dar signos de alienación mental; 2.º Que su alienación mental ha persistido, aunque con menos intensidad, después de los homicidios que cometió; 3.º Que estos homicidios son únicamente debidos al delirio». Foucault. *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano...* Ed. cit., p. 194 [1973].

el cercamiento de «esa serie absolutamente ambigua de lo infrapatológico y lo paralegal, o lo parapatológico y lo infralegal, que es esa especie de reconstrucción anticipatoria del crimen mismo en una escena reducida».⁹⁸⁹

Por último, como corolario de los desdoblamientos mencionados —del delito en criminalidad y de su autor en delincuente—, las pruebas periciales psiquiátricas van a desplazar el poder de juzgar del juez al médico. Las pruebas periciales presentadas en el ya mencionado «caso Bruay» de 1972⁹⁹⁰ permiten a Foucault mostrar cómo el psiquiatra suplanta al juez y se convierte en quien realmente juzga lo ocurrido a través de un análisis no de los acontecimientos, sino de los sujetos mismos transformados ya en objetos en el interior de «una tecnología y un saber de reparación, readaptación, reinserción, corrección».⁹⁹¹ En consecuencia, concluye nuestro autor, «el bajo oficio de castigar se convierte así en el hermoso oficio de curar».⁹⁹²

Esta genealogía del peritaje psiquiátrico nos conduce a un segundo momento, alrededor de 1832, en el que la introducción de medidas atenuantes vinculará de un modo aún más estrecho los dominios médico y judicial. Con ello, la locura se inserta en el interior del sistema penal no como eximente de la responsabilidad sino como su modulador; apareciendo como una instancia intermedia que determina y organiza las penas. Esta doble calificación médico-judicial hace surgir en la segunda mitad del siglo XIX el campo de la perversidad que cumplirá la función ya mencionada de establecer un *continuum* entre las instituciones médicas y punitivas alrededor de la defensa de la sociedad, es decir, de su protección respecto del «individuo peligroso». Este, que no es exactamente el enfermo ni el criminal, constituye la piedra angular de ese edificio institucional polimorfo que vincula el polo expiatorio —judicial— y el terapéutico.

De este modo, tal peritaje —encuadrado en la lógica de la moralización parento-infantil— no va a responder si quiera a los ya problemáticos criterios epistemológicos de la psiquiatría —«do que dice un perito psiquiátrico está mil veces por debajo del nivel epistemológico de la psiquiatría»—,⁹⁹³ sino al discurso ubuesco del terror social: «un discurso infantil, cuya organización epistemológica, íntegramente gobernada por el miedo y la moralización, no puede ser sino irrisoria, aun con respecto a la locura».⁹⁹⁴ Si, como hemos analizado,⁹⁹⁵ el estatus epistémico y científico de la psiquiatría era ya cuestionable, el peritaje psiquiátrico llega a ser considerado como una especie de «involución en el plano de la normatividad científica y racional de los discursos»,⁹⁹⁶ de modo que Foucault concluye que «sería injusto calibrar el saber médico y hasta el saber psiquiátrico con la vara de esta

⁹⁸⁹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 31 [1975].

⁹⁹⁰ *supra* epígrafe 1.4.

⁹⁹¹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 32 [1975].

⁹⁹² Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 34 [1975].

⁹⁹³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., pp. 42-43 [1975].

⁹⁹⁴ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 41 [1975].

⁹⁹⁵ *supra* epígrafe 5.4.

⁹⁹⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 34 [1975].

práctica». ⁹⁹⁷ La crítica foucaultiana presentará, consecuentemente, el modelo punitivo contemporáneo como el resultado del encuentro de «un código arcaico y un saber injustificado». ⁹⁹⁸

Como vemos, lo que el de Poitiers descubre en los peritajes desde el siglo XIX hasta sus días no es una instancia psiquiátrica ni judicial, sino de otro tipo. Esta no remite ni al par culpable/inocente ni al enfermo/sano, sino a la compleja categoría de los anormales: «Ese campo no de oposición sino de gradación de lo normal a lo anormal». ⁹⁹⁹

La genealogía de ese nuevo poder de juzgar conduce a Foucault a desplegar un análisis de la normalización de la sexualidad desde el siglo XVII. Para desmarcarse de los acercamientos habituales en este terreno —y en especial del freudomarxismo—, nuestro autor aclara desde el comienzo su rechazo a la noción de «represión sexual». Así, en una crítica que también se dirige explícitamente contra ciertos planteamientos propios, ¹⁰⁰⁰ Foucault señalará que «esos análisis implican la referencia a un poder cuya gran función sería la represión, cuyo nivel de eficacia sería esencialmente superestructural [...] y cuyos mecanismos, por último, estarían esencialmente ligados al desconocimiento, al engeñecimiento». ¹⁰⁰¹ Nos encontramos, por tanto, con un movimiento ya conocido que permite a Foucault distanciarse simultáneamente de la división estructura-superestructura —y, con ello, de cualquier forma de determinación o sobredeterminación—, de la idea de una ideología que funcionaría como falsa conciencia y a la que se opondría una verdad primigenia —en este caso, un deseo— y de la imagen de un poder esencialmente represivo.

Frente a esta caracterización negativa, nuestro autor recuperará el análisis de las tecnologías de poder alrededor de los conocidos modelos de la lepra y la peste. Así, con el sueño de la sociedad disciplinaria que trasluce la ciudad apestada «pasamos de una tecnología de poder que expulsa, excluye, prohíbe, margina y reprime, a un poder que es por fin un poder positivo, un poder que fabrica, que observa, un poder que sabe y se multiplica a partir de sus propios efectos». ¹⁰⁰²

Desde esta perspectiva, se entiende que la época clásica forjó no solo las nuevas tecnologías industriales, sino también lo que Foucault va a caracterizar ya en 1975 como un «arte de gobernar» ¹⁰⁰³ —expresión fundamental en su obra posterior— que implica una innovación en el nivel de la teoría jurídico-política, del aparato institucional y de las técnicas de poder. Sin embargo, a diferencia de sus trabajos anteriores —especialmente de *Vigilar y castigar*— el objetivo del curso de 1974-1975 no consistirá tanto en analizar la mecánica de

⁹⁹⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 46 [1975].

⁹⁹⁸ Foucault. «La angustia de juzgar. Debate sobre la pena de muerte». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, p. 123 [1977].

⁹⁹⁹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 47 [1975].

¹⁰⁰⁰ En este sentido, los editores del curso apuntan a una autocritica del curso *La sociedad punitiva* y especialmente de las conclusiones presentadas en la clase del 3 de enero de 1973. cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 48 [nota 10] [1975].

¹⁰⁰¹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 48 [1975].

¹⁰⁰² Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 53 [1975].

¹⁰⁰³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 53 [1975].

este poder disciplinario, sino sus efectos normalizadores, de modo que el punto de partida lo constituirán los conceptos de norma y normalización que nuestro autor toma, como es sabido, de Georges Canguilhem. El propio Foucault aclara que Canguilhem inspira por un lado el reconocimiento del proceso de normalización generalizado que atraviesa el siglo XVIII y por otro la misma idea de que la norma «no se define en absoluto como una ley natural, sino por el papel de exigencia y coerción que es capaz de ejercer con respecto a los ámbitos en que se aplica».¹⁰⁰⁴ Se trata de un concepto, por tanto, «político», que describe un poder que no actúa a través de la exclusión, sino de la intervención normativa.

Esta geografía política permite a Foucault seguir avanzando en una analítica del poder cuyos rasgos esenciales ya han sido definidos en los cursos que ha dictado desde 1970. En este sentido hay que reseñar, además, el modo en que nuestro autor continúa incluyendo la preocupación acerca de las relaciones de producción en el seno mismo del análisis del poder. Así, aunque por los objetos de su estudio —la anomalía, el poder psiquiátrico, la práctica jurídica— esta cuestión no ocupe el centro del curso, en *Los anormales* el poder disciplinario se sigue concibiendo como una tecnología directamente vinculada con las formas capitalistas de desposesión:

La idea de que el poder —en lugar de permitir la circulación, los relevos, las combinaciones múltiples de elementos— tiene esencialmente como función prohibir, impedir, aislar, me parece una concepción que se refiere a un modelo también históricamente superado, que es el modelo de la sociedad de castas. Al hacer del poder un mecanismo cuya función no es producir, sino extraer, imponer transferencias obligatorias de riqueza y privar, por consiguiente, de los frutos del trabajo; en síntesis, al tener la idea de que tiene por función esencial bloquear el proceso de producción y hacer que, en una prórroga absolutamente idéntica de las relaciones de poder, se beneficie con ello una clase social determinada, me parece que no se hace referencia en absoluto a su funcionamiento real en la hora actual, sino al funcionamiento del poder tal como se lo puede suponer o reconstruir en la sociedad feudal.¹⁰⁰⁵

Consecuentemente, como ha venido señalando en trabajos anteriores, el poder en la sociedad capitalista no funciona reprimiendo, sino incitando, produciendo. Además, y aquí la coincidencia con *La sociedad punitiva* es manifiesta,¹⁰⁰⁶ se trata de una tecnología que no se apropia desde el exterior de los frutos de la producción, sino que la inviste: «el siglo XVIII inventó unos mecanismos de poder que pueden tramarse directamente sobre los procesos de producción, acompañarlos a lo largo de todo su desarrollo y concretarse como una especie de control y aumento permanente de esa producción».¹⁰⁰⁷

¹⁰⁰⁴ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 54 [1975].

¹⁰⁰⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 56 [1975].

¹⁰⁰⁶ Foucault, en la clase del 29 de enero de 1975 después de presentar de nuevo el esquema general de la aparición de las disciplinas como relevo del poder soberano y su imbricación con las formas de producción capitalista, dirá: «Como ven, no hago más que resumir esquemáticamente lo que les expliqué, hace dos años, con respecto a estas disciplinas». Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 85 [1975].

¹⁰⁰⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 85 [1975].

8.2. El monstruo humano

Sin embargo, a pesar de estas coincidencias y aunque se sitúe en el mismo período histórico de los dos cursos anteriores tratando, en buena medida, de complementar sus análisis sobre el poder disciplinario, Foucault traza una genealogía diferente en 1974-1975. Se trata de la historia de «ese pequeño pueblo de los anormales»¹⁰⁰⁸ que aparece cuando la psiquiatría, a final del siglo XIX, deja de considerar la anomalía como síntoma de una enfermedad y comienza a verla como un marcador que delata un estado general y permanente del individuo. Es el momento en el que aparecen en escena el desviado, el cleptómano, el incendiario o el exhibicionista; personajes no aquejados por un malestar psíquico, sino por una anormalidad constitutiva.

Así, este curso reconstruye la genealogía del acoplamiento de tres figuras que proceden de ámbitos diferentes —el monstruo humano, el indisciplinado y el onanista— en ese personaje que es el anormal y que va a quedar directamente vinculado con los aparatos disciplinarios desde el siglo XIX.

8.2.1. El monstruo humano como anomalía médico-jurídica

Desde la Edad Media, la monstruosidad, entendida como una encarnación del error absoluto, había estado asociada a la mezcla y esencialmente a la mezcla de reinos —humano y animal—. La mera existencia del monstruo se concibe como una transgresión; una irregularidad tan extrema que bloquea el correcto funcionamiento del derecho.

El primer caso de encuentro médico-judicial con la anormalidad que analiza Foucault remite a la cuestión del hermafroditismo, una preocupación crecientemente importante en la Época Clásica. En tal contexto se presenta una comparación de dos procesos judiciales por hermafroditismo de los siglos XVII y XVIII, que va a permitir a Foucault avanzar una de las conclusiones del análisis de la sexualidad desplegado en *La voluntad de saber*: la tensión que se introduce en esta época en el sexo al someterlo a un doble abordaje que lo oculta —en el lenguaje literario, por ejemplo— y a la vez lo expone a un análisis permanente —en el seno del discurso médico—. ¹⁰⁰⁹ Así, en el caso de Marin Lemarcis —nombre que se había dado y que tuvo finalmente que cambiar por el de Marie Lemarcis— de 1601, el debate médico se centra en dilucidar si es una mujer que se hace pasar por hombre o si, por el contrario, se puede hallar en su persona algún «signo de virilidad». Al haber encontrado uno de los médicos restos de tales signos, la pena de muerte que se le había impuesto en un primer momento será conmutada por la obligación de vestir como mujer y la prohibición de vivir con otra persona sea del sexo que sea. ¹⁰¹⁰ Este caso ilustra el modo en que un rudimentario discurso acerca de la sexualidad se va abriendo paso en una época en la que, como señala Foucault, la población comienza a aparecer como categoría política asociada a la fuerza de la nación —cuestión crucial, como veremos, en el desarrollo del concepto de «biopolítica»—.

¹⁰⁰⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 283 [1975].

¹⁰⁰⁹ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 73 [1975].

¹⁰¹⁰ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 71 [1975].

En contraste con este, el proceso contra Anne Grandjean refleja un desplazamiento evidente en el modo en que se concibe lo monstruoso: mientras en 1601 el hermafrodita era un monstruo porque en él se daba una mezcla de sexos, en 1765 es simplemente una rareza, una imperfección. Por ello la condena de Anne Grandjean va a consistir en usar ropa femenina y no volver a mantener relaciones con ninguna mujer, es decir, será obligada a asumir el rol del sexo dominante según los médicos. La monstruosidad aparece entonces como una desviación que va a remitir no ya a una imperfección natural, sino moral.

Esta introducción de la figura del monstruo moral indica una profunda transformación de las relaciones entre la anomalía y el delito. Así, mientras hasta el siglo XVIII se entendía que la monstruosidad, en tanto que aparecía como una realidad *contra natura*, «llevaba en sí misma un indicio de criminalidad»,¹⁰¹¹ a partir del XIX la búsqueda se va a invertir despertando en la criminalidad una sospecha de monstruosidad. De este modo, como señala Brad Elliott Stone, «los monstruos ya no son criminales porque violen la ley natural, sino que los criminales son monstruos porque violan las normas de la sociedad».¹⁰¹²

En el corazón de esa transformación Foucault identifica una nueva economía de los mecanismos de poder. Se trata de la ya conocida distinción entre el poder salvaje, ritual y discontinuo de la soberanía, y el poder calculado, mudo e implacable de las disciplinas. En consecuencia, la nueva economía punitiva planteará que debe castigarse «exactamente lo necesario para que el crimen no vuelva a cometerse, y nada más».¹⁰¹³ La piedra de toque de esta nueva lógica será la noción de «interés» o razón del crimen, que no se entiende como el motivo o la intención del criminal sino como «la racionalidad inmanente a su conducta criminal».¹⁰¹⁴ Así, el crimen conectará con la naturaleza y será esta la que haya que investigar para descubrir su verdad.

Tal contexto hace posible la emergencia del criminal como un personaje que atenta contra la naturaleza, y con ello la de un nuevo campo de saber dirigido a analizar la patología de la conducta criminal. La figura en la que tomará cuerpo tal personaje será, en primer lugar, la del *monstruo político* que surgirá en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII. De este modo, a través de toda una reorganización de la economía moral y política, comienza a identificarse el crimen con el abuso de poder y la ruptura del pacto social. El déspota aparece entonces como el salvaje, el fuera de la ley, aquel cuya naturaleza misma consiste en imponer su voluntad y resulta, por ello mismo, el enemigo absoluto. En un primer momento, los contornos de la monstruosidad no dibujan en la reconstrucción foucaultiana la imagen del violador, el ladrón o el asesino, sino la del rey: «Todos los monstruos humanos son descendientes de Luis XVI».¹⁰¹⁵ El eco de las posiciones del de Poitiers sobre la justicia

¹⁰¹¹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 79 [1975].

¹⁰¹² Stone. «Defending Society From the Abnormal: The Archaeology of Bio-Power». *Foucault Studies*, nº 1, 2004, p. 82.

¹⁰¹³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 85 [1975].

¹⁰¹⁴ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 86 [1975].

¹⁰¹⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 92 [1975].

popular en el debate con militantes maoístas celebrado unos años antes¹⁰¹⁶ resuena en la descripción de la figura del rey como monstruo moral y el indulgente juicio sobre las masacres de septiembre de 1792 de las que se dice que «eran una especie de reivindicación popular de una justicia más violenta, más expeditiva, más directa y más justa que la justicia institucional».¹⁰¹⁷ Nos encontramos, así, en 1975 con un Foucault muy próximo a los tópicos izquierdistas a los que se asoció a principios de la década.

Junto a esta figura del monstruo real —y en buena medida con la intención de anular su efecto político— irá surgiendo en la misma época su reverso: el monstruo popular, aquel que rompe el pacto social por abajo. Queda, así, trazada una primera genealogía de esa psiquiatría que en el siglo XIX se esforzará en escudriñar cualquier indicio físico que delate la monstruosidad de anarquistas, socialistas, bandoleros, vagabundos y revolucionarios.

8.2.2. Surgimiento de la anormalidad y la nueva psiquiatría

Foucault se propone reconstruir la aparición de la psiquiatría criminal en el siglo XIX a partir del análisis de determinados casos que evidencian el desplazamiento de la figura del monstruo a la del anormal. Entre ellos el que marca la diferencia, según nuestro autor, es el de Henriette Cornier,¹⁰¹⁸ un crimen en el que la ausencia de interés provoca que ni el derecho ni el sistema penal puedan ofrecer una respuesta adecuada.

Este caso evidencia el reto al que se enfrenta la justicia penal de la época: si no encuentra un interés que anular, si no hay racionalidad subyacente al crimen, la pena pierde todo su sentido. Con ello la lógica punitiva se desplaza hacia un saber que ya no tiene que distinguir únicamente, como hacía el artículo 64 del código napoleónico, entre razón y demencia, sino que tiene que calibrar la racionalidad misma del acto. El proceso de Henriette Cornier es importante, en este sentido, porque enfrenta al incipiente saber psiquiátrico a su límite al exigirle dar cuenta de una acción que no responde a ningún interés —y no puede, por tanto, evaluarse como racional— pero que es realizada por un sujeto que tampoco puede definirse como demente.

¹⁰¹⁶ cf. Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit.

¹⁰¹⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 97 [1975].

¹⁰¹⁸ Henriette Cornier fue una joven trabajadora doméstica que desempeñaba su labor para varias familias parisinas en la primera mitad del siglo XIX. El cuatro de noviembre de 1825, la señora Fourier, dueña de una casa en la que esta trabajaba le pidió que saliera a comprar queso a una tienda cercana. La joven convenció a la dueña de la tienda para que le dejara cuidar a su hija de diecinueve meses y cuando subió con ella a su habitación la asesinó y decapitó. Poco después, la madre fue a recoger a su hija, pero Henriette Cornier, sin abrir la puerta, le dijo que la niña ha muerto y acto seguido arrojó su cabeza por la ventana. La joven en ningún momento negó la evidencia del delito y cuando finalmente llegó la policía, solo pudo decir que quería matarla [*j'ai voulu le tuer!*]. cf. Prichard. «Soundness and unsoundness of mind». En: Forbes, Tweedie y Conolly (eds.). *The Cyclopædia of Practical Medicine. Vol. III: Influenza-Rape*. Philadelphia: Lea and Blanchard, 1845, pp. 327-328. El caso de Henriette Cornier —como también los de Pierre Rivière, Lèger o Papavoine, entre otros— reaparecerá a menudo en la obra de Foucault cuando analice las conexiones entre la locura, los saberes médico y jurídico y la criminalidad. cf. Foucault. *Historia de la locura en la época clásica II*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 286 y 397 [nota 21] [1961]; *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014, pp. 230 y ss. [1981]; «La evolución del concepto de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal del siglo XIX». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 721 y ss. [1977].

En respuesta a estos problemas, la psiquiatría se ve de algún modo obligada a plantear una doble codificación a través de la cual la locura se va a entender simultáneamente como enfermedad y peligro. Foucault profundiza, así, en una intuición ya presente en *El poder psiquiátrico* pero sobre la que asegura que no había insistido suficientemente: la psiquiatría funciona a lo largo del siglo XIX más como parte del campo de la higiene pública y la protección de la sociedad, que como una rama de la medicina.¹⁰¹⁹ Esta doble codificación permite tender puentes entre las dos realidades que el caso de Henriette Cornier parecía haber separado: la locura y el crimen. La psiquiatría, concluye Foucault, se enfrenta con ello a la prueba de entronización definitiva de su poder y su saber: «Si puedo analizar un crimen sin razón, seré reina».¹⁰²⁰

En un primer momento, los peritajes psiquiátricos ordenados por el tribunal que juzga a Cornier —en los que participan Esquirol, Adelon y Léveillé— no consiguen encontrar en ella signos de locura. Sin embargo, las diferentes intervenciones posteriores van desplazando el objeto de análisis del crimen hacia la acusada, haciendo que la propia vida «libertina» de la joven —que había entregado a sus dos hijos y abandonado a su marido— se convirtiera en un signo del delito, de modo que «si bien es cierto que no hay razón para su acto, al menos ella está íntegramente dentro de él, o bien su acto ya está presente, en estado difuso, en toda su existencia».¹⁰²¹

Por su parte, la defensa de Cornier introducirá un problema que resultará central en el devenir de la psiquiatría en el siglo XIX. Se trata de la cuestión del impulso; la existencia de una fuerza irrefrenable que somete cualquier voluntad. Esta, que quedará finalmente fijada en el concepto de *instinto*, permite reintroducir en el ámbito de la psiquiatría todas las irregularidades que escapaban a la locura y constituye la piedra de toque del paso del monstruo al anormal, convirtiéndose en un engranaje central de la nueva configuración médico-jurídica. Nos encontramos, con ello, ante la locura sin error, ante la pequeña desviación cotidiana, que permite, además, situar la psiquiatría del siglo XIX en el campo de la biología ya que el instinto entronca con los debates acerca de la «animalidad» del comportamiento humano. De este modo, el poder psiquiátrico asilar centrado en la enfermedad da paso, hasta el presente, a un poder extraasilar que trata de capturar no la locura sino la anormalidad.

Foucault plantea que este desplazamiento está directamente relacionado con la ya mencionada ley de 1838 conocida como «Loi Esquirol sur les aliénés». En tal contexto, la pregunta que se comienza a plantear al psiquiatra ya no es si en el individuo que va a ser juzgado aparece la locura —lo que conllevaría, como sabemos, la ausencia de responsabilidad penal— sino si es un peligro para el orden público y la seguridad. De este modo, lo fundamental ya no será qué piensa el enfermo, cuál es su estado de conciencia, sino qué puede hacer —incluso involuntariamente—. En el contexto de esta defensa de la sociedad,

¹⁰¹⁹ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 111 [1975].

¹⁰²⁰ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 115 [1975].

¹⁰²¹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 117 [1975].

la función del psiquiatra estará cada vez más relacionada con la del juez y menos con la medicina. Así, como señala expresamente en una mesa redonda sobre la cuestión celebrada en 1974, «cuanto mayor sea el rol de la psiquiatría criminal como modulador de la pena, los conceptos utilizados por estos psiquiatras serán menos médicos».¹⁰²²

En segundo lugar, la ley de 1838 es importante también porque implica una reorganización de la «demanda familiar» y con ella de la lógica del poder que la anima. A partir de entonces la propia familia va a poder solicitar la reclusión voluntaria del enfermo quedando directamente vinculada a los aparatos médico y punitivo. Así, al introducirse la psiquiatría en el ámbito familiar, extiende su sospecha sobre las relaciones que se desarrollan en su seno. En consecuencia, comienzan a considerarse como patológicas algunas conductas que formaban parte simplemente del paisaje familiar habitual como «no amar a la madre, lastimar al hermano menor, golpear al hermano mayor».¹⁰²³ Con ello la psiquiatría comienza a atender a toda una serie de peligros, amenazas y desórdenes que pertenecen al ámbito del comportamiento y no del delirio; un conjunto de conductas que antes, en cualquier caso, podía ser objeto de castigo y ahora va a ser medicalizado. Esta expansión de la mirada médica hacia el comportamiento hace posible la psiquiatrización de las instancias disciplinarias cuyo poder se ve redoblado y su acción patologizada.¹⁰²⁴

Por último, si estas transformaciones remiten más bien al desarrollo de determinadas dinámicas que ya estaban en marcha desde hacía siglos, junto a ellas aparece, en la segunda mitad del siglo XIX, una nueva demanda política sobre la psiquiatría. Así, entre la revolución de 1848 y la Comuna de París —1871—, la psiquiatría comienza a ser requerida como discriminante político, como instrumento para distinguir las buenas y malas formas políticas; función que encontrará su máxima expresión en el trabajo del médico y criminólogo italiano Cesare Lombroso, cuyo objetivo habría consistido en tratar de establecer un principio de distinción que le permitiera mostrar que anarquistas y socialistas «pertenecen a una clase biológica, anatómica, psicológica y psiquiátricamente desviada».¹⁰²⁵

De este modo, Foucault dibuja una triple línea genealógica que conecta la psiquiatría desde la mitad del siglo XIX con los peritajes contemporáneos que había presentado al inicio del curso:

Entre 1840 y 1870-1875, asistimos a la constitución de tres nuevos referentes para la psiquiatría: un referente administrativo, que hace aparecer la locura no contra un fondo de verdad común, sino de un orden apremiante; un referente familiar, que la recorta contra un fondo de sentimientos, afectos y relaciones obligatorias; un referente político, que la aísla contra un fondo de estabilidad e inmovilidad social.¹⁰²⁶

Estos tres nuevos requerimientos a la psiquiatría generan además importantes desplazamientos en su seno entre los que se cuenta el paulatino abandono de la noción de

¹⁰²² Foucault. «Table ronde sur l'expertise psychiatrique». Ed. cit., p. 699 [1974].

¹⁰²³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 139 [1975].

¹⁰²⁴ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 139 [1975].

¹⁰²⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 143 [1975].

¹⁰²⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 145 [1975].

«locura parcial» aún presente en los alienistas hasta mediados del siglo XIX. En su lugar se entiende que el trastorno solo puede aparecer en un individuo que está globalmente loco, de modo que no hay síntoma sin locura completa. Esta reunificación de la locura que remite a un nuevo juego entre lo voluntario y lo involuntario va a hacer emerger toda una sintomatología que ya no atiende al delirio sino a la conducta. La patología, entonces, se identifica con la desviación respecto de las regularidades administrativas, familiares y políticas.

Con esta somatización y fragmentación de los síntomas que marca el fin del alienismo y la aparición de lo que Foucault denomina «segunda psiquiatría»,¹⁰²⁷ esta alcanzará espacios que antes habían sido reservados al control moral, disciplinario o judicial quedando doblemente fijada respecto a la norma: por un lado a la norma como principio de conformidad y regla informal de conducta y por otro, gracias a su anclaje orgánico, a la norma como regularidad somática opuesta a lo mórbido y lo patológico. La psiquiatría, concluye Foucault, será desde entonces «la ciencia y la técnica de los anormales, de los individuos anormales y las conductas anormales».¹⁰²⁸ En conclusión, si el monstruo había llevado al límite a la psiquiatría, esta deberá enfrentarse en la segunda mitad del siglo XIX no ya al mundo de los ogros, sino a «la pequeña muchedumbre de Pulgarcitos anormales».¹⁰²⁹

8.3. El onanista

8.3.1. Genealogía de la confesión y el poder pastoral

Foucault detecta que este nuevo universo fragmentado de síntomas que circunscribe el campo de la anormalidad se encuentra desde el principio atravesado por el problema de la sexualidad. Como ya se ha mencionado, este análisis invierte la hipótesis tradicional planteando que la operación que se ciñe sobre el sexo no responde a la lógica censora del silencio, sino a la exigencia de un discurso permanente: «En Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar».¹⁰³⁰ Ampliando su trabajo previo sobre el papel de la confesión en el sistema jurídico y anticipando las investigaciones que posteriormente lo llevarán a centrarse en la cuestión del sujeto y la ética, el de Poitiers va a situar estas técnicas en el centro de la genealogía de la psiquiatría moderna. De este modo, el vínculo entre religión y psiquiatría tejido alrededor de la sexualidad no remite al campo de las prohibiciones, sino al de las técnicas de poder. Desde esta perspectiva, Foucault tratará de analizar cómo la psiquiatría se apropia de los instrumentos de «un tipo de poder que controlaba a los individuos a través de la sexualidad» puesto en marcha por el cristianismo.¹⁰³¹

¹⁰²⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 147 [1975].

¹⁰²⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 151 [1975].

¹⁰²⁹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 152 [1975].

¹⁰³⁰ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 155 [1975].

¹⁰³¹ Foucault. «Sexualidad y poder». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 810 [1978].

Esta genealogía de la confesión lleva a Foucault a analizar los rituales de penitencia que el cristianismo primitivo había tomado del ordenamiento judicial de la época. Aunque en un primer momento aquella no cumpla en el seno de estos rituales una función central, a partir del siglo VI con la aparición de la penitencia «tarifada»¹⁰³² y desde el siglo IX con su extensión a los laicos, la confesión irá ocupando un lugar preponderante en el mundo cristiano. Posteriormente, alrededor del siglo XIII la confesión se reinserta en el campo del poder eclesiástico quedando recubierta por toda una nueva tecnología según la cual esta debe ser regular, continua y exhaustiva y requiere la intervención de un sacerdote que acompañe y reconstruya la historia de los pecados que le son revelados por el confeso a lo largo de su vida.

Tres siglos después, al calor de la reforma y la contrarreforma, se desarrolla un proceso de «cristianización profunda» que ciñe aún más sobre los individuos ese poder religioso expandiendo el dispositivo de la confesión.¹⁰³³ Así, simultáneamente aumenta el poder del confesor y la exigencia de revelar todos los detalles de su existencia por parte del confeso. Momento también de un inmenso desarrollo de la pastoral —la técnica sacerdotal de gobierno de las almas—, que coincide con la preocupación de los incipientes Estados modernos por el control del cuerpo. De este modo, el sacerdote, investido de tales poderes y responsable del alma de sus fieles, cumplirá simultáneamente las funciones de juez, médico y guía. Situándose en el centro de una «operación general de examen», el objetivo de la confesión no se cifrará ya tanto en la penitencia como en la corrección del penitente.¹⁰³⁴

Tales transformaciones, marcadas en buena medida por el Concilio de Trento (1545-1563), recibirán un nuevo impulso a partir de la pastoral borromea, con el desarrollo de una nueva práctica que no remite tanto a la confesión como a la dirección de conciencia. Así, aquella penitencia tarifada de la Edad Media —discontinua y no litúrgica— va siendo relevada por un dispositivo cuyas relaciones, espacios y artefactos tienden por un lado a establecer una gestión continua de las almas, las conductas y los cuerpos, por otro a reinscribir las formas jurídicas de la ley y la pena en el campo de la corrección, y por último a instituir «un inmenso recorrido discursivo que es el recorrido continuo de la vida ante un testigo, el confesor o el director, que debe ser a la vez su juez y su médico y define en todo caso los castigos y las recetas».¹⁰³⁵ Tal dispositivo —y esta es una de las tesis centrales del curso— constituye el fondo sobre el que se desarrollarán las técnicas de examen y medicalización que acompañan la emergencia del moderno poder disciplinario.

¹⁰³² Francisco Vázquez ha hecho notar un elemento interesante respecto a esta cuestión: la proximidad de la penitencia tarifada y el derecho germánico, en tanto esta sigue concibiendo el castigo como vindicta y satisfacción de la ofensa. En contraste con tal forma de entender la confesión, posteriormente se priorizará el momento de la enunciación, que implica un reconocimiento de los propios pecados y un propósito de enmienda. Con ello, la confesión aparece como un antecedente de las técnicas de examen de conciencia. cf. Vázquez García. «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». En: López y Muñoz (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 207.

¹⁰³³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 163 [1975].

¹⁰³⁴ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 167 [1975].

¹⁰³⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 172 [1975].

Foucault señala que a partir del siglo XVI la sexualidad va a funcionar de un modo novedoso en el interior de este mecanismo de la confesión y la dirección de conciencia. Así, mientras anteriormente los pecados contra este sexto mandamiento remitían a la cuestión del vínculo, es decir, al dominio jurídico de la unión legítima, ahora va a ser el cuerpo del penitente —sus deseos, pensamientos, placeres...— lo que se sitúa en el centro mismo del dispositivo de la confesión.¹⁰³⁶ De este modo, como ha señalado María de las Nieves Agesta, «la lujuria que, hasta el siglo XV, ocupa el último lugar en el listado oficial de los pecados, adquiere entonces una relevancia inusitada en los comienzos de la modernidad».¹⁰³⁷

Así se constituye toda una «cartografía pecaminosa del cuerpo»¹⁰³⁸ que permite analizar los más ínfimos detalles de ese continente sobre el que se inscribirá el pecado de la carne. Con ello, el centro de interés se desplaza de la relación con los demás a la relación con el propio cuerpo.

Esta nueva dinámica invierte la lógica de la carne y la falta: ya no se trata de situar el origen de todos los pecados en el cuerpo, sino de postular que todo pecado es, en alguna medida, carnal. El discurso de la confesión, volcado sobre el cuerpo del penitente, comenzará entonces con la masturbación, dejando una huella indeleble en la organización de las incipientes instituciones escolares. De este modo, la figura del adolescente masturbador va a convertirse, especialmente en ese contexto escolar, en una amenaza permanente.

Esta genealogía permite a Foucault identificar dos vectores de las nuevas formas de poder que se desarrollan en los siglos XVI y XVII. Así, por un lado, aparecen las instituciones protodisciplinarias como el ejército, los colegios, los cuarteles o los talleres cuyo objetivo esencial se cifra en la domesticación del cuerpo útil. Nos encontramos, con ello, ante una genealogía coincidente con la desarrollada en *La sociedad punitiva* y *Vigilar y castigar* que apunta a la necesidad de convertir, a través de un proceso de domesticación —en sentido nietzscheano—, la vida humana en la fuerza productiva que el capitalismo industrial comienza a requerir. Sin embargo, y aquí estriba la originalidad de la nueva perspectiva, junto a esta «anatomía política del cuerpo» encontramos una «fisiología moral de la carne» de ascendencia pastoral que no apunta a la utilidad sino al gobierno del deseo.¹⁰³⁹

8.3.2. Posesión y anormalidad

Como es habitual en los análisis foucaultianos, la genealogía evidencia la relación circular del poder con una determinada organización del saber. Partiendo de este modelo bifaz, el de Poitiers señala que el desarrollo de esa fisiología moral de la carne se halla ligado a la extensión de un nuevo procedimiento de examen. Este, anclado como hemos visto en las prácticas de la confesión, constituye un intento de atrapar la totalidad de la existencia en un dispositivo

¹⁰³⁶ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 174 [1975].

¹⁰³⁷ Agesta. «Las resistencias de la carne. Brujas, místicas y poseídas en la nueva pastoral cristiana». *Revista de Clases. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, mayo de 2012, p. 8.

¹⁰³⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 175 [1975].

¹⁰³⁹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 181 [1975].

de saber regido por una estricta relación de poder. El discurso de la carne estará vinculado desde entonces a ese complejo juego entre la palabra y el silencio que exige decirlo todo pero bajo una estricta organización ritual.

Esta nueva lógica del discurso y la vigilancia permanentes contribuye al desarrollo de ese proceso de «cristianización en profundidad» puesto en marcha desde finales del siglo XV y conformado, por un lado, por el misticismo refinado de las clases altas y, por otro, por la posesión; un fenómeno que Foucault identificará como su contrapartida «por abajo». Esta se define por su contraste con la brujería, a la que de algún modo también releva en esta historia de la extensión del cristianismo. La principal diferencia entre ambas se cifra en que mientras que la brujería permite la cristianización —desde fuera— de ciertas formas culturales que de algún modo habían resistido el empuje de la iglesia en la Edad Media,¹⁰⁴⁰ la posesión constituye un movimiento interior a la propia institución religiosa.

Además, alrededor de la posesión aparece toda una anatomía del mal que se desarrolla sobre el trasfondo no de un contrato, como el suscrito tácita o explícitamente entre la bruja y el diablo, sino de una batalla. En ella se despliega un «teatro fisiológico teleológico que constituye el cuerpo de la poseída» y cuya marca fundamental va a ser la convulsión; preocupación central tanto para la religión como para la psiquiatría y la medicina desde entonces.¹⁰⁴¹

Sin embargo, la posesión es una práctica que genera no pocos problemas. Así, más allá de la cuestión de la simulación, las convulsiones funcionan de algún modo como la histeria lo hará con Charcot en el siglo XIX. Su extensión obliga a la Iglesia a cuestionar los métodos de control del cuerpo para tratar de encontrar el modo de gobernar la carne sin caer en su trampa, es decir, evitando esa «invasión insidiosa del cuerpo del director en la carne de la monja».¹⁰⁴² En esta lucha emergen los grandes dispositivos anticonvulsivos.

El primero de ellos es el moderador interno: una regla que va a introducir en la práctica de la dirección de conciencia una nueva forma de confesión. Esta será igualmente exhaustiva, pero deberá responder también a ciertas condiciones de atenuación. Aparece entonces la reja en el confesionario que distancia al confesor del confeso, pero, sobre todo, un principio de moderación discursiva basado en la enunciación contenida que exige «decirlo todo y decir lo menos posible».¹⁰⁴³

El segundo método anticonvulsivo es la expulsión, la transferencia de la convulsión del campo religioso al médico.¹⁰⁴⁴ A pesar de que este desplazamiento pone en riesgo el poder

¹⁰⁴⁰ En este sentido, se entiende que la brujería representa uno de los puntos de apoyo sobre los que se extenderá el poder eclesiástico, en un análisis responde al esquema descrito en *La voluntad de saber*: «[Las relaciones de poder] no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente en el que sujetarse». Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 92 [1976].

¹⁰⁴¹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 194 [1975].

¹⁰⁴² Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 206 [1975].

¹⁰⁴³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 201 [1975].

¹⁰⁴⁴ Cuestión acerca de la cual ya en 1969 Foucault había incidido al señalar que el positivismo médico moderno no nace en contraposición a la superstición religiosa, sino en buena medida conminado por la propia Iglesia a tomar partido en el conflicto entre esta y el poder político. cf. Foucault. «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII». Ed. cit., p. 32 [1969].

eclesiástico sobre los cuerpos, Foucault señala que «se ha vuelto necesario porque la convulsión no deja de ser, en los términos de la dirección de conciencia, aquello mediante lo cual los dirigidos van a sublevarse corporal y carnalmente contra sus directores, al extremo de entramparlos y, en cierta forma, contraposeerlos».¹⁰⁴⁵

La emergencia de la anormalidad como objeto central del moderno dispositivo médico-jurídico no se entiende sin la colonización efectuada por la medicina desde el siglo XVIII del campo de la sexualidad antes reservado al poder religioso. En este contexto, el saber médico va a comenzar a codificar como enfermedades de los nervios o crisis ese dominio de la carne y la convulsión que antes pertenecía a la dirección de conciencia.

Así, la tesis de Foucault es que en el momento en que la psiquiatría, a mitad del siglo XIX, se enfrente a los límites del alienismo —basado, como sabemos, en la concepción de la locura como error— y comience a pensar la enfermedad mental alrededor de la noción de instinto, se reacoplará a la lógica de la carne cristiana. En tal contexto, concluye nuestro autor, «la convulsión será el prototipo mismo de la locura».¹⁰⁴⁶ De este modo, el nuevo marco recurrirá al modelo de la convulsión, codificada ahora como automatismo, instinto o acción involuntaria del sistema nervioso que toma forma alrededor de la histeroepilepsia. Tal patología permitirá a la naciente neuropsiquiatría reinscribir dos campos que aparentemente respondían a lógicas diferentes: el del crimen monstruoso y el de la confesión cristiana.

El tercer anticonvulsivo remite a la relación entre el poder eclesiástico y los sistemas disciplinarios y educativos en los que aquel se apoyó para tratar de expulsar los fenómenos problemáticos relacionados con la posesión y reintroducir en su lugar la dirección de conciencia. Con ello, la pastoral de la carne se acopla a un dispositivo que posibilita una extensión del control corporal que va mucho más allá de la confesión. Precisamente alrededor de esta compleja tecnología religioso-disciplinaria del cuerpo va a aparecer la figura del masturbador, que se convertirá en «el foco mismo de todos esos trastornos carnales ligados a las nuevas direcciones espirituales».¹⁰⁴⁷

8.3.3. La cruzada antimasturbatoria y el nuevo poder médico-familiar

La introducción de esta lógica de la discreción en el seno de la dirección de conciencia implica toda una transformación arquitectónica que afecta directamente al desarrollo de las instituciones disciplinarias. Esta conlleva una reorganización de la visibilidad alrededor de la nueva disposición de los dormitorios, los pupitres, las zonas comunes, las letrinas, etc. que tiene por objetivo «inutilizar todo ese parloteo incandescente que la técnica cristiana postridentina había introducido en los siglos XVI y XVII».¹⁰⁴⁸ Con ello la función discursiva de control se transfiere a las cosas y a los espacios, a su organización, de modo que, aunque el sexo se diga lo menos posible, todo gira a su alrededor.

¹⁰⁴⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 203 [1975].

¹⁰⁴⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 205 [1975].

¹⁰⁴⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 209 [1975].

¹⁰⁴⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 212 [1975].

De este modo, en el siglo XVIII va a aparecer con entidad propia la cuestión de la masturbación que funciona como engarce histórico entre el discurso cristiano de la carne y la psicopatología sexual. Así, contra la lectura psicoanalítica, Foucault plantea que el gran problema de la época —que es también el de la dirección de conciencia— no es el incesto, sino la masturbación, la relación con el propio cuerpo,¹⁰⁴⁹ de modo que el poder político no funciona en este campo como una fuerza exterior que dice al hijo «no tocarás a tus padres», sino como una norma interior al individuo que le ordena no tocarse a sí mismo. Tal discurso tomará en un primer momento una forma no científica sino directamente política, es decir, será concebido como una «campana», una cruzada contra la masturbación entendida como «un mal que corroía las raíces de la humanidad».¹⁰⁵⁰

En su estudio de esta cruzada antimasturbatoria, Foucault reconstruye el análisis de Jos Van Ussel¹⁰⁵¹ que recoge algunos de los planteamientos centrales del freudomarxismo —especialmente de la propuesta de Marcuse—. Nuestro autor va a cuestionar una de sus tesis centrales; a saber: que con el desarrollo del modo de producción capitalista, el cuerpo —hasta entonces concebido como un órgano de placer— es sometido y convertido en un instrumento dirigido exclusivamente a la producción.¹⁰⁵² Sin embargo, incluso aceptando que la campaña contra la masturbación «se inscribe en el proceso de represión del cuerpo del placer y de exaltación del cuerpo que rinde o el cuerpo productivo»,¹⁰⁵³ Foucault se mostrará muy crítico con un análisis que a su juicio no permite comprender por qué la cruzada se centra en la masturbación y no en el sexo en general, por qué se interesa por los niños y no por los adultos que, de hecho, constituyen la práctica totalidad de la fuerza productiva o por qué se desarrolla esencialmente en el medio burgués. Si la hipótesis freudomarxista fuera correcta, concluye nuestro autor, la represión debería dirigirse al control de la sexualidad

¹⁰⁴⁹ cf. Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones». Ed. cit., pp. 591-592 [1975].

¹⁰⁵⁰ Un fragmento de la obra publicada por Christian Gotthilf Salzmann en 1785 *Über die heimlichen sünden der jugend* que recoge el editor del curso da idea de hasta qué punto la masturbación era considerada un peligro en la época: «Alemania despertó de su sueño, la atención de los alemanes se volcó sobre un mal que corroía las raíces de la humanidad. Miles de jóvenes alemanes, que corrían el peligro de terminar su vida marchita en los hospitales, fueron salvados y consagran hoy sus fuerzas salvaguardadas al bien de la humanidad y, sobre codo, de la humanidad alemana. Otros miles de niños pudieron ser protegidos de la serpiente venenosa antes de que ésta los mordiera». *apud* Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 215 [nota 15] [1975].

¹⁰⁵¹ La obra de Van Ussel a la que remite Foucault se publicó en Holanda en 1968 bajo el título *Geschiedenis van het seksuele problem* y fue traducida al castellano en 1974 como *La represión sexual*.

¹⁰⁵² Como ya se ha mencionado, Foucault trata expresamente de invertir los análisis tradicionales, que habían desarrollado una historia de la sexualidad de este tipo: «Primer movimiento: la Antigüedad griega y romana, donde la sexualidad era libre, se expresaba sin dificultades y se desarrollaba efectivamente; existía, en todo caso, un discurso en forma de arte erótico. Después interviene el cristianismo, imponiendo, por primera vez en la historia de Occidente, una gran prohibición sobre la sexualidad, negando el placer y de la misma forma el sexo. Esta negación, esta prohibición condujo a un silencio sobre la sexualidad, fundado, esencialmente, en prohibiciones morales. Pero, a partir del siglo XVI, la burguesía en situación hegemónica de dominación económica y de hegemonía cultural, retomó por su cuenta el ascetismo cristiano, el rechazo cristiano a la sexualidad —para aplicarlo de forma más severa todavía y con medios más rigurosos— prolongándolo hasta el siglo XIX, momento en el que, con Freud, se comienza a destapar el velo». Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., p. 804 [1978].

¹⁰⁵³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 217 [1975].

obrero adulta, algo en las antípodas de las cruzadas antimasturbatorias del siglo XIX.¹⁰⁵⁴ Tal crítica, sin embargo, no implica —como ha apuntado Francisco Vázquez— una renuncia al análisis en términos de clase sino su sofisticación frente a la simplicación freudomarxista.¹⁰⁵⁵

Frente a este acercamiento, se plantea un análisis en términos tácticos que reactiva una dicotomía ya conocida: hipótesis bélica en lugar de hipótesis represiva. Así, Nietzsche permite a Foucault avanzar en un terreno en el que los análisis tanto de Marx como de Freud parecen zozobrar. Desde esta perspectiva, se entiende que la cruzada no implica una moralización del niño, sino más bien su somatización, su patologización: el niño masturbador no será el adulto libertino sino el enfermo. Como consecuencia de ello, desde su periferia primero y desde el interior mismo del saber médico posteriormente, se va construyendo una etiología difusa que permite inscribir la masturbación como la causa imprecisa pero universal de cualquier enfermedad e incluso de la muerte. De este modo, en el momento en que está surgiendo la anatomía patológica a comienzos del siglo XIX, la cruzada contra la masturbación introduce en el dispositivo médico un mecanismo —el de la sexualidad— que «va a permitir explicar todo lo que, de lo contrario, no es explicable».¹⁰⁵⁶

Además, cuando se busque la causa de la masturbación, como ya se ha señalado, la responsabilidad no recaerá sobre los niños, sino sobre los adultos, cuya seducción habrá que condenar y perseguir. Así, va a comenzar a prestarse atención a un universo adulto que rodea al niño y antes pasaba desapercibido formado por las figuras familiares cercanas y por los empleados del hogar; «desconfíese sobre todo de las domésticas», dirá Léopold Deslandes.¹⁰⁵⁷ Desde tal perspectiva, la cruzada contra la masturbación infantil remite no ya a la formación de las fuerzas productivas como planteaba el freudomarxismo, sino a la nueva obsesión doméstica que fundamenta la reorganización del campo familiar alrededor de la vigilancia permanente del cuerpo del niño.

Se introduce así lo que Foucault denomina la «gran dramaturgia familiar de los siglos XIX y XX» que convierte el hogar familiar en escenario de una búsqueda constante de las huellas de esa «síntomatología menuda del placer» que conduce a la masturbación infantil.¹⁰⁵⁸ A su alrededor florecen un sinnúmero de técnicas que permiten vincular al adulto vigilante con el cuerpo del niño y evitar el placer antes de que este aparezca.

La familia celular, construida alrededor de la relación entre padres e hijos, releva a la gran familia relacional apareciendo, entonces, como objetivo y vehículo prioritario de esta cruzada. Foucault invierte, de este modo, el esquema tradicional: no es que la familia sea la causa de la represión sexual, sino que es esta —especialmente en lo tocante al control de la sexualidad infantil— la que constituye la familia tal y como la conocemos.¹⁰⁵⁹ Además, en el

¹⁰⁵⁴ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 217 [1975].

¹⁰⁵⁵ cf. Vázquez García. «La invención del anormal». En: Moreno Pestaña (ed.). *Ir a clase con Foucault*. Madrid: Siglo XXI, 2021, p. 135.

¹⁰⁵⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 222 [1975].

¹⁰⁵⁷ *apud* Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 225 [1975].

¹⁰⁵⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 228 [1975].

¹⁰⁵⁹ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 230 [1975].

momento en que esta familia surge para responder a la enfermedad, queda indefectiblemente sometida a un saber y un poder médicos externos a ella. La familia moderna funciona, entonces, a la vez como objetivo e instrumento del proceso de medicalización social en cuyo interior se desarrolla como una institución medicalizada y medicalizadora.¹⁰⁶⁰

Atravesada, así, por las modernas formas de poder, la familia se convierte en el relevo y, en cierto sentido también, en el mecanismo terminal de todas las instituciones disciplinarias que la cercan. Su propia disposición permite introducir en el seno de estos dispositivos médico-disciplinarios una flexibilidad y, a la vez, una extensión inalcanzables para las instituciones cerradas. Así, por ejemplo, cumple un papel fundamental en la extensión de la medicina social haciendo posible «que se generalicen los cuidados, las consultas, y distribuciones de medicamentos que algunos hospitales ya ofrecen a los enfermos de paso, sin retenerlos ni encerrarlos».¹⁰⁶¹

A través de esta cruzada antimasturbatoria, la familia va a aparecer como la articulación del campo de la sexualidad —que, recordemos, estaba esencialmente cubierto por la religión— y el de la medicina. Esto produce una transferencia por la cual la tecnología médica va a funcionar cada vez más como un medio de control de la moralidad familiar, es decir, como un dispositivo de normalización. Aparece entonces «un engranaje médico familiar [que] organiza un campo a la vez ético y patológico, en que las conductas sexuales se dan como objeto de control, coerción, examen, juicio, intervención. En resumen, la instancia de la familia medicalizada funciona como principio de normalización».¹⁰⁶²

Este análisis pretende rechazar, como el mismo Foucault señala en la clase del 12 de marzo de 1975, la forma tradicional de entender las relaciones entre familia, sexualidad y poder que respondería a la siguiente serie: «En primer lugar, constitución, por cierta cantidad de razones económicas, de la familia conyugal; en su interior, prohibición de la sexualidad; a partir de esta prohibición, retorno patológico de la sexualidad, neurosis y, a partir de allí, simplemente, problematización de la sexualidad del niño».¹⁰⁶³ Frente a tal reconstrucción, nuestro autor plantea que la relación entre esos elementos es mucho más compleja y responde a un movimiento circular: utilidad del cuerpo del niño, temor proyectado sobre su sexualidad, constitución de la familia abigarrada como instancia de control, captura por un saber médico que se ve a su vez sustancialmente transformado.¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶⁰ cf. Foucault. «La política de la salud en el siglo XVIII». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 630 [1976].

¹⁰⁶¹ Foucault. «La política de la salud en el siglo XVIII». Ed. cit., p. 633 [1976].

¹⁰⁶² Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 235 [1975].

¹⁰⁶³ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 242 [1975].

¹⁰⁶⁴ Aunque Foucault aclara que no cree que exista algo así como una sexualidad burguesa y una sexualidad popular —que pudieran responder respectivamente a las categorías de represión y liberación—, va a dar cuenta del desarrollo de una diferente reorganización del poder familiar en el medio obrero de la época. En este caso no se tratará de controlar a los niños sino de desplegar formas estables de unión matrimonial que aseguren el encuadramiento de los individuos en la institución familiar e impidan el abandono de los hijos. Esta política familiar dirigida al matrimonio obrero tiene por objetivo terminar con la institución de la «unión libre» y sus consecuencias indeseables para la nueva clase en el poder: la desorganización de la producción y el aumento de la agitación. cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., pp. 245-249 [1975].

El *onanista* aparece, entonces, como la figura sobre la que se recorta la transformación de las relaciones familiares y la tecnología de poder en la que estas se insertan y que, a la vez, van a reforzar. Además, y esta cuestión resulta central para la presente investigación, en el momento en el que el onanista se convierte en blanco tanto de la psiquiatría como del control familiar se va a producir un doble desplazamiento tras el que aparece inexorablemente el Estado. En este sentido, el surgimiento de un interés político y económico por la supervivencia del niño va a implicar una exigencia por parte de la autoridad pública, preocupada tanto por su vida biológica como por su encauzamiento: «Lo que el Estado pide a éstos [a los padres], lo que exigen las nuevas formas o relaciones de producción, es que el gasto, hecho por la existencia misma de la familia, de los padres y los hijos que acaban de nacer, no sea inútil a causa de la muerte precoz de éstos».¹⁰⁶⁵

Consecuentemente, desde esta perspectiva la cruzada contra la masturbación se concibe como «un capítulo de una especie de cruzada más amplia [...], la cruzada por la educación natural».¹⁰⁶⁶ Así, el análisis conduce de nuevo al problema del Estado, ya que esa educación natural remite a instancias —tanto médicas como pedagógicas— que se sitúan por encima de los padres y conectan a la familia con todo el entramado de poder-saber de las disciplinas. Aunque en este primer momento de desarrollo de la campaña antimasturbatoria a finales del siglo XVIII esta se dirige esencialmente a la familia burguesa y aristocrática, ya trasluce una tendencia a concentrar las funciones formativas de la juventud en el Estado:

En el mismo momento, se pide a los padres no sólo que encaucen a sus hijos para que puedan ser útiles al Estado, sino que se solicita a esas mismas familias que hagan la retrocesión efectiva de los niños al Estado, que confíen, si no su educación básica, sí al menos la instrucción, su formación técnica, a una enseñanza que será directa o indirectamente controlada por el Estado. La gran reivindicación de una educación estatal o controlada por el Estado la encontramos precisamente en el momento en que se inicia la campaña de a masturbación en Francia y Alemania, hacia los años 1760-1780.¹⁰⁶⁷

El control de la sexualidad infantil alrededor de esa cruzada antimasturbatoria implica, pues, simultáneamente una exigencia de vigilancia y de desprendimiento por parte de la familia. Consecuentemente, se pedirá a esta que conserve «a sus hijos con vida y bien sólidos corporalmente bien sanos, dóciles y aptos, para que nosotros podamos incorporarlos a una maquinaria cuyo control ustedes no tienen y que será el sistema educativo, de instrucción, de formación del Estado».¹⁰⁶⁸

Estas reflexiones de Foucault, que pueden parecer laterales al objeto del curso, en realidad recortan una cuestión que será fundamental en sus futuros trabajos: en el momento en que la modernidad asuma la vida —en su sentido biológico— como blanco de las

¹⁰⁶⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 236 [1975].

¹⁰⁶⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., pp. 236-237 [1975].

¹⁰⁶⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 237 [1975].

¹⁰⁶⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 238 [1975].

relaciones de poder, el Estado se va a situar indefectiblemente en el centro en tanto la escala que requiere tal intervención lo exige. De este modo, la propia naturaleza del objeto de análisis exige un desplazamiento desde una perspectiva microfísica a otra que ha sido caracterizada como «mesofísica».¹⁰⁶⁹ Así, como analizaremos más adelante, los rasgos tanto del campo como de la lógica que moviliza el «biopoder» aparecen ya de algún modo delimitados en el curso de 1975 y otros trabajos de la misma época.

8.3.4. Instinto y psicopatía sexual

Como hemos podido observar, en *Los anormales* Foucault presenta una genealogía paralela a la de *El poder psiquiátrico*. Se trata de un nuevo cercamiento de la psiquiatría como instancia de control social que —a través de las figuras del monstruo y el onanista— se acopla al aparato jurídico y al poder médico-familiar. Esta doble faz de la psiquiatría —por un lado como gobierno de los locos y por otro como instrumento de control de las desviaciones respecto de la ley— va a hacer posible su extensión «como una tecnología del individuo que será indispensable para el funcionamiento de los principales mecanismos de poder» desde entonces.¹⁰⁷⁰ El curso de 1975, en consecuencia, trata de mostrar otra dimensión de esa expansión de la psiquiatría como una «tecnología general de los individuos que hallaremos finalmente en cualquier parte en que exista poder: familia, escuela, taller, tribunal, prisión, etcétera».¹⁰⁷¹

En tal contexto, la importancia de las teorías del instinto y la sexualidad que surgirán en la segunda mitad del siglo XIX estriba en que se encuentran directamente vinculadas con la emergencia de ese campo discursivo, conceptual y analítico unitario que hace posible dar cuenta de las diferentes funciones que aquella disciplina tiene que cumplir. Para hacerlo, la nueva psiquiatría va a verse en la obligación de cuestionar el estatus especial de la masturbación y de reintegrarla en el dominio unitario de las aberraciones sexuales junto a la pederastia, el «amor

¹⁰⁶⁹ Este término será empleado por Santiago Castro-Gómez, quien distingue entre las dimensiones microfísica, mesofísica y macrofísica del poder: «Tenemos entonces que Foucault distingue tres niveles de generalidad en el ejercicio del poder: un *nivel microfísico* en el que operarían las tecnologías disciplinarias y de producción de sujetos, así como las “tecnologías del yo” que buscan una producción autónoma de la subjetividad; un *nivel mesofísico* en el que se inscribe la gubernamentalidad del Estado moderno y su control sobre las poblaciones a través de la biopolítica; y un *nivel macrofísico* en el que se ubican los dispositivos supraestatales de seguridad que favorecen la “libre competencia” entre los Estados hegemónicos por los recursos naturales y humanos del planeta. En cada uno de estos tres niveles el capitalismo y la colonialidad del poder se manifiestan de forma *diferente*». Castro-Gómez. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». *Tabula Rasa*, n° 6, 2007, p. 162. Christian Laval ha incidido en la relevancia del «medio» como instrumento de control indirecto no solo en el marco del biopoder —y, posteriormente, la gubernamentalidad—, sino también de la disciplina. Así, identifica, por ejemplo, el medio con el espacio disciplinario panóptico en tanto este modifica por sí mismo la conducta de los sujetos; una afirmación muy problemática porque no parece evidente que los muros de la prisión, la relación de autoridad médico-paciente o la disposición de los pupitres en un colegio constituyan una intervención indirecta o que «no toque» al sujeto. Consecuentemente, este uso de la noción de mesología resulta, a nuestro juicio, excesivamente laxo e impide comprender la especificidad del gobierno indirecto de las poblaciones y los sujetos que aparece cuando se pone en juego la dimensión biológica y económica del sujeto. En este sentido, cuando Foucault aborde el análisis del liberalismo y el neoliberalismo fijará con toda claridad un uso específico de la idea de una gubernamentalidad a distancia, indirecta o de marco que actúa mediante la incitación y manipulación de los intereses. cf. Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2020, p. 90-91.

¹⁰⁷⁰ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 252 [1975].

¹⁰⁷¹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 252 [1975].

lésbico» —entre personas del mismo sexo, ya sean hombres o mujeres—, la violación de cadáveres o el bestialismo.¹⁰⁷² En este sentido, la obra de Heinrich Kaan *Psychopathia sexualis* es importante para Foucault no solo por presentar una primera taxonomía de la aberración, sino porque contribuye de un modo definitivo a la reorganización de la psiquiatría alrededor de la cuestión ya no del mero instinto —que se contraponía, recordemos, al delirio— sino del instinto sexual. Esta noción será la piedra de toque sobre la que se erigirá el campo unitario de la anomalía sexual en el interior de la psiquiatría, definida ahora por una nueva etiología de la enfermedad mental que identifica, desde otra perspectiva, el fin de período alienista.

Foucault ilustra ese desplazamiento con el caso de François Bertrand.¹⁰⁷³ Este sargento francés fue sorprendido en el cementerio parisino de Montparnasse después haber desenterrado, descuartizado y violado varios cadáveres entre 1847 y 1849. Lo más interesante de su proceso —que además permite a Foucault contraponerlo al de Henriette Cornier— estriba en que va a dibujar una relación entre enfermedad y sexualidad diferente de la establecida por los alienistas. Aunque en un principio su padecimiento mental se identifica como una monomanía destructiva, el psiquiatra Claude-François Michéa va a defender que la monomanía que aqueja a Bertrand es primeramente erótica y solo secundariamente destructiva. Esta caracterización se basa en la identificación del instinto sexual como la fuerza dominante en la conducta humana, como señalará el propio Michéa:

De todos los desórdenes propios de las facultades afectivas, las aberraciones del instinto del amor físico son las más frecuentes y las más variadas; y esto se entiende porque es una de las necesidades más imperiosas que estimulan al hombre y a los animales.¹⁰⁷⁴

En su argumentación introducirá, además, otro desplazamiento fundamental al desligar este instinto del acto de fecundación y vincularlo a la noción de placer. De este modo, su alegato muestra que la psiquiatría está entrando en un nuevo campo en el que tendrá que hacerse cargo justamente del placer. A partir de entonces, una vez desconectado de la reproducción, se considerará que «el placer no ajustado a la sexualidad normal es el soporte de toda la serie de conductas instintivas anormales, aberrantes, susceptibles de psiquiatrización».¹⁰⁷⁵ La teoría de la degeneración ofrecerá en las décadas siguientes el armazón conceptual que permita atrapar estas anomalías sexuales.

8.4. El indócil y la triple genealogía del anormal

Por último, como cierre de esta genealogía de la anomalía como objeto central de la psiquiatría y para descubrir los contornos de su tercera figura —la del indisciplinado, el niño

¹⁰⁷² cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., pp. 255-256 [1975].

¹⁰⁷³ El caso del conocido como «Vampiro de Montparnasse» o «Sargento necrófilo» ha inspirado numerosas narraciones, entre las que la más conocida es la novela de Guy Endore *The Werewolf of Paris* publicada en 1933 y traducida al castellano como *El hombre lobo de París*.

¹⁰⁷⁴ Michéa. «Des déviations malades de l'appétit vénérien». *L'Union médicale : journal des intérêts scientifiques et pratiques, moraux et professionnels du corps médical*, Tome III^{em}, 1849, p. 339.

¹⁰⁷⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 263 [1975].

indócil—, Foucault va a reconstruir el caso de Charles Jouy, un obrero agrícola con problemas mentales que en 1867 fue acusado de haber abusado sexualmente de una niña. En un pasaje sociológicamente «denso»¹⁰⁷⁶ —y que, quizá por ello, refleja los hechos desde una perspectiva que puede desconcertar al lector actual—, Foucault va a describir el papel de Jouy en la comunidad como el de un individuo a la vez marginal y central. Así, ni es alguien totalmente extraño —sino más bien un «otro» próximo como «el idiota del pueblo»—¹⁰⁷⁷ ni resulta irrelevante económicamente ya que ocupa una posición esencial para la producción y reproducción social: «es el último de los trabajadores».¹⁰⁷⁸ Foucault destaca que, así como la figura representada por Jouy era común en el mundo rural de la época, las prácticas sexuales de las que se le acusaba —tocamientos con niñas— formaban parte «de todo un paisaje hasta entonces perfectamente conocido y tolerado».¹⁰⁷⁹ Este caso resulta interesante para el de Poitiers porque, en primer lugar, permite advertir que el proceso de psiquiatrización que acompaña al desarrollo de la medicina legal de la época no se enfrenta ya a las dificultades que habían presentado los crímenes de Henriette Cornier, François Bertrand o Pierre Rivière, sino que se ha extendido hasta alcanzar alegremente «una sexualidad infantil aldeana, una sexualidad de aire libre, una sexualidad de maleza» que antes era tolerada.¹⁰⁸⁰

En el proceso a Cornier se había tratado de situar el crimen en el marco de una enfermedad cuyos rastros se pretendían encontrar, en primer lugar, en un detonante fisiológico —la menstruación— y, en segundo lugar, en el cambio de humor experimentado por ella un tiempo antes de que este ocurriera. Esta enfermedad, sin embargo, no habría mostrado otro síntoma importante más que la aparición fulgurante de ese instinto homicida y monstruoso que la lleva a decapitar al bebé, de modo que la diferencia entre ese acto y el resto de su vida funciona, para la psiquiatría del momento, como el marcador de su locura. Por el contrario, lo que determina que el caso de Jouy pueda ser objeto de tratamiento por parte de la psiquiatría no es la inscripción del crimen en un proceso temporal, sino en una constelación física permanente.¹⁰⁸¹ Entonces se analizarán, al modo lombrosiano, la simetría del rostro, la proporción de las extremidades o la fisionomía del cráneo. No se trata, con ello, de aislar el desencadenante del acto o de la enfermedad mental, sino de reconstruir un conjunto de estigmas entre los que el crimen es un elemento más. No ya locura instintiva sino estado congénito: error sistémico, desequilibrio de conjunto, es decir, anormalidad. Así describirá Foucault este desplazamiento cuando en *La voluntad de saber* vuelva sobre el *affaire Jouy*:

¿La importancia de esta historia? Su carácter minúsculo; el hecho de que esa cotidianidad de la sexualidad aldeana, las ínfimas delectaciones montaraces, a partir de cierto momento hayan podido llegar a ser no sólo

¹⁰⁷⁶ Tal característica ha sido destacada con acierto por José Luis Moreno Pestaña en un trabajo ya mencionado. cf. Moreno Pestaña. «El poder psiquiátrico y la sociología de la enfermedad mental: un balance». Ed. cit., p. 139.

¹⁰⁷⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 267 [1975].

¹⁰⁷⁸ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 267 [1975].

¹⁰⁷⁹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 268 [1975].

¹⁰⁸⁰ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 268 [1975].

¹⁰⁸¹ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 271 [1975].

objeto de intolerancia colectiva sino de una acción judicial, de una intervención médica, de un examen clínico atento y de toda una elaboración teórica. Lo importante es que ese personaje, parte integrante hasta entonces de la vida campesina, haya sido sometido a mediciones de su caja craneana, a estudios de la osamenta de su cara, a inspecciones anatómicas a fin de descubrir los posibles signos de degeneración; que se lo haya hecho hablar; que se lo haya interrogado sobre sus pensamientos, inclinaciones, hábitos, sensaciones, juicios. Y que se haya decidido finalmente, considerándolo inocente de todo delito, convertirlo en un puro objeto de medicina y de saber, objeto por hundir hasta el fin de su vida en el hospital de Maréville.¹⁰⁸²

Como vemos, en el caso Jouy el problema no se sitúa ya en el exceso, en la locura salvaje, sino en la anomalía permanente que produce una interrupción del desarrollo normal del individuo y lo mantiene anclado a la infancia. Con esto se está movilizand o toda una nueva lógica de la biografía en la que la locura no aparece como irracional fulguración del instinto en medio de una vida ordenada, sino como un *continuum* que atraviesa toda la historia del individuo desde la infancia al crimen. El infantilismo del criminal —su indocilidad— es el rasgo que marca, entonces, su caída en la enfermedad mental, el criterio para analizar la anomalía. Así, alrededor de la biografía del loco se libra una batalla cuyo resultado es la inversión de la lógica alienista y la introducción de la infancia como principio de generalización de la psiquiatría.¹⁰⁸³

La reconstrucción foucaultiana de la historia de la psiquiatría señala, sin embargo, un matiz importante: no se trata tanto de que esta colonizara la infancia, sino que justamente cuando se encontró con ella pudo generalizar su saber y su poder. En este sentido, como señala Bernard Vandewalle, «es la reflexión acerca del niño anormal (el niño monstruoso, el niño incorregible, el niño masturbador), lo que ha permitido la constitución de una ciencia del adulto anormal».¹⁰⁸⁴ Así, esta psiquiatría que rastrea las huellas de la infancia en la locura se ve legitimada por esa misma búsqueda a explorar todas las conductas tanto de los niños como de los adultos. En consecuencia, aquello que el alienismo no conseguía conectar —placer, instinto e imbecilidad— queda vinculado por esta nueva lógica y con ello la psiquiatría consigue unir los tres personajes sobre los que había volcado su obsesión: el masturbador, el monstruo y el indisciplinado.

De este modo, la psiquiatría se convierte en la segunda mitad del siglo XIX en la «ciencia de las conductas normales y anormales»¹⁰⁸⁵ relegando a un segundo plano la noción de enfermedad que había sido central hasta el momento. Si desde su nacimiento, la psiquiatría había colonizado dominios ajenos a la lógica de la enfermedad —como los de la infancia o el crimen— a través de su patologización, en este mismo momento su expansión se encabalga en

¹⁰⁸² Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 34 [1976].

¹⁰⁸³ *cf.* Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 277 [1975].

¹⁰⁸⁴ Vandewalle. «L'école et les enfants "anormaux"». *L'analyse de Michel Foucault*. *Expression*, n° 19, 2002, p. 82.

¹⁰⁸⁵ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 280 [1975].

un proceso coincidente pero inverso. Nos encontramos, entonces, ante «una relación de poder que sólo se sostiene, aun hoy, en la medida en que es un poder médicamente calificado, pero un poder médicamente calificado que somete a su control un ámbito de objetos que no se definen como procesos patológicos».¹⁰⁸⁶ Nace, así, la psiquiatría como ciencia del comportamiento y no del delirio, de las regularidades e irregularidades y no de la patología, del anormal y no del enfermo. Despatologizado su objeto y apoyada en una intervención sobre la infancia, la nueva psiquiatría podrá ejercer, entonces, un «poder médico sobre lo no patológico».¹⁰⁸⁷

Esta reconstrucción foucaultiana de los discursos de la psiquiatría en términos tácticos nos enfrenta, por último, a una nueva nosografía que remite a tres desplazamientos. Estos implican, en primer lugar, el paso de la enfermedad a la anomalía, en segundo, la reintroducción del delirio ahora pasado por el tamiz de la anormalidad y, por último, la emergencia de la noción de «estado» como el fondo causal de cualquier anomalía.

La última pieza de este puzzle, anunciada ya al final de la clase del 12 de marzo de 1975 es la teoría de la degeneración, que va a permitir «relacionar al menor de los criminales con todo un peligro patológico para la sociedad, y finalmente para la especie humana entera».¹⁰⁸⁸ De este modo, la degeneración hace posible una extensión sin precedentes del poder psiquiátrico, ya que la referencia al estado degenerado permite un control permanente de los comportamientos humanos, abriendo un horizonte en el que la psiquiatría ya no está vinculada a la exigencia de curar. Una vez liberada en este sentido también de la patología, esta puede «funcionar simplemente como protección de la sociedad contra los peligros definitivos de que puede ser víctima por parte de gente que se encuentra en un estado anormal».¹⁰⁸⁹

De este modo, la psiquiatría, investida como instrumento científico de defensa de la sociedad y de la especie alcanza su máximo poder a final del siglo XIX cuando, acoplada a una forma de racismo contra el anormal, recubre tanto el aparato judicial como la higiene y la mayor parte de controles de la sociedad.¹⁰⁹⁰ Con ello, Foucault sitúa la historia de la psiquiatría en el marco del curso de 1976 que, como él mismo señala, cierra un ciclo iniciado en 1970 con *Lecciones sobre la voluntad de saber* en el que ha tratado de construir la genealogía «de un saber y un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del castigo».¹⁰⁹¹

8.5. La emergencia de la biopolítica

La publicación de la práctica totalidad de los trabajos de Michel Foucault ha arrojado luz, como venimos señalando desde el comienzo de esta investigación, sobre su trayectoria y los

¹⁰⁸⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 282 [1975].

¹⁰⁸⁷ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 282 [1975].

¹⁰⁸⁸ Foucault. «La evolución del concepto de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal del siglo XIX». Ed. cit., p. 733 [1977].

¹⁰⁸⁹ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 289 [1975].

¹⁰⁹⁰ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 289 [1975].

¹⁰⁹¹ Foucault. «Resumen del curso [*Los anormales*]». Ed. cit., p. 297 [1975].

giros en su pensamiento. En este sentido, alrededor de 1975 nos encontramos con un nudo que debemos desentrañar en el que el análisis del poder en términos disciplinarios parece verse complementado por una perspectiva no centrada en las técnicas microfísicas de sujeción de los cuerpos individuales, sino en otros fenómenos que afectan al cuerpo en su dimensión biológica y remiten a la emergencia de la categoría de población. La tensión que descubre el modelo disciplinario y la inmediata constatación de sus límites hace que resulte imposible reconstruir algo así como un desarrollo conceptual «evolutivo»; por el contrario, encontramos textos coetáneos que apoyan y problematizan tal modelo de análisis de las relaciones de poder. De este modo, la emergencia de la noción de biopolítica en el seno mismo de la genealogía del poder disciplinario entre 1974 y 1976 nos enfrenta no tanto a una solución definitiva sino más bien, como ha señalado Adán Salinas, a «un problema en constitución».¹⁰⁹² En las siguientes páginas, como conclusión de este capítulo, trataremos de reconstruir ese horizonte problemático.

8.5.1. Genealogía del poder psiquiátrico: de la disciplina a su problematización

Esta zozobra que parece impedir a Foucault determinar un modelo estable de análisis del poder tiene que ver, a mi juicio, con un problema crucial: el mundo que había conocido desde su nacimiento, y del que pretende dar cuenta —toda su producción es, como venimos señalando desde el inicio, un intento por capturar el presente—, podía aún comprenderse bajo la perspectiva de un poder coercitivo y disciplinario, pero el que está naciendo desde los años sesenta —y por cuya hegemonía pugnan las fuerzas políticas de la izquierda y la derecha, si es que estas categorías sirven para comprender tal momento histórico— parece constituir una nueva organización de lo social alrededor de formas de control no exclusivamente disciplinarias. De este modo, en el mismo momento en que Foucault está describiendo la mecánica de ese gobierno del detalle, parece percibir que las tecnologías de poder que acompañan el desarrollo de la modernidad capitalista —y especialmente sus formas «avanzadas»— responden a estrategias de control flexibles, capaces de adaptarse a unas necesidades políticas y productivas que escapan a la cuadrícula disciplinaria. Esta cuestión aparece ya de un modo lateral en estos años y resulta fundamental para situar los análisis en términos de seguridad que desarrolla al final de los setenta. En este sentido, aunque aún nos encontramos muy lejos de tales planteamientos, en el temprano cuestionamiento del modelo disciplinario ya podemos vislumbrar una primera consideración de ciertos problemas que hará posible el desarrollo posterior de tal perspectiva y, especialmente, de la noción de gubernamentalidad que la constituye.

El curso de 1975 resulta interesante en esta reconstrucción porque propone un nuevo acercamiento al problema central para Foucault en la década de los setenta —la genealogía del poder normalizador— que esta vez se desarrolla alrededor del vínculo que une criminología, poder y ciencia médica. Asimismo, *Los anormales* continúa la problematización del modelo disciplinario que podíamos ya encontrar en *El poder psiquiátrico* evidenciando los

¹⁰⁹² Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2015, p. 27.

desplazamientos que llevan a nuestro autor a analizar las tecnologías de poder en términos de «disciplina», «biopolítica» y más tarde «seguridad».

Sin embargo, lo que encontramos en estos trabajos no es una ruptura sino la cohabitación de líneas de investigación que van progresivamente tomando direcciones diversas hasta que se articulan alrededor de nociones claramente diferenciadas. La propuesta de Foucault en estos años no debe leerse, entonces, como un rechazo del análisis del poder en términos disciplinarios, sino como un intento de complementarlo con nuevas perspectivas que permitan dar cuenta de aquellos elementos que escapaban a ese modelo. Además, y esto apunta a una cuestión fundamental en nuestra reconstrucción de la trayectoria foucaultiana, en el curso de 1974-1975 podemos encontrar ciertos elementos que nos permiten tender puentes entre «biopolítica» y «gubernamentalidad». De este modo, *Los anormales* identifica algunas cuestiones que serán centrales en el desarrollo de la noción de gobierno y en el «giro ético» de los años ochenta. El empleo de la expresión «arte de gobernar» y la genealogía de la confesión que vincula el poder pastoral con la psiquiatría moderna aparecen como indicios claros de que nos encontramos en un periodo de consolidación de ciertas categorías, pero también de exploración —un gesto, por otro lado, eminentemente foucaultiano—. El curso conecta, así, con algunas de las cuestiones que ocuparán a nuestro autor en años posteriores anunciando algunos de sus temas centrales: la imbricación entre el gobierno de sí y de los otros, la relevancia de las técnicas de confesión y dirección de conciencia o la herencia del poder pastoral en las formas modernas de gobierno. Desde esta perspectiva, podemos comenzar a vislumbrar el conjunto de desplazamientos en la obra foucaultiana que nos permitirá, como ha señalado Rodrigo Castro, entender la biopolítica como «la mutación fisionómica del *poder pastoral*».¹⁰⁹³

Tal y como podemos ver en el curso de 1975, Foucault parece percibir que cuando se trata de extraer la mayor utilidad de los individuos, convirtiendo su fuerza en fuerza productiva, se hace necesario no solo gobernar el alma y el cuerpo de estos, sino también toda una serie de variables que implican al cuerpo colectivo, a la especie. No se puede maximizar la fuerza sin maximizar la vida. Por eso la tecnología disciplinaria no se desarrolla únicamente alrededor de la prisión, la escuela y el taller, sino que moviliza, como se ha visto desde *El poder psiquiátrico*, el saber médico y psiquiátrico. De este modo alcanzamos uno de los hitos del curso de 1974-1975, que entiendo como una primera descripción de las dinámicas que pone en marcha ese tipo de poder que posteriormente caerá bajo la categoría de «biopolítica». A pesar de no mencionar expresamente el concepto —que, como veremos, había aparecido ya en unas conferencias de octubre de 1974—, su campo de aplicación y la escala de su ejercicio están claramente acotados en las últimas páginas de la lección del 5 de marzo de 1975, donde podemos leer:

Por una parte, se solicitó a esa familia restringida que tomara a su cuidado el cuerpo del niño simplemente porque vivía y no debía morir. El interés político y económico que empieza a descubrirse en la supervivencia del

¹⁰⁹³ Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., p. 313.

niño es uno de los motivos, con seguridad, por los que se quiso sustituir el aparato laxo, polimorfo y complejo de la gran familia relacional por el aparato limitado, intenso y constante de la vigilancia familiar, de la vigilancia de los hijos por los padres. Estos últimos tienen que ocuparse de los niños, tienen que amparar a sus hijos, ampararlos en los dos sentidos del término: impedir que mueran y, por supuesto, vigilarlos y al mismo tiempo encauzarlos. La vida futura de los hijos está en manos de los padres. *Lo que el Estado pide a éstos, lo que exigen las nuevas formas o relaciones de producción, es que el gasto, hecho por la existencia misma de la familia, de los padres y los hijos que acaban de nacer, no sea inútil a causa de la muerte precoz de éstos.* Por consiguiente, toma a cargo del cuerpo y la vida de los hijos por parte de la familia: sin duda es una de las razones por las que se pide entonces a los padres que presten una atención continua e intensa al cuerpo de los niños.¹⁰⁹⁴

Como vemos, en primer lugar, la cuestión de la vida —no solo como soporte mecánico de la fuerza productiva, sino como vida biológica cuya supervivencia requiere una intervención determinada— se va a situar en el centro de la acción del poder: se trata de cuidar al niño «porque vivía y no debía morir». Nos encontramos, así, con una primera versión de ese poder que tiene por objetivo el «hacer vivir» y ya no en el «hacer morir» que definía a la soberanía.¹⁰⁹⁵ No se trata, entonces, de controlar al niño para encuadrarlo, sino de hacerlo para que viva, para evitar una enfermedad que pueda llevarlo a la muerte —a través, por ejemplo, de la persecución de la masturbación—. Esto nos aleja de la mera extracción de las fuerzas del cuerpo y de su maximización por medio de la automatización y la fijación mecánica de sus gestos y nos sitúa ante una forma de extracción que trata de maximizar esas fuerzas a través del control de los procesos biológicos que atraviesan la vida misma.

Tal dinámica biopolítica no se contrapone, sin embargo, a la disciplinaria, sino que la profundiza y desarrolla. Tanto es así que esta va a ser ilustrada recurriendo al mismo ejemplo que había aparecido en *Vigilar y castigar* para describir el nacimiento de las disciplinas: el del control de la peste. Según esta lectura, la lucha contra esta enfermedad nos sitúa «ante un intento de maximizar la salud, la vida, la longevidad, la fuerza de los individuos. Y, en el fondo, de producir una población sana».¹⁰⁹⁶

Además, como señala el fragmento anteriormente citado, esta intervención requiere la intervención de ese mecanismo que define la tecnología biopolítica: el Estado. Así, la vida del niño aparece como un objeto precioso por dos motivos. En primer lugar, porque será una pieza económica clave en el futuro —hasta aquí, como hemos visto, Foucault puede aceptar el esquema freudomarxista, y no está muy lejos de *La sociedad punitiva*—. Pero junto a ese interés económico, se destaca ahora un interés político diferente al del mero encuadramiento. Y en ese momento emerge una nueva dimensión del Estado cuyo poder queda vinculado a la vida de los niños en tanto estos constituirán —como supo reconocer el

¹⁰⁹⁴ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 236 [1975] [cursiva nuestra].

¹⁰⁹⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 130 [1976].

¹⁰⁹⁶ Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 51 [1975].

mercantilismo—¹⁰⁹⁷ su fuerza cuando sean adultos. El Estado solo había aparecido hasta ahora lateralmente en los análisis de Foucault que, como sabemos, había huido de las formulaciones althusserianas del poder como una fuerza concentrada en sus aparatos. Sin embargo, en *Los anormales* va a comparecer en el momento exacto en que la vida biológica — y por tanto, la «población» — comienza a considerarse como una realidad a gobernar. Así, podemos ver cómo el campo designado por la noción de biopolítica está indefectiblemente ligado, desde estas primeras formulaciones, a una tecnología de poder que no solo opera a través de instituciones paraestatales, sino que requiere la intervención directa del Estado. La necesidad de gobernar el cuerpo en tanto especie hace emerger esa dimensión «mesofísica» del poder a la que se vincula inexorablemente el desarrollo y la forma del Estado moderno que se mencionó en referencia al proyecto de la «educación natural». Foucault nos sitúa, entonces, ante un poder que irriga lo social con su preocupación por la conservación y maximización de la vida de las poblaciones en el momento en que esta se convierte en un elemento útil tanto para el nuevo modo de producción como para el Estado.

8.5.2. La medicalización del hospital moderno

Los contornos de esa tecnología biopolítica se van definiendo en estos años centrales de la década de 1970 en las reflexiones foucaultianas acerca de la medicina social. En este contexto, resultan fundamentales las conferencias dictadas en 1974 en Río de Janeiro, que pueden considerarse como el momento inaugural de la biopolítica foucaultiana.

Estas tres conferencias fueron publicadas por primera vez en la *Revista Centroamericana de Ciencias de la Salud* entre 1976 y 1977 y posteriormente recogidas en *Dits et Écrits* bajo los títulos «Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?»,¹⁰⁹⁸ «La naissance de la médecine sociale»¹⁰⁹⁹ y «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne».¹¹⁰⁰ En ellas Foucault analiza desde diferentes perspectivas la historia de la medicina moderna en tanto institución social. La tesis que va a sostener en estos trabajos es que la medicina moderna tiende a abarcar todas las facetas de la vida humana y es —polemizando con los análisis de Iván Illich—,¹¹⁰¹ por definición, social.

Estas conferencias son interesantes porque permiten reconstruir el paso no solo de la disciplina a la biopolítica, sino también el «movimiento de cangrejo» que lleva del modelo bélico —en cuyo seno surge la noción de biopolítica— al de la gubernamentalidad. Para facilitar el desarrollo de nuestro argumento, planteamos una reconstrucción inversa de estos trabajos, que nos permitirá mostrar que las tensiones del análisis foucaultiano parecen dibujar un arco que va de la disciplina a la seguridad. En este sentido, si bien las tres conferencias constituyen acercamientos complementarios a la genealogía de la medicina social, los

¹⁰⁹⁷ cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 72 [1975].

¹⁰⁹⁸ cf. Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit. [1974].

¹⁰⁹⁹ cf. Foucault. «El nacimiento de la medicina social». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014 [1974].

¹¹⁰⁰ cf. Foucault. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». Ed. cit. [1974].

¹¹⁰¹ cf. Illich. *Némesis médica: la expropiación de la salud*. Barcelona: Barral Editores, 1975.

diferentes objetos implicados modifican sustancialmente las herramientas analíticas haciendo aparecer matices claramente distintos.

Así, la tercera de las conferencias de Río evidencia el arraigo de estas reflexiones en el modelo disciplinario. En ella —y desarrollando un argumento similar al que había presentado en un informe para el CERFI de julio de 1974 publicado recientemente—¹¹⁰² Michel Foucault va a subrayar el vínculo entre el proceso de medicalización social y la investidura disciplinaria del hospital moderno.

Esta genealogía muestra que el hospital, institución fundamental en el despliegue de la moderna medicina social, no había cumplido tradicionalmente una función médica sino de asistencia, separación y exclusión y que únicamente en el siglo XVIII va a aparecer como un «mecanismo para curar».¹¹⁰³ Foucault argumenta que esta medicalización del hospital es posible por la convergencia de dos procesos: su conversión en una institución disciplinaria y las transformaciones de la práctica médica de la época.

Así, el proceso de disciplinamiento de la institución hospitalaria parte de la constatación de un problema: en su forma premoderna no solo no ha sido capaz de frenar la expansión de la enfermedad, sino que la había propagado constantemente tanto a los internos como al resto de la ciudad, convirtiéndose en un «foco perpetuo de desorden económico y social».¹¹⁰⁴ Su reorganización disciplinaria va a tener por objetivo prioritario evitar ese desorden. La tesis de Foucault es que solo una vez que el hospital fue concebido como un espacio de orden y análisis, pudo ser investido por su función curativa, es decir, medicalizado.

El otro vector de esta medicalización de la institución hospitalaria está relacionado con las transformaciones de la propia práctica médica que abandona su antigua forma individual. En este sentido, Foucault incide en la importancia del desbloqueo epistémico de la modernidad que hace posible concebir la enfermedad como un fenómeno natural producido por el medio. La tarea de la medicina, desde entonces, no consistirá en producir y gobernar la crisis médica, sino en controlar aquellas condiciones externas a la enfermedad que la generan y extienden, inaugurando una práctica de intervención sobre el medio ambiente que incluirá el control de diversos elementos como «el aire, el agua, la temperatura, el régimen, la alimentación, etc.».¹¹⁰⁵

Esta doble investidura médica del hospital hace posible la emergencia de una medicina individualizante basada en el aislamiento del paciente, pero también volcada sobre una nueva categoría a la que se llega, justamente, a través del control del medio: la población. Así, Foucault trata de mostrar cómo, gracias a este proceso de medicalización del hospital, «el individuo y la población se presentan simultáneamente como objetos del saber y de la intervención de la medicina».¹¹⁰⁶ Como vemos, el campo sobre el que se ejerce el biopoder

¹¹⁰² cf. Foucault. «Émergence des équipements collectifs. État d'avancement des travaux». Ed. cit. [1974].

¹¹⁰³ Foucault. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». Ed. cit., p. 773 [1974].

¹¹⁰⁴ Foucault. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». Ed. cit., p. 775 [1974].

¹¹⁰⁵ Foucault. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». Ed. cit., p. 779 [1974].

¹¹⁰⁶ Foucault. «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». Ed. cit., p. 782 [1974].

—población— y algunos de los rasgos de la tecnología política que lo cerca —especialmente la idea de un control indirecto a través del medio— son ya identificados en este trabajo acerca de la medicalización del hospital incluso cuando se entienden como fenómenos directamente vinculados con la organización disciplinaria de tal institución.

8.5.3. Capitalismo y medicina social: la enunciación de la biopolítica

La segunda de las conferencias que Foucault dicta en octubre de 1974 ha pasado a la posteridad por ser la primera vez en la que Foucault emplea el término «biopolítica». En este trabajo el de Poitiers va a desarrollar una genealogía de la medicina moderna alrededor de su dimensión «social» analizando las formas que esta ha generado. Así, defenderá la tesis de que el capitalismo, entre los siglos XVIII y XIX, desprivatizó la medicina convirtiéndola en medicina social por las necesidades del nuevo modo de producción. Es en este preciso contexto en el que aparece la noción de biopolítica, en un pasaje que merece la pena recuperar:

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o de la ideología, sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica.¹¹⁰⁷

Como vemos, la noción de biopolítica aparece como sinónimo de ese poder sobre el cuerpo movilizado por el naciente capitalismo. Sin embargo, a pesar de considerar que la medicina social está directamente vinculada con el desarrollo del nuevo modo de producción, Foucault plantea que no aparece como una «medicina de la fuerza de trabajo», sino como una «medicina de Estado». Esta se desarrolla primeramente en Alemania (Prusia) entre los siglos XVII y XVIII e implica el establecimiento de una policía médica [*Medizinischepolizei*] que representa la primera forma de intervención activa en la población a través de un sistema de salud pública estatal. Así, en una reflexión coincidente con lo señalado en *Los anormales* —y que anticipa la tesis de *La voluntad de saber*—, Foucault argumenta que la principal preocupación de esta medicina no es la constitución de la fuerza de trabajo, sino «el cuerpo de los propios individuos que, en su conjunto, constituían el Estado».¹¹⁰⁸ Sin embargo no se trata únicamente del tamaño de la población, del número de personas que habitan el territorio gobernado, sino de algo diferente. Así, a diferencia de los arcaicos sistemas estadísticos basados en el recuento de natalidad y mortalidad que se venían desarrollando en Francia e

¹¹⁰⁷ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 655 [1974].

¹¹⁰⁸ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 659 [1974].

Inglaterra, lo propio de la medicina de Estado es que no tiene únicamente por objetivo el crecimiento de la población, sino «el mejoramiento de la salud pública»¹¹⁰⁹ como medio para ampliar esa fuerza estatal. Con ello, la salud pública se concibe, por primera vez, como un objetivo gubernamental.

En un segundo momento, Foucault identifica en la Francia del final del siglo XVIII la emergencia de una nueva forma de medicina social: la medicina urbana. La transformación de las ciudades —convertidas en centros de producción y atravesadas por constantes conflictos— como consecuencia del desarrollo capitalista comienza a generar lo que nuestro autor denomina el «miedo urbano», una primera traducción político-sanitaria del fenómeno de la peligrosidad social que ha analizado en estos años. Para hacer frente a tal amenaza, la gran medicina que surge en la segunda mitad del siglo XVIII de la mano de la higiene pública tratará de poner en marcha la utopía político-médica de la cuarentena heredada del contexto tardomedieval.

Esta nueva forma de medicina social pretende ordenar la salud en la ciudad a través no del control del cuerpo sino de intervenciones como la relocalización de focos de riesgo, el saneamiento de las aguas y el aire, la distribución de fuentes, desagües o lavaderos, etcétera. Se trata de una tecnología médica que, de nuevo, ejerce un poder indirecto sobre los individuos —cuya esfera privada permanece intacta— y que se centra en la mejora de las condiciones de vida a través de la acción sobre el medio —sobre las cosas y no sobre las personas—. ¹¹¹⁰ Una gestión indirecta de las poblaciones que, según señala Foucault, resulta no solo compatible sino coincidente con el proyecto político de la burguesía antes incluso de que esta se convierta en la nueva clase en el poder.

Tal descripción coincide con algunos de los rasgos centrales de lo que posteriormente Foucault identificará como la «gubernamentalidad liberal»: un tipo de poder que trata de intervenir en el medio para establecer una determinada organización social sin constreñir directamente la acción de un sujeto cuya libertad privada se considera indispensable para el correcto desarrollo de las relaciones económicas y sociales capitalistas.

Por último, Foucault describe una tercera forma de medicina social en la Inglaterra del siglo XIX esta vez sí centrada en la constitución y el vigor de las fuerzas productivas. Se trata de lo que denomina una «medicina de los pobres, de la fuerza de trabajo y del obrero». ¹¹¹¹ A través de ella, la plebe —los pobres—, que hasta el momento no había sido objeto de una atención médico-política por su escaso número y utilidad, comienza a ser percibida como una amenaza para la salud, un peligro social en sentido médico claramente identificable. Foucault presenta, así, una lectura médico-política de esa genealogía que vincula clases peligrosas y clases laboriosas y había atraviesa sus investigaciones acerca del poder disciplinario.

¹¹⁰⁹ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 658 [1974].

¹¹¹⁰ *cf.* Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 667 [1974].

¹¹¹¹ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 667 [1974].

Este programa se identifica con claridad en la llamada «ley de pobres»¹¹¹² establecida en Inglaterra en 1834 y que implementa por primera vez medidas de cuidado de la salud de las clases desfavorecidas «con el fin de hacerlas más aptas para el trabajo y menos peligrosas para las clases ricas».¹¹¹³ Esta legislación declina, desde una perspectiva político-médica, los objetivos de la disciplina descritos en *Vigilar y castigar* —maximizar la utilidad, minimizar las resistencias— e ilustra el estrecho vínculo entre disciplina y biopolítica —entre el control del individuo en tanto portador de una fuerza que se puede maximizar a través del control detallado de sus gestos y en tanto este mismo individuo está atravesado por fenómenos biológicos que determinan tal fuerza y que solo pueden controlarse desde la esfera de la población—.

Estos proyectos legislativos están atravesados por una ambigüedad que Foucault destaca y que nos permitirá comprender las resonancias contemporáneas de esta genealogía de la medicina social. Así, la asistencia fiscalizada que ponen en marcha contribuye a la mejora de la salud de las clases más desfavorecidas, pero a su vez funciona como una forma de control «al servicio de una clase».¹¹¹⁴ De este modo, la crítica «contracultural» al *welfare* se abre camino en la genealogía foucaultiana de la medicina moderna al remarcar su dimensión normalizadora.

Con la «ley de pobres» surgió, de manera ambigua, un importante factor en la historia de la medicina social: la idea de una asistencia fiscalizada, de una intervención médica que constituyó un medio de ayudar a los más pobres a satisfacer las necesidades de salud que su pobreza les impedía alcanzar; al mismo tiempo esto permitió mantener un control mediante el cual las clases ricas, o sus representantes en el gobierno, garantizaban la salud de las clases necesitadas y, por consiguiente, la protección de la población privilegiada. Así se estableció un cordón sanitario autoritario en el interior de las ciudades entre ricos y pobres; con este fin se les ofreció a los pobres la posibilidad de recibir cuidados gratuitos al menor coste, así los ricos se libraron del riesgo de ser víctimas de fenómenos epidémicos surgidos en las clases desfavorecidas.¹¹¹⁵

Como vemos, en estas primeras formulaciones la noción de biopolítica parece tratar de captar algunos elementos del desarrollo de la modernidad capitalista que escapaban al análisis disciplinario. Entre ellos cabe destacar especialmente dos rasgos ya mencionados pero que resultan fundamentales: el campo de acción de un poder que no se preocupa tanto por el cuerpo individual sino por el cuerpo en tanto soporte biológico de determinaciones compartidas por la especie y la lógica de una tecnología que no trata de controlar y dirigir al detalle las conductas de los individuos a través de su ortopedia, sino de gobernar su acción indirectamente a través de la intervención en el medio. Si bien la cuestión del campo y la referencia expresa a la población

¹¹¹² Aunque Foucault emplee la expresión, resulta más apropiado hablar de una «nueva ley de pobres» para referirse a la sancionada en 1834, ya que las «Poor laws» se remontan al siglo XVI e incluso se pueden concebir como un desarrollo de la «*Ordinance of Labourers*» elaborada por Eduardo III en 1349.

¹¹¹³ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 671 [1974].

¹¹¹⁴ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 670 [1974].

¹¹¹⁵ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 669 [1974].

como objeto prioritario de la acción del poder aparecen de un modo evidente en todo este ciclo de conferencias de 1974, su dimensión tecnológica —que va a conducir de la biopolítica a la gubernamentalidad— aparece con mayor claridad en el primero de los trabajos presentados en Río de Janeiro, cuando Foucault se acerca al análisis del presente.

8.5.4. El campo y la tecnología: el problema de la salud y la medicalización social

Así, en esta reconstrucción inversa de los trabajos que presenta Foucault en Río de Janeiro alcanzamos, para concluir, la primera de sus conferencias. En ella se analizan las formas que toma actualmente esa tendencia a la medicalización social que describe en sus otras intervenciones. Consecuentemente, el de Poitiers dirige su atención al proceso a través del cual desde el final de la Segunda Guerra Mundial en los países centrales del mundo capitalista se asiste a la formación «de un nuevo derecho, de una nueva moral, de una nueva economía, de una nueva política del cuerpo».¹¹¹⁶

Identificada con el Plan Beveridge y los programas de bienestar, Foucault señalará de nuevo que esta vuelta de tuerca de la medicalización social no va a tener como objetivo primordial la reproducción de la fuerza de trabajo. Por el contrario, la gran novedad de la segunda mitad del siglo XX es que el Estado se va a hacer cargo de la salud no solo por la utilidad —económica o política— que pueda extraer de esta, sino por considerarla un derecho. El de Poitiers presenta así una genealogía de los programas de salud pública de la posguerra que invierte el habitual relato keynesiano. En consonancia con esta interpretación, como concluirá en 1979 cuando vuelva a analizar el Plan Beveridge en el marco de su estudio del neoliberalismo, más que una conquista de derechos para las mayorías sociales, el Estado de bienestar se entiende como una compensación por haberse hecho matar en la guerra.¹¹¹⁷

Además, Foucault va a señalar la afinidad entre la intervención en el cuerpo del individuo por parte del Estado que define esta nueva política de la salud y la preocupación por el cuidado de las almas que se introduce con la cristianización del Imperio romano.¹¹¹⁸ Aunque en este momento el símil con el cuidado del alma es caracterizado como «humorístico», sus trabajos posteriores tratarán de revelar la profundidad del vínculo que une el poder pastoral y gubernamentalidad moderna. Ese derecho a la salud, que nace de aquella medicina social

¹¹¹⁶ Foucault. «Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 639 [1974].

¹¹¹⁷ Así, en *Nacimiento de la biopolítica* podemos leer: «Todos esos elementos tan importantes que podríamos llamar, si les parece, pactos de guerra, esos pactos al cabo de los cuales los gobiernos —en esencia el gobierno inglés y hasta cierto punto el gobierno estadounidense—, decían a la gente que acababa de atravesar una crisis económica y social muy grave: ahora les pedimos que se hagan matar, pero les prometemos que, hecho eso, conservarán sus empleos hasta el fin de sus días. Sería muy interesante estudiar por sí mismo todo ese conjunto de documentos, todo ese conjunto de análisis, programas, investigaciones, porque me parece, a reserva de error, además, que es en definitiva la primera vez que naciones enteras hicieron la guerra a partir de un sistema de pactos, que no eran simplemente los pactos internacionales de alianza de potencia a potencia, sino una [especie] de pactos sociales al cabo de los cuales [ellas] prometían —a los mismos a quienes pedían hacer la guerra y, por lo tanto, hacerse matar— un tipo de organización económica, de organización social en la que la seguridad (seguridad laboral, seguridad con respecto a las enfermedades, los diversos riesgos, seguridad en el plano de la jubilación) estaría garantizada». Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2009, pp. 216-217 [1979].

¹¹¹⁸ *cf.* Foucault. «Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 639 [1974].

del siglo XVIII y atraviesa todos los programas políticos contemporáneos, da forma a lo que Foucault define como una «somatocracia»: «Un régimen en el que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre la enfermedad y la salud».¹¹¹⁹

El Plan Beveridge aparece, entonces, como la culminación de aquel proceso de conversión de la salud en un problema médico; un momento en que la medicina se va a ocupar no tanto de la enfermedad como del bienestar de los individuos y las poblaciones. La aceleración de esta tendencia desde la posguerra genera una dinámica de «medicalización indefinida» que desdibuja hasta hacer desaparecer su exterior.

Lo que caracteriza más específicamente al periodo actual en el interior de esta tendencia general, es que la medicina de los últimos decenios, al ejercer una acción que va más allá de las fronteras tradicionales definidas por los enfermos y las enfermedades, comienza a intervenir en todos los campos, ninguno de los cuales le es ajeno.¹¹²⁰

Esta apertura de la medicina hacia su exterior implica también una transformación de sus prácticas que entronca con esa lógica de la despatologización que Foucault analizó en *Los anormales* desde la perspectiva de la psiquiatría. En sentido estricto, la política de la salud contemporánea tendría entonces una función más normalizadora que médica. Además, esta despatologización abre la posibilidad de pensar formas de intervención no disciplinarias, sino reguladoras; es decir, una acción indirecta que trate no ya de corregir todas aquellas desviaciones respecto de una norma dictada de antemano, sino de restablecer el equilibrio considerado normal a través de una gestión diferencial.¹¹²¹ Así, la reconstrucción de este proceso a través del cual la medicina desdibuja su exterior puede entenderse como una anticipación —aún ambigua— del cuestionamiento del modelo disciplinario y la apertura hacia un análisis centrado en una gestión diferencial e indirecta, como ha señalado Adán Salinas:

Esta fórmula de la “medicalización indefinida” es coherente con la lectura que hace Deleuze como diagnóstico de las sociedades actuales, que replazaría los lugares de encierro como compartimentos estancos y sin comunicación, de las sociedades disciplinarias, a lugares abiertos donde los procesos no se terminan, sino que se prolongan indefinidamente. Para lo cual se requiere, en cierto sentido, eliminar el hospital y reemplazarlo por un proceso permanente de medicalización. Lo mismo podría decirse, en principio, por extensión de la fábrica o la escuela. Aunque Foucault, por el momento sólo está pensando el problema de la medicalización.¹¹²²

¹¹¹⁹ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 640 [1974].

¹¹²⁰ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 646 [1974].

¹¹²¹ En estas reflexiones podemos descubrir los rastros de la distinción que Foucault establecerá posteriormente entre «normación» disciplinaria —que trata de adecuar los comportamientos a una norma establecida previamente— y «normalización» securitaria —que tiene por objetivo la conservación de un estado de «normalidad» no determinado previamente por criterios normativos sino directamente en los hechos. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 65 [1978].

¹¹²² Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Ed. cit., p. 29.

Además, este proceso en el que coinciden la estatalización de la intervención sobre la salud y su expansión ilimitada implica una reintroducción del cuerpo en la economía capitalista por otros medios. Ya no se trata, como se ha apuntado, únicamente de la reproducción de la fuerza de trabajo sino de la constitución de toda una nueva economía política de la salud alrededor del bienestar considerado como un «objeto de consumo».¹¹²³

El conjunto de estas reflexiones entronca con los análisis foucaultianos del neoliberalismo desarrollados en el curso de 1979. Atendiendo a estos trabajos posteriores, cuestiones como la medicalización indefinida, la conversión de la salud en un bien de consumo o la introducción en el campo médico de la lógica de la inversión, el cálculo y el riesgo aparecen como marcadores de una tecnología que ya no responde a la caracterización de la medicina «disciplinaria», sino a la lógica gestionaria que va a definir el tipo de intervenciones de lo que Foucault denominará «dispositivos de seguridad».

Sin embargo, también es necesario remarcar que en 1974 algunas de las facetas del Estado de bienestar —identificado en el Plan Beveridge— se entienden aún como expresión de una medicina disciplinaria definida por su acción normalizadora y autoritaria:

En realidad, la intervención autoritaria de la medicina en un campo cada vez mayor de la existencia individual o colectiva es un hecho absolutamente característico de nuestro tiempo. Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones normalizadoras que exceden con mucho la existencia de las enfermedades y la demanda del enfermo.¹¹²⁴

En estos análisis, la medicina contemporánea bascula entre este tipo de intervención autoritaria propio de las disciplinas y un cálculo de riesgos basado en la gestión de las diferencias. Aunque Foucault no abandone la grilla del modelo bélico-disciplinario, la introducción de esta nueva lógica constituye una innovación muy importante que parece marcar la dirección de su futuro cuestionamiento. Estas reflexiones permiten identificar, así, la ambigüedad constitutiva de la noción de «biopolítica», que se presenta en un primer momento como el complemento en el nivel biológico de las técnicas disciplinarias sobre el cuerpo individual, pero va a implicar en el mismo gesto un desplazamiento hacia fórmulas securitarias.

Esta genealogía del derecho a salud permite, además, captar ese paso, analizado por Francisco Vázquez, del liberalismo clásico —basado en una intervención negativa tendente a favorecer el *laissez-faire*— a una forma de gobierno social que trata de garantizar la autorregulación de los procesos colectivos. Esta organización del poder identificada con el *welfare* produjo un nuevo tipo de subjetividad en la que «el individuo por gobernar no era ya una realidad espontánea y natural del *homo oeconomicus* sino un “ciudadano social”, sujeto de necesidades (de salud, educación vivienda, atención a la vejez, etc.) por cubrir».¹¹²⁵

En este sentido, los límites de la medicalización social puesta en marcha por los sistema de *welfare* que Foucault describe en el texto —la ausencia de una correlación entre consumo

¹¹²³ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 649 [1974].

¹¹²⁴ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 645 [1974].

¹¹²⁵ Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Ed. cit., p. 191.

médico y bienestar o el autoritarismo y el control permanente que implica— apuntan ya al conflicto entre una demanda de medicalización infinita y un sistema de recursos finitos.¹¹²⁶ Así, las reflexiones de Foucault acerca de la medicalización social se superponen parcialmente con la crítica neoliberal al Estado del bienestar, que incidirá en estos problemas tratando de desplazar la responsabilidad hacia el individuo.

Desde esta perspectiva, los procesos de «privatización» de los sistemas públicos de salud puestos en marcha en las últimas décadas pueden entenderse como la consumación de la mercantilización del bienestar; algo que podemos relacionar con la intuición que presenta Foucault en el propio texto cuando señala que la medicina contemporánea «puede producir directamente una riqueza»¹¹²⁷ y que coincide con la tesis defendida por David Harvey de que el neoliberalismo instituye una forma de «acumulación por desposesión» apoyada en la mercantilización de los servicios públicos.¹¹²⁸ Pero también —y esto en esto se cifra la aportación más interesante del análisis foucaultiano del neoliberalismo— tal proceso puede entenderse como la causa y el efecto de una transformación en el nivel de la subjetividad por medio de la cual el «derecho a la salud» se ve desplazado hacia la esfera privada, mediante un proceso de autorresponsabilización de los individuos.

En cualquier caso, esta reconstrucción evidencia que a medida que Foucault se acerca a la historia del presente, se ve obligado a modificar su análisis y a alejarse de la grilla bélico-disciplinaria, atendiendo a la emergencia de tecnologías de poder más flexibles y desplegadas no sobre la coacción sino sobre la capacidad del individuo de conducirse a sí mismo.

Lejos de la caricatura que presenta a Foucault como un enemigo irredento de los sistemas de bienestar —que habrían sido identificados por él como diabólicos mecanismos de control disciplinario—, esta serie de trabajos sobre la medicina social pone de relieve la complejidad del análisis y su vocación crítica —no exenta de cierta ambigüedad que es necesario reconocer—. En este sentido, resulta importante remarcar que Foucault no desprecia sin más las políticas de salud pública puestas en marcha desde el siglo XVIII, sino que las enmarca en una historia que, aún hoy, nos puede ayudar a entender sus potencias y también sus límites. De este modo, incluso en un contexto en el que la voladura planificada de las instituciones de seguridad social parece exigir un posicionamiento reactivo ante determinadas críticas, conviene no olvidar que buena parte de la izquierda de los años sesenta y setenta empujaba en la misma dirección de Foucault incidiendo en la denuncia de los mecanismos de control y segregación social que las formas capitalistas del *welfare* pusieron en marcha en la segunda mitad del siglo XX.

Esta crítica a la dimensión normalizadora y disciplinaria de los mecanismos de bienestar —a menudo separada del contexto izquierdista y contracultural en el que surge— ha funcionado como piedra de toque en la construcción de la imagen del «Foucault

¹¹²⁶ cf. Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991 [1983].

¹¹²⁷ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 649 [1974].

¹¹²⁸ Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal, 2007, pp. 175-181.

neoliberal».¹¹²⁹ Cabría, sin embargo, preguntarse si este planteamiento no constituye una simplificación de un análisis más complejo que, como el propio Foucault expone, tiene por objetivo la reconstrucción de los vínculos entre medicina, economía, poder y sociedad en el marco de la genealogía crítica de la modernidad:

Se requiere la modestia y el orgullo de esos economistas para afirmar que la medicina no debe ser rechazada ni adoptada en bloque; que la medicina forma parte de un sistema histórico; que no es una ciencia pura, y que forma parte de un sistema económico y de un sistema de poder, y que es necesario sacar a la luz los vínculos que existen entre la medicina, la economía, el poder y la sociedad para determinar en qué medida es posible rectificar o aplicar el modelo.¹¹³⁰

8.5.5. Biopolítica como categoría experimental

Como vemos, el contexto en el que aparece por primera vez el término «biopolítica» está definido por una serie de desplazamientos que implican cierta experimentación conceptual. Foucault trata de capturar, a través de esta noción y otras que moviliza en estos análisis de la historia de la medicina social, el vínculo entre poder médico, normalización y capitalismo. El de Poitiers se encuentra, así, ante un nuevo campo de problemas —relacionado con la cuestión de la población y su gestión—, que parece tensar el modelo bélico-disciplinario y esbozar los contornos aún muy borrosos de la gubernamentalidad.

Sin embargo, esta noción de «biopolítica» —o «biopoder»—¹¹³¹ no es un propiamente foucaultiana, sino que tiene toda una historia. Así, Roberto Esposito ha señalado que el término fue acuñado por Rudolf Kjellén en 1905¹¹³² y Laura Bazzicalupo señala incluso sus vínculos con algunos planteamientos del siglo XIX.¹¹³³ En cualquier caso, desde Kjellén fue empleado en diferentes contextos hasta que Foucault lo hiciera suyo dejando una impronta que ha determinado su uso desde ese momento. Se hace necesario, en este punto, profundizar en ciertos detalles relacionados con el uso foucaultiano del término que nos permitirán concluir este capítulo.

En primer lugar, la propia historia de este concepto exige, si se pretende un análisis riguroso del uso que Foucault hace de él, establecer una clara distinción respecto de esas primeras formulaciones, pero también de desarrollos posteriores. Así, el término «biopolítica» en Foucault no se puede identificar sin más con los trabajos de Agamben, Esposito o Hardt y Negri —por citar los más conocidos— con los que guarda una afinidad

¹¹²⁹ cf. Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017,

¹¹³⁰ Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 652 [1974].

¹¹³¹ Es importante aclarar que Foucault emplea indistintamente ambas nociones, especialmente para evitar equívocos respecto de usos posteriores, ya que autores como Negri y Hardt o Agamben introducen determinados matices para diferenciar biopolítica y biopoder.

¹¹³² cf. Esposito. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 23-41.

¹¹³³ Según la autora italiana, podemos considerar el uso del término «biocracia» por autores como Auguste Comte o el higienista Édouard Toulouse como un antecedente de la aparición de la noción de «biopolítica» ya en el siglo XX. cf. Bazzicalupo. *Biopolítica: un mapa conceptual*. Madrid: Melusina, 2016, p. 53.

desigual. Con esto no se pretende restar un ápice de interés a tales investigaciones, sino únicamente situar la discusión para evitar confusiones: la noción de biopolítica en Foucault no es asimilable a la de estos autores.

En segundo lugar, la reconstrucción del propio concepto en la obra de Foucault resulta también problemática. Este aparece, como hemos visto, en las conferencias de Río de Janeiro de 1974 y volvemos a encontrarlo posteriormente en el curso *Hay que defender la sociedad* y en algunos textos menores de la época. Sin embargo, únicamente será sistematizado en el último capítulo de *La voluntad de saber*, en el que Foucault analizará el surgimiento de «la era de un “biopoder”» que a su juicio alcanza al presente.¹¹³⁴ Sin embargo, a pesar de la importancia de tal noción en la obra de 1976, el término no volverá a aparecer en los trabajos de Foucault desde entonces.¹¹³⁵

Tal es la provisionalidad de la noción de biopolítica que incluso después de publicar *La voluntad de saber*, el curso de 1977-1978 *Seguridad, territorio, población* comenzará con las siguientes palabras: «Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire [*un petit peu en l'air*], biopoder».¹¹³⁶ Foucault, extremadamente cuidadoso con sus textos y las categorías que de análisis empleadas, admite haber empleado «un poco en el aire» el concepto de biopoder en una confesión que no resulta menor a la luz del abandono casi absoluto del concepto.

A mi juicio, como trataré de mostrar en los próximos capítulos —y podemos ya intuir en este análisis de la genealogía de la medicina social desplegada en 1974—, la razón de este abandono casi inmediato del término tiene que ver con su función como bisagra entre los dos grandes modelos de análisis del poder que Foucault desarrolla en la década de 1970: el modelo bélico-disciplinario y el gubernamental-securitario.¹¹³⁷

Así, la primera aparición de la noción de «biopolítica» en estas conferencias puede entenderse —siguiendo a Adán Salinas—¹¹³⁸ como un «gesto retórico», un énfasis discursivo que trata simplemente de incidir en el vínculo entre el poder y el cuerpo en el contexto del desarrollo del capitalismo: «Para la sociedad capitalista lo más importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal».¹¹³⁹ En este sentido, el uso del término se halla estrechamente ligado a su vocación experimental: «Un problema está naciendo y Foucault está aprendiendo a nombrarlo».¹¹⁴⁰

¹¹³⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 132 [1976].

¹¹³⁵ Incluso formando parte del título del curso de 1979 —*Nacimiento de la biopolítica*—, la única referencia al concepto aparece en el momento en que Foucault se excusa por haber desplazado el foco de interés de las lecciones justamente de la biopolítica a la gubernamentalidad liberal que funciona de algún modo como condición de posibilidad del análisis de aquella. cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 35 [1979].

¹¹³⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 13 [1978].

¹¹³⁷ Tesis que han defendido, entre otros, Santiago Castro-Gómez o Francisco Vázquez García. cf. Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010, p. 63; Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Ed. cit., p. 178.

¹¹³⁸ cf. Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Ed. cit., pp. 23-24.

¹¹³⁹ Foucault. «El nacimiento de la medicina social». Ed. cit., p. 655 [1974].

¹¹⁴⁰ Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Ed. cit., p. 27.

Al margen, sin embargo, de esta experimentación léxica, en los trabajos de 1974 a 1976 encontramos un campo semántico relativamente definido que tiene que ver con la emergencia de la categoría población y con el control del cuerpo humano en tanto entidad biológica.¹¹⁴¹ Además —y esta es una constante compartida también por sus trabajos acerca de la genealogía de la psiquiatría—, aunque esta reflexión sobre la dimensión somática del poder nace en el interior de sus investigaciones acerca de las disciplinas, parece que va descubriendo los contornos de una tecnología de poder que trata de maximizar la utilidad y la docilidad a través no del gobierno milimétrico de cada gesto sino del control indirecto de la conducta. El concepto de biopolítica —convertido en no pocas ocasiones en un fetiche— aparece entonces como un marcador de la vocación experimental del trabajo foucaultiano y de las dudas que el modelo bélico-disciplinario parece generar en el momento mismo de su desarrollo.

¹¹⁴¹ Desarrollo, por otra parte, de una intuición ya expresada años atrás. *cf.* Foucault. «La función política del intelectual». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, pp. 66-67 [1968].

9. Pensar y hacer la guerra: Foucault y la tensión de la hipótesis bélica

No hay que referirse al gran modelo de la lengua y los signos, sino al de la guerra y la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa, no es parlanchina. De ahí la centralidad de la relación de poder, no de la relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente: es, por el contrario, inteligible y se debe poder analizar en sus mínimos detalles, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (como lógica de la contradicción), ni la semiótica (como estructura de la comunicación) son capaces de dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos. Respecto a esta inteligibilidad, la «dialéctica» se muestra como una manera de esquivar la realidad cada vez más azarosa y abierta, reduciéndola al esqueleto hegeliano; y la «semiología» como una manera de esquivar su carácter violento, sangrante, mortal, reduciéndolo a la forma apacible y platónica del lenguaje y del diálogo.

Michel Foucault, «Verdad y poder»

Como ya hemos señalado en este trabajo, la vida pública de las décadas de los sesenta y setenta del pasado siglo se encuentra marcada, entre otros factores, por la violencia política. Esta no remite únicamente al gran enfrentamiento de la Guerra Fría, sino también a los conflictos neocoloniales —como los de Argelia y Vietnam—, los golpes de Estado de Brasil, Chile o Argentina y las dictaduras de España, Portugal, Grecia o Camboya. En tal contexto, ante la presión cada vez mayor del anticomunismo, la influencia de las experiencias de liberación nacional en el «Tercer mundo» y la constatación del declive del impulso transformador del 68, Europa entra en una espiral de conflictividad que reactiva un «terrorismo revolucionario» cuya intensidad había disminuido considerablemente a lo largo del siglo XX en buena medida por la canalización a través de partidos y organizaciones de masas de las reivindicaciones populares.

Aunque este fenómeno es especialmente relevante en Italia, Alemania y España —donde, además, se imbrica con la cuestión nacional—, los debates acerca de la violencia y su potencia revolucionaria atraviesan a la izquierda europea de la época.¹¹⁴² Estas formas de terrorismo no deben, por tanto, entenderse como un fenómeno marginal, sino como la expresión última de los movimientos revolucionarios que habían cristalizado en el final de la década de los sesenta —y quizá la muestra de su declive definitivo—. El contexto de creciente enfrentamiento y el sentimiento de derrota experimentado por los grupos de extrema izquierda en la Europa de la época empujó en buena medida a ciertos sectores de estos a dar el paso a la acción armada. Así, el agotamiento del ciclo de protestas iniciado en los años cincuenta y que encontró su máximo apogeo en 1968 lleva a parte de las nuevas generaciones militantes de la izquierda revolucionaria a pensar en la necesidad de explorar otras vías. En tales circunstancias, la acción armada no se concibe únicamente como una reacción, sino como un instrumento en el marco de la lucha por la transformación social, una estrategia más próxima a la propaganda por el hecho del anarquismo histórico que al terror revolucionario.¹¹⁴³

El debate acerca de la violencia y el terrorismo debe comprenderse sobre el trasfondo de las tensiones internas a la izquierda francesa y europea de la época y de la permanente tentación que experimentan ciertos grupos para pasar a la acción armada —tentación que, en Francia, será esquivada salvo excepciones muy puntuales hasta que, al final de la década, aparezca *Action Directe*—. En este sentido, resulta razonable pensar, como señala Didier Eribon, que las intervenciones de autores como Foucault o Sartre hayan tratado de alejar a la izquierda francesa de la tentación terrorista,¹¹⁴⁴ incluso a pesar de ciertas manifestaciones altisonantes ya comentadas.¹¹⁴⁵

¹¹⁴² Sobre el impacto del terrorismo revolucionario en estos tres países en relación con el resto de Europa véase el estudio de Ignacio Sánchez-Cuenca. *cf.* Sánchez-Cuenca. «El terrorismo revolucionario: mutación y selección política». *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n° 132, 2006.

¹¹⁴³ *cf.* Sánchez-Cuenca. «El terrorismo revolucionario: mutación y selección política». Ed. cit., pp. 73-74.

¹¹⁴⁴ Así lo afirmará en su biografía de Foucault: «Foucault y Sartre, pese a declaraciones a veces intempestivas, han jugado un rol decisivo para evitar que la izquierda francesa derivara hacia el terrorismo, como fue el caso en Alemania y en Italia. La radicalidad verbal estaba acompañada por una gran sabiduría práctica y política. Lejos de invitar a la violencia, contribuyeron a impedirla». Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., p. 44.

¹¹⁴⁵ Especialmente evidentes en los diálogos largamente citados en este trabajo con Noam Chomsky en 1971 y

Aunque posteriormente profundizaremos en esta relación de Foucault con el terrorismo izquierdista, se trata de una cuestión fundamental para comprender el desarrollo y las tensiones internas del curso que nuestro autor dicta en el Collège de France en 1976.

9.1. Foucault y el arte de la guerra: el curso de 1976 en perspectiva

Solo unas semanas después del asalto a la sede de la OPEP en Viena¹¹⁴⁶ —en un contexto marcado, como hemos señalado, por el declive de los movimientos nacidos del 68 y por el resurgir del terrorismo— comienza el curso que Michel Foucault dicta entre el 7 de enero y el 17 de marzo de 1976 en el Collège de France. Este lleva por título *Hay que defender la sociedad* y representa un balance del modelo de análisis del poder desarrollado en años anteriores. A la luz de tal acercamiento, el éxito de *Vigilar y castigar* resulta ambivalente: a lo largo de la primera mitad de la década se ha forjado un instrumento teórico que parece enfrentarse a graves problemas cuando trata de dar cuenta de las formas de poder contemporáneas. Así, la genealogía de las disciplinas parece avocar a una crisis relativa que exige a nuestro autor experimentar con nuevos modelos y conceptos.

De este modo, el ejercicio que Foucault desarrolla en el curso de 1976 tensiona hasta el extremo la hipótesis bélica que había cimentado el análisis del poder disciplinario en sus trabajos anteriores. Se trata de analizar si el modelo que subyacía a las diferentes genealogías —del castigo, la locura, la anormalidad...— constituye un suelo firme desde el que avanzar en el análisis de las tecnologías políticas actuales; pasar del estudio del modo en que se ejerce el poder —el «cómo» del poder—¹¹⁴⁷ al análisis de su forma, de su principio de inteligibilidad. De este modo, el curso trata de conectar el trabajo previo sobre las disciplinas con el proyecto de una investigación acerca de la guerra como modelo de comprensión de las relaciones de poder: «Hasta el día de hoy, durante los últimos cinco años, en líneas generales, las disciplinas; en los próximos cinco años, la guerra, la lucha, el ejército».¹¹⁴⁸ De hecho, en una entrevista de la época, el propio Foucault había asegurado que su próximo libro versaría sobre la institución militar.¹¹⁴⁹

El curso de 1976 va a permitir, pues, a nuestro autor analizar el esquema que subyace a los trabajos genealógicos que había venido desarrollando desde su entrada en el Collège de France y lo hará empleando su propio método: la genealogía. Así, *Hay que defender la sociedad* presenta una historia del historicismo; una historia de ese modo de comprender la realidad social como un campo de batalla; una historia, en definitiva, de la «hipótesis Nietzsche». Sin

con militantes maoístas en 1972.

¹¹⁴⁶ El 21 de diciembre de 1975 un grupo de seis personas —entre ellas algunos miembros de la segunda generación de la *Rote Armee Fraktion*— asalta la sede de la OPEP en Viena y secuestra a los ministros del petróleo que se encontraban reunidos en ese momento. La acción, que tenía por objetivo denunciar la situación de Palestina, termina con la muerte de tres personas que trabajaban en el edificio y la liberación de los retenidos dos días después en Argel tras varios viajes en avión.

¹¹⁴⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 29 [1976].

¹¹⁴⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 29 [1976].

¹¹⁴⁹ cf. Foucault. «Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir». Ed. cit., p. 87 [1976].

embargo, a pesar del permanente elogio del discurso de la guerra, el argumento desplegado en las once lecciones introduce una tensión en el propio modelo que anuncia —aunque de un modo germinal— las transformaciones que posteriormente experimentará el planteamiento foucaultiano. En este sentido, resulta esclarecedor el arco argumental del propio curso, que se inicia con una reconstrucción del modelo bélico-disciplinario y concluye con una primera sistematización de la biopolítica —vinculada, además, a algunos de los rasgos centrales de lo que será identificado como «dispositivos de seguridad» a partir de 1978—.

De este modo, a lo largo del curso podemos observar cómo la radicalización del postulado nietzscheano parece tensionar inexorablemente los análisis que había venido desarrollando desde el inicio de la década y que conducían a una identificación del poder con la violencia y la dominación. El problema que parece atisbarse en 1976 —y que será explicitado en el curso de 1978— es que tal modelo concibe la voluntad únicamente como voluntad de poder, considerando la libertad casi como un juego de suma cero —la libertad se entiende como libertad del conquistador y depende del sometimiento de los otros—.

Así, el curso va a profundizar en el modelo de la guerra civil ya desarrollado en *La sociedad punitiva*. La guerra permite sostener, entonces, una comprensión de la sociedad como una red marcada por un conflicto permanente e irresoluble. Siempre tratando de evitar los lugares comunes, la genealogía de esta forma de entender el mundo remite no a Maquiavelo o Hobbes, sino al discurso de la «guerra de razas», un dispositivo a la vez histórico y político que vehicula desde el siglo XVII diferentes combates contra el poder establecido. De este modo, en *Hay que defender la sociedad*, Foucault tomará como punto de partida una concepción de la guerra civil muy próxima a la que había desplegado en 1973 pero remarcando un elemento que resultará ahora crucial: la batalla en el interior de la sociedad es insuperable, no hay síntesis posible.

Este tópico de la guerra civil, como ya se ha apuntado anteriormente, forma parte del contexto tanto político como intelectual de la época. Así, el curso debe leerse en relación por un lado con la proliferación de investigaciones acerca de la guerra —Raymond Aron publicará en ese mismo año *Penser la Guerre*, Clausewitz y unos años antes habían aparecido títulos relevantes para la izquierda francesa como *Vers la guerre civile* de Alain Geismar, Serge July y Erlyn Morane o *Discours de la guerre, théorie et stratégie* de André Glucksmann— y por otro con la pujanza del terrorismo izquierdista en la Europa de los setenta. En tal contexto la guerra ya no será, como en los años posteriores a 1968, un llamamiento a la toma de partido directa en lo político, sino al enfrentamiento armado.

En este sentido, como ha señalado Marcelo Hoffman, el desarrollo del modelo bélico está directamente vinculado con la militancia política de Foucault, y va a ser cuestionado cuando esta militancia se abra a nuevas experiencias —relacionadas ya no tanto con los temas de la

extrema izquierda de la época sino con cuestiones asociadas a los derechos humanos—. ¹¹⁵⁰ El curso de 1976 y también el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* que aparecerá unos meses después anuncian de algún modo esa crisis que atravesará Foucault en 1977 —único año en el que no impartirá sus cursos en el Collège— y que se explicita en *Seguridad, territorio, población*.

Desde esta perspectiva, el curso de 1976 trata de afinar las herramientas críticas para enfrentarse a problemas diferentes de los que se habían planteado años atrás. Con ello, Foucault va abriéndose paulatinamente a una lectura más compleja de las relaciones de poder en la que la genealogía del discurso bélico se encuentra, como ha señalado Judith Revel, ligada a la problematización del modelo disciplinario y al desarrollo del análisis biopolítico y gubernamental.

La extensión del paradigma del encierro, elaborado desde *Historia de la locura*, al análisis del campo social y político entero sólo cederá cuando Foucault se dé cuenta de que el modelo «hospitalario» al que alude en ocasiones es, de hecho, la superficie de una realidad mucho más compleja, la de una verdadera «ortopedia social», indisociable de la aparición de los poderes disciplinarios. Sólo entonces el tema del encierro dejará su sitio a un análisis más profundo de los poderes sobre los cuerpos y de los poderes sobre la vida —somatopoderes y biopoderes—, y sólo entonces desaparecerá la figura del asilo como matriz original de toda coerción social.¹¹⁵¹

Atendiendo a estas consideraciones, aparece como una de las claves fundamentales del curso la interpretación del modelo bélico no como una teoría del poder —en el sentido descartado por Foucault de señalar qué es el poder en cualquier tiempo y lugar— sino como una herramienta política: pensar la guerra para hacer la guerra. La lógica bélica se presenta, así, como un instrumento para una batalla y no como un modelo de racionalidad universal.

A este análisis subyace una concepción agonística de la política que entiende el campo social como una red atravesada por constantes e insuperables conflictos. El valor del discurso histórico de la «guerra de razas» que Foucault analiza estriba precisamente en sacarlos a la luz, reactivar la guerra, «hacer que abandone las formas larvadas y sordas en que prosigue sin que nos demos cuenta claramente y llevarla a una batalla decisiva para la que debemos prepararnos si queremos ser los vencedores». ¹¹⁵² Consecuentemente, la genealogía de este discurso pone el acento en su potencia destituyente, es decir, crítica. Lo que interesa no son los modelos normativos o los contenidos políticos que lo acompañan en cada situación, sino su capacidad de denuncia, de descubrimiento de las relaciones de poder y dominación bajo el rostro de la paz, la ley y el contrato. En la descripción del modelo bélico que plantea

¹¹⁵⁰ cf. Hoffman. «Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations». *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, nº 6, 2007, p. 759.

¹¹⁵¹ Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Ed. cit., p. 132.

¹¹⁵² Foucault. «Resumen del Curso [*Hay que defender la sociedad*]». En: Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal, 2012, p. 229 [1976].

Foucault no hay, por ello, normatividad ni universalidad, sino que trata de rescatar una historia de parte, una historia partisana.

Y, sin embargo, al analizar los bloqueos a los que la «guerra de razas» se ha enfrentado desde el siglo XIX, se desliza una valoración que podemos considerar, como hemos señalado, el rastro de una normatividad. Frente a la dialéctica —entendida como un proceso de «pacificación» del conflicto— y el racismo —que aspira a la eliminación definitiva del enemigo—, Foucault parece situarse próximo a formulaciones como las de la revolución permanente o, más actualmente, las del agonismo —que han venido sosteniendo teóricos del «populismo» como Chantal Mouffe o Ernesto Laclau—¹¹⁵³ defendiendo, de nuevo, una especie de normatividad basada en el conflicto y la experimentación. La reivindicación de una organización de las fuerzas que no neutralice el conflicto, la pluralidad y la reversibilidad de las relaciones del poder parece constituir, así, la motivación normativa de su elogio de la guerra de razas.

Desde esta perspectiva, la crítica desplegada en *Hay que defender la sociedad* contra la dialéctica y el racismo puede ser interpretada como una reivindicación de la imposible superación del antagonismo. Así, frente a la promesa de una paz perpetua que ha acompañado a las utopías modernas hasta nuestros días, el discurso de razas presentaría el enfrentamiento como un elemento inextinguible de la realidad social, de modo que la historia nunca puede ser clausurada.

Creo que es muy importante comprender que las luchas, los procesos antagónicos no constituyen, como presupone el punto de vista dialéctico, una contradicción en sentido lógico del término. No hay dialéctica en la naturaleza. Reivindico el derecho a estar en desacuerdo con Engels; sin embargo, en la naturaleza —y Darwin lo ha mostrado muy bien— se encuentran numerosos procesos antagónicos que no son dialécticos. En mi opinión, ese tipo de formulación hegeliana no se tiene en pie.

Si repito constantemente que existen procesos como la lucha, el combate, los mecanismos antagónicos, es porque estos procesos se encuentran en la realidad y no son procesos dialécticos. Nietzsche ha hablado mucho de estos problemas; incluso diría que ha hablado más a menudo que Hegel. Pero ha descrito estos antagonismos sin referencia alguna con relaciones dialécticas.¹¹⁵⁴

La identificación de la realidad bajo el modelo de la guerra hace imposible, de este modo, el sostenimiento de una perspectiva historiográfica «neutral», «universal» o «metahistórica». Por ello, como afirma Julián Sauquillo, Foucault «no habla desde la moderación y mesura del filósofo o del legislador, sino desde el sumo interés por aquellos historiadores políticos que han intervenido en la historia con su discurso en aras de una transformación en el campo de poder».¹¹⁵⁵ Si en 1976 despliega una genealogía de la guerra es para afrontar los combates del

¹¹⁵³ cf. Mouffe. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 11-25.

¹¹⁵⁴ Foucault. «Diálogo sobre el poder». Ed. cit., p. 745 [1975].

¹¹⁵⁵ Sauquillo. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Ed. cit., p. 311.

presente con mayor posibilidad de éxito. Foucault explicita esta vocación «práctica» cuando, tras reconstruir sus investigaciones anteriores, señala que en la denuncia del poder disciplinario el recurso al derecho soberano se muestra impotente. La problematización teórica acompaña, de este modo, a una experimentación política que se abre a nuevos temas y categorías tratando de actualizar el proyecto crítico para dar cuenta de una realidad en permanente transformación.

Para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía.¹¹⁵⁶

9.2. Guerra, soberanía y disciplina: una vuelta de tuerca a la analítica del poder

9.2.1. Los límites del análisis disciplinario y su función en la insurrección de los saberes

Esta reflexión, que evidencia los límites del modelo disciplinario para capturar el modo en que la modernidad desarrolla sus formas de control, está directamente relacionada con los desplazamientos que Foucault va a efectuar a lo largo de 1976 y 1977 y que conducirán, como ya se ha señalado, en primer lugar, al concepto de biopolítica y, posteriormente, al de gubernamentalidad. En este sentido, el inicio del curso de 1976 evidencia el momento de bloqueo al que la analítica del poder desarrollada bajo el paraguas de la grilla bélico-disciplinaria había conducido a Foucault.

Bien, ¿qué quería decir este año? Que estoy un poco harto: vale decir que querría tratar de cerrar, de poner, hasta cierto punto, fin a una serie de investigaciones —bueno, investigación es una palabra que se emplea así como así, ¿pero qué quiere decir exactamente?— a las que me dedico desde hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí, y con respecto a las cuales me doy cuenta de que se acumularon los inconvenientes, tanto para ustedes como para mí. Eran investigaciones muy próximas unas a otras, sin llegar a formar un conjunto coherente ni una continuidad; eran investigaciones fragmentarias, de las que ninguna, finalmente, llegó a su término, y que ni siquiera tenían continuación; investigaciones dispersas y, al mismo tiempo, muy repetitivas, que volvían a caer en los mismos caminos trillados, en los mismos temas, en los mismos, conceptos. [...] Todo eso se atasca, no avanza; se repite y no tiene conexión. En el fondo, no deja de decir lo mismo y, sin embargo, tal vez no diga nada; se entrecruza en un embrollo poco descifable, apenas organizado; en síntesis, como suele decirse, no termina en nada.¹¹⁵⁷

¹¹⁵⁶ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 42 [1976].

¹¹⁵⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 43 [1976].

Esa intuición del agotamiento del análisis disciplinario y la necesidad de repensar su modelo se expresa también en una entrevista de la época, en la que señala: «Hay un tema que me gustaría estudiar en los años próximos: el ejército como matriz de organización y de saber — la necesidad de estudiar la fortaleza, la “campana”, el “movimiento”, la colonia, el territorio».¹¹⁵⁸ Se trataría, entonces, de modificar la perspectiva para delimitar los contornos no ya de las técnicas de poder, sino del modelo que permite captar su lógica: la batalla, la estrategia, la guerra.

Sin embargo, Foucault no se contenta con señalar este bloqueo, sino que apunta también a sus posibles causas en una reflexión que vincula directamente su trabajo intelectual con determinadas condiciones de la época. La primera de ellas tiene que ver con el contexto político y más específicamente con el descubrimiento de lo que califica como «la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas».¹¹⁵⁹ Frente a la estrategia centrípeta del movimiento obrero histórico que tendía a subsumir todos los combates alrededor del eje capital-trabajo, Foucault pone de nuevo en valor la singularidad de esos discursos que sirven de apoyo a luchas concretas en una estrategia ahora centrífuga que no trata de disolver sino de articular combates singulares. Así, el de Poitiers interpreta el desarrollo circular de sus diferentes abordajes del poder disciplinario, como una respuesta a esa dinámica que, desde los años sesenta, manifiesta «la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos».¹¹⁶⁰ Esta situación de criticabilidad es descrita como «una especie de desmenuzamiento general de los suelos, incluso y sobre todo de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días».¹¹⁶¹ Una fórmula que no deja de recordar a la descripción que Marx y Engels presentan de la burguesía como una fuerza histórica que necesita revolucionar permanentemente la formas de vida¹¹⁶² y que conecta también con la idea del fin de los «grandes relatos» que según Jean-François Lyotard caracteriza la posmodernidad.¹¹⁶³

La potencia de esas críticas parciales y discontinuas para intervenir sobre las nuevas realidades que deja ese mundo que se desmorona tiene que ver, además, con una característica compartida por los diferentes acercamientos foucaultianos: su rechazo de la totalización. De

¹¹⁵⁸ Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». Ed. cit., p. 622 [1976].

¹¹⁵⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 14 [1976].

¹¹⁶⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 16 [1976].

¹¹⁶¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 16 [1976].

¹¹⁶² En uno de los pasajes más citados de *Manifiesto del Partido Comunista*, Engels y Marx desarrollarán esta idea que en no pocas ocasiones ha sido interpretada como una profecía del mundo por venir: «La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción y, con ello, todas las relaciones sociales. La conservación del antiguo modo de producción era, por el contrario, la primera condición de existencia de todas las clases industriales precedentes. Una revolución continua en la producción, una conmoción ininterrumpida de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las demás. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas, las nuevas se hacen añejas antes de llegar a osificarse. Todo lo estamental y estable se evapora; todo lo sagrado es profanado y los hombres, al fin, se ven forzados a contemplar con ojos desapasionados su posición frente a la vida, sus relaciones mutuas». Marx y Engels. *Manifiesto del Partido Comunista*. Ed. cit., p. 59.

¹¹⁶³ cf. Lyotard. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 2004.

este modo, la forma de la crítica que parece caer con la configuración heredada del mundo hasta los años sesenta —erigida, en buena medida, sobre el marxismo— responde a la lógica de una construcción teórica holística que trata de desarrollar una crítica total y sistemática de la realidad. Sin embargo, en su lugar, aclara Foucault, no aparece simplemente una forma de empirismo ingenuo o un eclecticismo blando, sino «una especie de producción teórica autónoma, no centralizada, es decir, que no necesita, para establecer su validez, el visado de un régimen común».¹¹⁶⁴ La asunción del fin de la «gran teoría» constituye el trasfondo sobre el que Foucault plantea la figura del intelectual específico, que ya no da consejos sino que ofrece herramientas —«instrumentos de análisis», para que puedan emplearlas quienes desarrollan efectiva y físicamente las luchas—¹¹⁶⁵ y que ya no es relevante para las luchas en tanto teórico universal, sino en la medida en que ocupa un lugar preciso en la economía política de la verdad de una sociedad dada. Así, al pensar el problema de la teoría no desde la dicotomía ciencia/ideología sino verdad/poder, se hace posible el engarce de la crítica local con la dimensión general del régimen de verdad aunque se haya abandonado la pretensión de universalidad.¹¹⁶⁶

Junto con esta multiplicación de la crítica, Foucault descubre una insurrección de ciertos saberes «sometidos». Esta remite, por un lado, a determinados contenidos históricos que quedaron ocultos —y solo posteriormente pudieron ser desocultados por la labor erudita del estudio histórico— y por otro a toda una serie de saberes que podríamos definir como «populares» —Foucault hablará de un «saber de la gente»—¹¹⁶⁷ y que habían sido descalificados por la posición de quienes los encarnaban. Según esta reconstrucción, fue precisamente este encuentro entre saber erudito y saber popular lo que hizo posible la emergencia de un saber histórico de las luchas, «lo que dio su fuerza esencial a la crítica de los discursos de estos últimos quince años».¹¹⁶⁸ La cuestión de la memoria obrera y de los grandes combates de siglos pasados, pero también el trabajo de archivo sobre las anomalías, las pequeñas y grandes resistencias a las formas de vida impuestas cobra entonces un sentido estratégico preciso en el momento en que los grandes proyectos políticos que había forjado la modernidad parecen derrumbarse.¹¹⁶⁹ De este modo, Foucault concluye que esa

¹¹⁶⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 16 [1976].

¹¹⁶⁵ Foucault. «Poder-Cuerpo». Ed. cit., p. 109 [1975].

¹¹⁶⁶ cf. Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 390 [1976].

¹¹⁶⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 17 [1976].

¹¹⁶⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 17 [1976].

¹¹⁶⁹ En este sentido, merece la pena recuperar un fragmento de una entrevista para *Cahiers du cinéma* de 1974, en la que Foucault presentará una de sus más decididas reivindicaciones de esta memoria de la lucha obrera y popular en el contexto de la reflexión acerca del papel del cine y la televisión como constructores de cosmovisiones y actores políticos de primer orden en la sociedad de la segunda mitad del siglo XX: «Hay un verdadero combate. ¿Y qué es lo está en juego? Eso que podríamos llamar memoria popular. Es absolutamente cierto que la gente, es decir, quienes no tienen derecho a la escritura, a hacer sus propios libros, a elaborar su propia historia; esta gente todavía tiene una forma de registrar la historia, de recordarla, de vivirla y utilizarla. Esta historia popular fue, hasta cierto punto, más viva y más claramente formulada en el siglo XIX, cuando hubo, por ejemplo, toda una tradición de luchas que se traducía oralmente o a través de textos, canciones, etc. Sin embargo, se puso en marcha toda una serie de mecanismos (la “literatura popular” y la literatura barata, pero también la educación escolar) para bloquear este movimiento de la memoria popular, y podemos decir que el éxito de esta empresa ha sido relativamente grande. El saber histórico que la clase obrera tiene de sí

convergencia entre saber erudito y saber popular fue posible a condición de abandonar la pretensión de totalidad, «la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas».¹¹⁷⁰

La genealogía va a aparecer en esta reconstrucción como la bisagra entre ambos campos de saber, como el dispositivo que permite acoplarlos en la crítica. En este sentido, las genealogías se presentan como una suerte de «anticiencias» que se levantan «no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino [...] contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra».¹¹⁷¹ Esta reinterpretación del método genealógico como aquel que hace posible la articulación del saber del historiador de las ideas y el saber popular de las luchas da cuenta, como ha señalado Edgardo Castro, del propio objetivo del curso de 1976: «Un acoplamiento entre el trabajo erudito de Foucault y la memoria de un saber sujetado por el saber que negaba a la lucha su carácter político».¹¹⁷² Así, objeto de estudio y herramienta de acción política se superponen constantemente en *Hay que defender la sociedad* tensando el modelo bélico hasta el límite al tratar de analizar el modo en que permite simultáneamente pensar y hacer la guerra.

9.2.2. Modelo bélico como alternativa al «economicismo» marxista y liberal

Sin embargo, Foucault percibe en la época una cierta transformación que afecta a la capacidad crítica de estos discursos. Esta cuestión será fundamental cuando analicemos —de la mano del trabajo de Luc Boltanski y Ève Chiapello— el estancamiento de la crítica izquierdista alrededor de la mitad de la década de 1970 y el modo en que las nuevas formas de capitalismo se construyen sobre algunos de sus postulados centrales. Este cambio de coyuntura, que apunta también a los límites de las genealogías fragmentarias que nuestro autor había venido

misma no deja de declinar. Cuando pensamos, por ejemplo, en lo que sabían de su propia historia los obreros de finales del siglo XIX, en lo que había sido la tradición sindical —en el sentido fuerte del término «tradición»— hasta la guerra de 1914, seguía siendo, a pesar de todo, formidable. Desde entonces este saber no ha dejado de reducirse. Sin embargo, aunque se está reduciendo no se ha perdido.= Ahora, la literatura barata ya no es suficiente. Existen medios mucho más eficaces, como la televisión y el cine. Y creo que esta es una manera de recodificar una memoria popular que existe pero que no tiene ningún modo de formularse. Así que le mostramos a la gente, no lo que era, sino aquello que necesita para recordar lo que era. Dado que la memoria sigue siendo un factor importante en la lucha (ya que, en efecto, las luchas se desarrollan en una especie de dinámica consciente de la historia), si mantenemos la memoria de la gente, mantenemos su dinamismo. Y mantenemos también su experiencia, su saber sobre las luchas anteriores. Ya no necesitamos saber qué es la Resistencia...= De este modo, creo que es un poco así como hay que entender estas películas. El tema, en términos generales, es que no hubo lucha popular en el siglo XX. Esta afirmación ha sido formulada sucesivamente de dos maneras. Una primera vez inmediatamente después de la guerra, diciendo simplemente: “El siglo XX, ¡qué siglo de héroes! Estaban Churchill, De Gaulle, los tipos que saltaron en paracaídas, los escuadrones, etc.”. Lo que era una forma de decir: “No hubo lucha popular, la verdadera lucha es esta”. Pero aún no decíamos directamente: “No hubo lucha popular”.= La otra forma, más reciente, escéptica o cínica, como se quiera, consiste en pasar a la afirmación pura y simple: “Mirad lo que en realidad ocurrió. ¿Dónde habéis visto las luchas? ¿Dónde veis a la gente levantándose, tomando los fusiles?”. Foucault. «Anti-Rétro». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, pp. 648-649 [1974].

¹¹⁷⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 18 [1976].

¹¹⁷¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 18 [1976].

¹¹⁷² Castro. «Biopolítica: de la soberanía al gobierno». *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. 34, n° 2, 2008, p. 198.

desarrollando, parece obligar a nuestro autor a considerar la necesidad de proponer no su unificación bajo una voz única, sino «un suelo teórico continuo y sólido» común a todas ellas.¹¹⁷³ Esa tarea —a la que dice querer dedicar sus siguientes cursos— remite inmediatamente a la cuestión del poder como elemento común a los análisis desarrollados años atrás. Se trata, entonces, de trazar los contornos de un estudio del poder que cubra las diferentes genealogías sin presentarlas como meras derivaciones de una teoría central.

En primer lugar, esta analítica del poder debería distinguirse con total claridad de lo que Foucault denomina «economicismo» y que identifica como un rasgo compartido por las interpretaciones marxistas y liberales. Así, como ya es sabido, va a rechazar los modelos que conciben al poder como una transacción jurídica —aquello que el individuo cede al soberano— y como una realidad derivada de la economía —cuya función principal sería el mantenimiento de las relaciones de producción y la dominación de clase—. A pesar de tal rechazo, es necesario subrayar de nuevo que Foucault no está planteando nada parecido a una «autonomía de lo político», sino que su tesis es que para analizar el poder «hay que tratar de poner en acción instrumentos diferentes [al análisis económico], aunque las relaciones de poder estén profundamente imbricadas en y con las relaciones económicas, aunque las relaciones de poder siempre constituyan, efectivamente, una especie de haz o de rizo con las relaciones económicas».¹¹⁷⁴ De este modo, incluso aceptando que poder y economía son indisociables, Foucault concluye que este vínculo «no sería del orden de la subordinación funcional y tampoco del isomorfismo formal, sino de otro orden que, precisamente, hay que poner de manifiesto».¹¹⁷⁵

Frente a esta concepción «economicista», la tradición brinda dos modelos de análisis no económicos del poder. El primero remite a la conocida como «hipótesis represiva» que el de Poitiers identifica en la serie que va de Hegel a Freud y Reich. Esta vendría a señalar que el poder funciona esencialmente reprimiendo determinadas realidades: el instinto, la naturaleza, la clase...¹¹⁷⁶ Sin embargo, como ya había señalado en trabajos anteriores, el gran problema que implica la noción de represión es que se halla inexorablemente vinculada a una imagen negativa y reactiva del poder que impide comprender sus dimensiones productivas:

Cuando se definen los efectos del poder recurriendo al concepto de represión se incurre en una concepción puramente jurídica del poder, se identifica al poder con una ley que dice no; se privilegia sobre todo la fuerza de la prohibición. [...] Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo más como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social que como una instancia negativa que tiene por función reprimir.¹¹⁷⁷

¹¹⁷³ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 22 [1976].

¹¹⁷⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 23 [1976].

¹¹⁷⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 23 [1976].

¹¹⁷⁶ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 23 [1976].

¹¹⁷⁷ Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 385 [1976].

En este punto, la conocida como «hipótesis Nietzsche» aparece como un segundo modelo de análisis ajeno al marco economicista. Esta va a definir el poder desde la perspectiva no de la represión sino de la guerra, la batalla, la conquista. Invirtiendo, de nuevo, la máxima de Clausewitz —como había hecho en *La sociedad punitiva*— Foucault retoma la definición de la política como una continuación de la guerra por otros medios. La paz estaría, desde esta perspectiva, atravesada por la batalla, y la función del poder político consistiría en «reinscribir perpetuamente esa relación de fuerza, por medio de una especie de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros».¹¹⁷⁸

Nos encontramos, así, frente a dos grandes matrices en el análisis de las relaciones de poder: la económica —contrato/opresión— y la que podríamos definir como agonística o conflictual —guerra/represión. A pesar de haber criticado, como sabemos, la noción de represión, Foucault sitúa su trabajo en la segunda de esas matrices. El nudo central de *Hay que defender la sociedad* consistirá justamente en trazar la historia de este discurso para cuestionar si realmente el poder se puede entender bajo el esquema binario de la guerra. Un complejo juego entre el elogio y la problematización del discurso bélico recorre las doce lecciones que componen el curso y da cuenta de la crisis que está experimentando el pensamiento foucaultiano a mitad de la década de los setenta, enfrentado a los límites del modelo disciplinario que ha venido desarrollando desde su entrada en el Collège de France y a las transformaciones en el campo intelectual y en la sociedad francesa de la época.

Esta problematización se plantea abiertamente ya en la primera lección de *Hay que defender la sociedad*, cuando nuestro autor señala que «las nociones de “represión” y guerra deben modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse».¹¹⁷⁹ Sin embargo, tal gesto no tiene tanto que ver con el cuestionamiento general de la matriz agonística de las relaciones de poder —extremo que no rechazará Foucault— sino de dos rasgos que se asocian específicamente a la hipótesis bélica: la partición binaria que implica —en la que va a percibir aún cierto automatismo— y la interpretación del derecho como mecanismo de imposición y legitimación de un desequilibrio que nace de la conquista. De este modo, Foucault no va a cuestionar la matriz «polémica», «agónica» o «conflictual» de las relaciones de poder, sino el análisis que la identifica inequívocamente con el modelo binario de la guerra.¹¹⁸⁰

Situado en estas coordenadas y recogiendo las indicaciones que había presentado de un modo poco sistemático en trabajos anteriores, Foucault reconstruye los rasgos fundamentales de la analítica del poder en la clase del 14 de enero de 1976.¹¹⁸¹ A través de

¹¹⁷⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 24-25 [1976].

¹¹⁷⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 26 [1976].

¹¹⁸⁰ En la clase del 21 de enero de 1976 Foucault advierte con claridad que guerra y fuerza no son identificables sin más en este contexto: «Ustedes me dirán que no se puede confundir de entrada relaciones de fuerza y relaciones de guerra. Desde luego. Pero lo tomaré simplemente como un [caso] extremo, en la medida en que la guerra, puede considerarse como el punto de tensión máximo, la desnudez misma de las relaciones de fuerza». Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 46 [1976].

¹¹⁸¹ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 32-37 [1976].

esta se trataría (1) de captar el poder no en la formulación que lo legitima sino en su ejercicio real y concreto; (2) de no analizarlo desde la perspectiva de la decisión o el deseo soberanos, sino desde su objeto, su blanco, es decir, los sujetos que su acción constituye; (3) de considerarlo no tanto un fenómeno de dominación brutal, sino un ejercicio que, a pesar de no ser «democrático», siempre es discontinuo y reticular; (4) de revertir el acercamiento habitual planteando un análisis ascendente, que vaya de la técnica a la tecnología; y, por último, (5) de rechazar que la relación entre poder y saber remita al juego de la ideología. Ni soberanía, ni aparatos de Estado ni ideología: así resume Foucault en el curso de 1976 el punto de partida metodológico de sus análisis del poder desde el inicio de la década.

Así, el de Poitiers rechaza la idea de un «poder monolítico de clase» que permita explicar todos los fenómenos de dominación que se dan en una sociedad. Por el contrario, plantea un recorrido inverso que, sin embargo, permite mostrar cómo la articulación de los diferentes mecanismos microfísicos de poder, aunque no hayan sido implementados con ese fin, pueden reforzar el poder de una clase. En este sentido, contradiciendo —como se ha señalado en el capítulo anterior— las conclusiones del freudomarxismo, Foucault plantea que

... no se trata de que la burguesía considerara que había que excluir la locura o reprimir la sexualidad infantil, sino que, a partir de cierto momento y por razones que hay que estudiar, los mecanismos de exclusión de la locura y los mecanismos de vigilancia de la sexualidad infantil aportaron cierta ganancia económica, demostraron cierta utilidad política y, como resultado, fueron naturalmente colonizados y sostenidos por mecanismos globales y, finalmente, por todo el sistema del Estado. [...] En otras palabras: la burguesía se burla completamente de los locos, pero los procedimientos de exclusión de éstos rindieron, liberaron, a partir del siglo XIX y, una vez más, según ciertas transformaciones, un rédito político y eventualmente, incluso, cierta utilidad económica que consolidaron el sistema y lo hicieron funcionar en su conjunto. La burguesía no se interesa en los locos, sino en el poder que ejerce sobre ellos; no se interesa en la sexualidad del niño, sino en el sistema de poder que controla esa sexualidad. Se burla totalmente de los delincuentes, de su castigo o su reinserción, que económicamente no tiene mucho interés. En cambio, del conjunto de los mecanismos mediante los cuales un delincuente es controlado, seguido, castigado, reformado, se desprende, para la burguesía, un interés que funciona dentro del sistema económico político general.¹¹⁸²

9.2.3. Guerra de razas como contrahistoria de la soberanía

Como se ha apuntado, el objetivo central de *Hay que defender la sociedad* consiste en desentrañar ese nudo que vincula relaciones de dominación y de fuerza bajo la perspectiva bélica. El curso de 1976 va a trazar, así, una genealogía de esa matriz analítica que trata de descubrir el «estruendo de la batalla» oculto bajo la paz y el orden asegurados por el Estado y la ley.

¹¹⁸² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 37 [1976].

De este modo, Foucault inicia su análisis situándose entre el final del siglo XVI y el comienzo del XVII. Al final de una época marcada en Europa por los conflictos civiles y religiosos, se desarrolla un doble proceso mediante el cual, por un lado, el mando de la guerra es centralizado en el nuevo aparato estatal y, por otro, su acción es expulsada hacia el exterior, es decir, hacia las fronteras. En este contexto descubre nuestro autor el primer discurso histórico-político sobre la sociedad que es «un discurso sobre la guerra entendida como relación social permanente, como fondo imborrable de todas las relaciones y todas las instituciones de poder».¹¹⁸³ La ambigüedad constitutiva de tal discurso le permite vehicular no solo las pulsiones míticas de la decadente aristocracia francesa de la época, sino también las aspiraciones de la pujante burguesía y el combate partisano que toma cuerpo en «el ardor de las revanchas populares» y «las más locas esperanzas» de la época.¹¹⁸⁴

Este discurso va a sostener que la guerra está en el origen de la constitución de los Estados. Pero no una guerra mítica o hipotética —como la que había imaginado Hobbes—, sino una auténtica batalla de sangre y fuego. Al tomar tales consideraciones como punto de partida en el análisis de la realidad, se descubre que la guerra no puede ser conjurada por la política y el derecho, sino que atraviesa nuestra organización social: «Estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien».¹¹⁸⁵ La sociedad va a ser comprendida, entonces, como una estructura binaria en cuyo seno la única política exitosa es la victoria, no el armisticio. Desde esta perspectiva, el Estado no se concibe como un instrumento de pacificación, sino de desarrollo de la guerra por medios políticos: a la vez enemigo y botín de guerra a conquistar. Esta relectura del nacimiento del Estado a contrapelo del contractualismo y la teoría jurídica moderna es heredera de la que ofrece Nietzsche en *La genealogía de la moral*, una de las referencias fundamentales del curso de 1976.

Una horda cualquiera de rubios animales de presa, una raza de conquistadores y de señores, que organizados para la guerra, y dotados de la fuerza de organizar, coloca sin escrúpulo alguno sus terribles zarpas sobre una población tal vez tremendamente superior en número, pero todavía informe, todavía errabunda. Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el «Estado»: yo pienso que así queda refutada aquella fantasía que le hacía comenzar con un «contrato».¹¹⁸⁶

Foucault identifica este acercamiento como un discurso estrictamente «histórico-político» que remite a la verdad y al derecho, pero lo hace siempre desde una perspectiva situada —los derechos de una parte, la verdad de una fuerza— renunciando a la neutralidad y la universalidad. Nos encontramos, así, en las antípodas de la tradición;

¹¹⁸³ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 48 [1976].

¹¹⁸⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 56 [1976].

¹¹⁸⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 50 [1976].

¹¹⁸⁶ Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 98.

arrojados a un horizonte en el que la verdad viene determinada por la posición desde la que se enuncia.

Este discurso es también importante para nuestro autor porque invierte el sentido de la explicación de la realidad social, de modo que el orden, la paz y la ley son comprendidos a partir del caos, el azar y el combate perpetuo. Así, Foucault remarca desde el inicio su potencia destituyente: «La nueva historia quiere mostrar que el poder, los poderosos, los reyes, las leyes ocultaron que su nacimiento se debía al azar y la injusticia de las batallas».¹¹⁸⁷ De este modo, la irracionalidad, la fuerza, la brutalidad constituyen el fondo sobre el que surge «una racionalidad frágil, transitoria, siempre comprometida y ligada a la ilusión y a la maldad».¹¹⁸⁸ No se trata, en consecuencia, de encontrar un principio rector universal desde el que actuar, sino de descubrir y denunciar la batalla que subyace al poder instituido, la violencia que lo fundó, «la sangre que se secó en los códigos».¹¹⁸⁹ Con ello, este discurso se sitúa por completo en la inmanencia de la historia, quedando inexorablemente ligado a su dimensión estratégica.

Foucault ubica la genealogía de este discurso no en la tradición que va de Maquiavelo a Hobbes y atraviesa el pensamiento político moderno, sino, como se ha mencionado, en los combates de los siglos XVII y XVIII. Y atiende especialmente al papel que en ellos jugaron personajes como Edward Coke, John Lilburne, Augustin Thierry y sobre todo Henry de Boulainvilliers.

Desde Roma hasta la Edad Media, la historia —«historia de la soberanía»—¹¹⁹⁰ había funcionado esencialmente como un intensificador del poder. Sin embargo, Foucault señala que entre los siglos XVI y XVII surge un nuevo discurso, el de la guerra de razas, que será definido como una contrahistoria: «La primera historia no romana, antirromana que conoció Occidente».¹¹⁹¹ Tal discurso no tiene por objetivo unificar bajo el mando soberano al conjunto de la sociedad, sino señalar su heterogeneidad constitutiva y denunciar que la paz y la ley esconden, en realidad, el sometimiento de una parte por la otra. Permite, además, identificar las sombras, silencios y rechazos producidos por el deslumbramiento que procuraba la gloriosa historia soberana. Así esta narración no será la de las victorias y los héroes, sino la de «la desdicha de los antepasados, los exilios y las servidumbres»,¹¹⁹² de modo que la batalla —y con ella la memoria de los vencidos— se introduce en la historia. Esta, convertida en instrumento político, toma la forma de una contrahistoria; una declaración de derechos que ya no aspira a la universalidad sino al conflicto y la victoria, afirmando los derechos propios y declarando la guerra a quien impide su ejercicio.

La emergencia de ese discurso —que se identifica como discurso de la «guerra de razas», aunque no remita necesariamente a una partición «biológica»— hizo posible, además, el

¹¹⁸⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 67 [1976].

¹¹⁸⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 54 [1976].

¹¹⁸⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 54 [1976].

¹¹⁹⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 64 [1976].

¹¹⁹¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 65 [1976].

¹¹⁹² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 66 [1976].

desbloqueo de todo un campo del saber histórico opuesto al de la historiografía soberana. Este desbloqueo y las pugnas que surgen entre las dos matrices discursivas se encuentran directamente vinculados con la emergencia de la idea de revolución, que marcará la historia política desde entonces: «En la trastienda de todo el pensamiento moderno, como de toda la política, está el interrogante de la revolución».¹¹⁹³

De este modo, el discurso de la guerra de razas aparece —como ya había apuntado Marx en una carta a Joseph Weydemeyer de 1852— como el antecedente de la lucha de clases.¹¹⁹⁴ La modernidad se presenta, de este modo, como un proyecto atravesado por la idea del conflicto y la promesa del advenimiento de una revolución que aparece a la vez como amenaza y esperanza. El surgimiento del discurso de la guerra de razas marca, así, el momento en que entre los siglos XVI y XVII se va a abandonar la historia romana de la soberanía «para ingresar en una sociedad de tipo, digamos, moderno, [...] cuya conciencia histórica no se centra la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras».¹¹⁹⁵ Esta definición de la modernidad como un proyecto fundamentalmente ligado a la idea de revolución recuerda a aquella máxima de Ortega según la cual «el hombre moderno es en su raíz revolucionario. Y viceversa, mientras el hombre sea revolucionario no es más que hombre moderno, no ha superado la modernidad».¹¹⁹⁶

9.3. Genealogía del discurso de la guerra de razas

9.3.1. Guerra de razas en Inglaterra

La genealogía de ese discurso bélico obliga a Foucault atender al proyecto de Hobbes, que aparentemente ha construido todo su edificio filosófico sobre la noción de guerra. Sin embargo, el de Poitiers —que ya en *La sociedad punitiva* había mostrado explícitamente su rechazo a la concepción hobbesiana de la soberanía por entender que orden civil y conflicto no deben concebirse como opuestos— va a tratar de invertir la lectura tradicional presentando a Hobbes como un teórico no de la guerra, sino de la pacificación, es decir, como un enemigo del discurso de la guerra de razas.

Para Hobbes, como es sabido, la guerra de todos contra todos que antecede a la creación del Estado no es un conflicto nacido de la desigualdad, sino de la radical igualdad de los seres

¹¹⁹³ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 207 [1977].

¹¹⁹⁴ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 73 [1976]. Como señalan los editores del curso —véase la nota 6 de esa misma página—, Foucault atribuye esa idea a la correspondencia entre Marx y Engels, pero la referencia correcta es la carta que el de Tréveris escribe a Weydemeyer el 5 de marzo de 1852. En ella, Marx dice textualmente: «Ahora, en lo que a mí concierne, no me corresponde el mérito de haber descubierto la existencia de clases en la sociedad moderna, ni la lucha que en la misma se libra. Mucho antes que yo, los historiadores burgueses habían expuesto la evolución histórica de esta lucha de clases y los economistas burgueses habían descrito su anatomía económica». Marx y Engels. *Cartas sobre "El Capital"*. La Habana: Editora Política, 1983, pp. 61-62. Además, en la mencionada carta, Marx cita expresamente a Augustin Thierry y François Guizot, dos de los historiadores burgueses a cuyo trabajo atiende Foucault en *Hay que defender la sociedad*. cf. Marx y Engels. *Cartas sobre "El Capital"*. Ed. cit., p. 60.

¹¹⁹⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 73 [1976].

¹¹⁹⁶ Ortega y Gasset. *En torno a Galileo: esquema de las crisis*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965, p. 233.

humanos que impide que ni siquiera los individuos más poderosos puedan imponer su voluntad.¹¹⁹⁷ Sin embargo este enfrentamiento no es efectivo, sino que se desarrolla en el interior de un juego de representaciones —amenazas, manifestaciones de beligerancia, etc.— que evita el choque real. De este modo, más que un conflicto permanente, en la base del edificio hobbesiano encontramos una teatralización, «una especie de diplomacia infinita de rivalidades que son naturalmente igualitarias».¹¹⁹⁸

Partiendo de tales coordenadas, Foucault va a señalar que lo que constituye y legitima la relación de soberanía para Hobbes no es la victoria del soberano, sino la aceptación del sometimiento por parte de los súbditos —incluso aunque se haga únicamente por asegurar la supervivencia—, es decir, la renuncia a la guerra. Así, el de Poitiers concluye que todo funciona como si Hobbes «lejos de ser el teórico de las relaciones entre la guerra y el poder político, hubiera querido eliminar la guerra como realidad histórica, como si hubiera querido eliminarla de la génesis de la soberanía».¹¹⁹⁹ La consecuencia de este planteamiento, por tanto, no es la aparición de la guerra como un estado permanente y acechante, sino el bloqueo de tal posibilidad, la pacificación forzada de todo conflicto real. De este modo, Hobbes habría contrarrestado el discurso histórico de la batalla y la conquista en el momento mismo de su aparición al calor de las luchas políticas y religiosas de la época y especialmente de los conflictos civiles en Inglaterra.

El enemigo —o, mejor, el discurso enemigo al que se dirige Hobbes— es el que se escuchaba en las luchas civiles que, por entonces, desgarraban el Estado inglés. Era un discurso a dos voces. Una decía: «Nosotros somos los conquistadores y ustedes son los vencidos. Nosotros tal vez seamos extranjeros, pero ustedes son domésticos». A lo cual, la otra voz respondía: «Quizás hayamos sido conquistados, pero no permaneceremos en esa situación. Estamos en nuestra patria y ustedes saldrán de ella». Ése es el discurso de la lucha y la guerra civil permanente que Hobbes conjuró al reubicar el contrato por detrás de cualquier guerra y cualquier conquista y salvar así la teoría del Estado. De allí se deduce, desde luego, el hecho de que, a continuación, la filosofía del derecho haya dado a Hobbes, como recompensa, el título senatorial de padre de la filosofía política. Cuando el capitolio del Estado se vio amenazado, un ganso despertó a los filósofos que dormían. Era Hobbes.¹²⁰⁰

La propuesta hobbesiana aparece, entonces, como coartada del poder constituido e instrumento contra el discurso de la guerra de razas en el momento en que este había permitido identificar a la monarquía como heredera de la conquista normanda y, por tanto,

¹¹⁹⁷ En este sentido, Hobbes explicita que ni siquiera la desigualdad física es suficiente para desequilibrar la balanza hacia un lado definitivamente ya que incluso el individuo más débil «tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra». Hobbes. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 100.

¹¹⁹⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 82 [1976].

¹¹⁹⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 85 [1976].

¹²⁰⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 87 [1976].

señalar su ilegitimidad en tanto poder extranjero. Frente a esa aristocracia normanda se levanta toda una genealogía que atraviesa el imaginario popular y burgués reivindicando el legado sajón. La memoria de las luchas pasadas —memoria de la conquista y la derrota— queda plasmada en relatos como el de *Ivanhoe* y en general en la obra de Walter Scott —a quien Foucault define como «uno de los grandes inspiradores de Marx»¹²⁰¹ y otros autores de la situándose en el centro de un combate que pondrá en jaque la estabilidad del poder soberano.

Además, en esta reconstrucción de los movimientos populares ingleses —especialmente de los *Diggers*— podemos descubrir la prehistoria del anarquismo y las revueltas populares que ocuparon un lugar fundamental en *Vigilar y castigar*. Estos no solo empuñan el discurso de la guerra para cuestionar la legitimidad del soberano, sino que lo proyectan hasta alcanzar la totalidad de las relaciones sociales, declarando la guerra a la guerra.

Aquí vemos formularse por primera vez la idea de que ninguna ley, cualquiera sea, ninguna forma de soberanía, cualquiera sea, ningún tipo de poder, cualquiera sea, deben analizarse en términos del derecho natural y la constitución de la soberanía, sino como el movimiento indefinido —indefinidamente histórico— de las relaciones de dominación de unos sobre los otros.¹²⁰²

Este discurso permite, además, por primera vez, establecer una partición binaria que, más allá de distinguir entre ricos y pobres, remite a una diferencia constitutiva que separa inexorablemente los grupos en liza identificándolos como dos naciones irreconciliables. El discurso de la guerra de razas funciona, de este modo, en la Inglaterra del siglo XVII como un arma bifaz que permite a la vez constituir una nueva forma de saber y librar una batalla.

Ese recurso a la historia y la batalla como marco de inteligibilidad y de acción política hace posible la emergencia en esta época de algo que Foucault identifica como un «derecho a la rebelión». Este —que muestra la imbricación de las cuestiones de la batalla y el derecho y la potencia de su encuentro— no es subsidiario de las reivindicaciones concretas de quienes se rebelan ni del proyecto de una vida mejor que pudieran enarbolar, sino que se afirma como derecho absoluto en tanto responde a la necesidad histórica de hacer frente a esa guerra permanente que se libra bajo el orden del poder constituido.

9.3.2. Boulainvilliers y la contrahistoria de la nobleza francesa

Este discurso de la guerra de razas encuentra su continuación en el marco de las luchas contra el absolutismo que se libran en Francia en el siglo XVII permitiendo situar como problema histórico y político de primer orden la cuestión de la invasión y la conquista. En tal contexto,

¹²⁰¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 88 [1976]. David Macey —responsable de la traducción del curso al inglés— incidirá en la relevancia de Scott en este discurso de la guerra de razas. cf. Macey. «Some Reflections on Foucault's *Society Must Be Defended* and the Idea of 'Race'». En: Morton y Bygrave (eds.). *Foucault in an Age of Terror: Essays on Biopolitics and the Defence of Society*. London: Palgrave Macmillan, 2008.

¹²⁰² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 98 [1976].

el poder monárquico va a tratar de legitimar su dominio a través de la reconstrucción de una historia mítica que lo presentaría como heredero de un linaje que hunde sus raíces en Troya y Roma. Nos encontramos, así, ante la versión francesa de un discurso histórico «sobre el origen y la validez de los derechos efectivamente ejercidos»¹²⁰³ opuesto punto por punto a la pretensión hobbesiana de fundamentar el poder soberano en el derecho natural.

Sin embargo, Foucault señala una diferencia fundamental entre esos discursos de la historia que surgen en Inglaterra y Francia alrededor del siglo XVII: mientras las luchas por el trono inglés se despliegan sobre una partición racial binaria —entre normandos y sajones—, en Francia lo harán sobre la unificación de la nación —alrededor de ese hilo que conecta romanos, galos, francos y germanos—. No hay, en este caso, ruptura ni conquista, sino un derecho público que, sobre la base de un sistema de parentesco imaginario, inscribe la línea de sucesión que legitima la monarquía.

Esta unidad de la nación será cuestionada, no obstante, a finales del siglo XVII con la emergencia de una nueva variante de este discurso histórico-político que va a cuestionar esa historia mítica del poder soberano. Paradójicamente, su punto de partida lo constituirá el informe encargado por Luis XIV a su administración y cuya redacción final fue encomendada a Henri de Boulainvilliers, marqués de Boulainvilliers, que lo empleará como un instrumento en la defensa de los intereses de la aristocracia.

A partir de entonces, señala Foucault, la reacción nobiliaria atacará ese vínculo que liga el poder real con el poder de la administración, es decir, «el aparato administrativo al absolutismo del Estado»¹²⁰⁴ sobre la descalificación del saber que lo inviste —el saber de estos aparatos del Estado—. De este modo, la lucha de la aristocracia frente al absolutismo aparece, en un primer momento, como un contrasaber. A través de este, la historia emerge como un saber del linaje que cuestiona el ordenamiento administrativo y propone una restitución del antiguo derecho basado en la alianza entre el soberano y la nobleza. Así, frente al saber actual y cotidiano de la administración —que había implicado la pérdida de poder y peso económico de la aristocracia—, se levanta un saber del linaje y los compromisos históricos traicionados por el poder monárquico.

Un nuevo sujeto, un nuevo saber y una nueva historia que encarnan lo que en la época se denomina «una nación»; eso es lo que está en juego, según la lectura foucaultiana, en el movimiento de la nobleza reaccionaria que inicia Boulainvilliers. Posteriormente, sin embargo, este discurso histórico que cuestiona los vínculos entre el saber y el poder del Estado absolutista va a difundirse y transformarse para ser empuñado por la burguesía y el movimiento obrero convirtiéndose «en una especie de arma discursiva que podían utilizar y desplegar todos los adversarios del campo político».¹²⁰⁵

Así, mientras en Inglaterra esta contrahistoria vehiculó un conflicto de naciones que distingue claramente entre una genealogía sajona y otra normanda, en Francia la situación

¹²⁰³ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 110 [1976].

¹²⁰⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 115 [1976].

¹²⁰⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 163 [1976].

que Foucault describe es más compleja porque la nobleza debía combatir simultáneamente el absolutismo de la monarquía y el tercer estado que se beneficiaba de él. Contra el primero de ellos recurrirá a los derechos heredados y, por tanto, a esa historia mítica que la vincula con germanos y francos, pero contra el tercer estado apelará a los derechos ilimitados que se derivan de la conquista.¹²⁰⁶

Sin embargo, además de en esta utilidad táctica, el interés de Foucault en el discurso de Boulainvilliers se cifra en que este identifica la guerra como principio general de inteligibilidad de las relaciones de poder y de la sociedad misma. De este modo, la idea del poder como una relación de fuerzas, que en Maquiavelo había quedado circunscrita a lo político —al vínculo entre el soberano y sus súbditos—, va a desplazarse ahora al campo de la historia, haciendo que esta pueda funcionar como instrumento para cuestionar la legitimidad de aquel sin necesidad de recurrir al derecho natural. Así, la guerra aparece como «la matriz de verdad del discurso histórico»,¹²⁰⁷ mostrando que verdad y poder no se contraponen como había pretendido la historia de la filosofía desde la Grecia clásica.

A través de este discurso, además, la historia dirige su mirada por primera vez a aquello que había sido por ella rechazado: los súbditos. Surge, con ello, una historia que permite atender al otro del poder, que obliga a dar cuenta del combate perpetuo entre las fuerzas originarias del pueblo y el poder constituido.¹²⁰⁸ Una historia que, siguiendo ese doble esquema ya mencionado, no será considerada únicamente un analizador de las fuerzas, sino su modificador. Consecuentemente, el discurso de Boulainvilliers no es concebido como un ejercicio teórico, sino político, que emplea la historia como un arma: «el hecho de tener razón en el orden del saber histórico, en síntesis, decir la verdad de la historia, significa, por eso mismo, ocupar una posición estratégica decisiva».¹²⁰⁹ De este modo, si la antigua historia cumplía la función de legitimar la soberanía y el orden jurídico, la nueva va a permitir hacer la guerra «descifrando la guerra y la lucha que atraviesan todas las instituciones del derecho y la paz».¹²¹⁰

9.4. Revolución y disciplinamiento del historicismo

9.4.1. Ciencia y disciplinamiento de los saberes

Este discurso —que será la matriz del historicismo y pieza clave de la concepción moderna de la política— va a ser combatido por la filosofía, el derecho y las ciencias porque hace saltar por los aires la mencionada separación entre verdad y poder. Consecuentemente, y ante la amenaza constituida por este historicismo, el Estado moderno animó en el siglo XVIII lo que

¹²⁰⁶ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 125 [1976].

¹²⁰⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 143 [1976].

¹²⁰⁸ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 146 [1976].

¹²⁰⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 149 [1976].

¹²¹⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 149 [1976].

el de Poitiers identifica como una «disciplinarización de los saberes».¹²¹¹ Así, frente a tal contraataque disciplinario, Foucault invita a recuperar la matriz bélica con el objetivo de «tratar de ser historicistas, es decir, analizar esa relación perpetua e insoslayable entre la guerra contada por la historia y la historia atravesada por la guerra que cuenta».¹²¹²

El de Poitiers parte de una distinción entre la historia de la ciencia y la genealogía del saber según la cual la primera se sitúa en el campo del conocimiento y la verdad y la segunda en el de la lucha, es decir, en el encuentro entre saber y poder. Esto le permite cuestionar la narrativa que la Ilustración ha construido sobre sí misma, concluyendo que en lugar de una «lucha del conocimiento contra la ignorancia, de la razón contra las quimeras, de la experiencia contra los prejuicios, de los razonamientos contra el error», lo que se encuentra desde el siglo XVIII en adelante es más bien una enorme batalla entre diferentes saberes.¹²¹³

Este punto de partida va a permitir a Foucault repensar la organización moderna del saber como un proceso que parte de una intervención en los saberes tecnológicos directamente relacionada con el desarrollo de las fuerzas productivas y las nuevas demandas económicas.¹²¹⁴ En este momento, toda una serie de viejos saberes artesanales relativamente dispersos se ve trasladada, confiscada y reestructurada en un movimiento marcado por la selección, centralización, normalización y jerarquización del conocimiento técnico.

Nos encontramos, así, ante una genealogía que muestra el modo en que nace «la ciencia» como campo unitario de saber que releva tanto a la filosofía como a la *mathesis* y funciona como una «policía disciplinaria de los saberes».¹²¹⁵ Este disciplinamiento de los saberes, aunque instaaura formas de control no menos rigurosas que la antigua ortodoxia, permite una renovación de los discursos que hace posible ese desbloqueo epistemológico que Foucault ha analizado en diferentes ocasiones —en relación con la psiquiatría, la medicina, el derecho, las ciencias humanas, la política...— y que define las relaciones entre saber y poder en la modernidad.

En este contexto de lucha por la reordenación del saber, la historia se convirtió en un objetivo prioritario ya que constituía un apoyo fundamental en el combate contra el poder establecido. La creación en Francia de un ministerio de la historia en el último tercio del siglo XVIII da cuenta de la relevancia de la cuestión. Sin embargo, Foucault concluye que los denodados esfuerzos por disciplinar el discurso histórico en la época resultaron infructuosos si se los compara con los desplegados en el campo del saber tecnológico. Tanto es así que estos no consiguieron finalmente aplacar esa «conciencia histórica polimorfa, dividida y combatiente» que escapando a la historia como disciplina continuó desarrollándose en la época y que, en buena medida, empujó hacia la Revolución.¹²¹⁶

¹²¹¹ Nótese el vínculo entre este proceso y la insurrección de los saberes con la que Foucault había abierto el curso.

¹²¹² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 151 [1976].

¹²¹³ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 155 [1976].

¹²¹⁴ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 155 [1976].

¹²¹⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 158 [1976].

¹²¹⁶ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 161 [1976].

9.4.2. Del discurso de la guerra de razas en la Revolución

Como señalamos con anterioridad, esa matriz discursiva de la guerra que la nobleza había empuñado contra el absolutismo es enarbolada a lo largo del siglo XVIII por diferentes grupos sociales en sus respectivas batallas. Así, Foucault —recuperando la triple partición establecida en *Las palabras y las cosas*— señala que tal discurso se va a desligar en tres campos: el de la biología que dará lugar al racismo, el de la economía política vinculado a la lucha de clases y el de la filología que identificará las luchas nacionales. De este modo, la guerra de razas aparece como el fondo sobre el que se desarrollan los combates políticos más importantes desde el final del siglo XIX atravesando y dando forma a reivindicaciones y estrategias radicalmente diferentes.

Este modelo bélico se ha articulado alrededor de tres mecanismos fundamentales desde entonces: la reconstrucción del hilo estratégico que vincula el combate presente con la historia de luchas pasadas, el establecimiento de una partición moral que permita discernir el bien del mal y, por último, la recuperación política e histórica del lugar que corresponde a determinado grupo a partir del desciframiento del momento constituyente del reino.¹²¹⁷ Al comprender esta constitución no como la solidificación de unas determinadas normas en un código sino como una relación de fuerzas siempre inestable, Foucault señala que el discurso de Boulainvilliers acopla inexorablemente revolución y constitución. Surge con ello —en un pasaje, de nuevo, profundamente nietzscheano— una historia cíclica, circular, en la que las luchas por el poder nunca pueden ser completamente pacificadas.

En este eterno movimiento, la figura del bárbaro conquistador —que personifica esa inextinguible «voluntad de poder»¹²¹⁸ se opone a la del salvaje, identificado con el pacto social, el intercambio y la renuncia a la batalla. El bárbaro hace la historia, el salvaje renuncia a ella en nombre de los derechos y las leyes naturales; el bárbaro presupone la sociedad —una sociedad contra la que se rebela—, el salvaje la construye *ex nihilo* y para siempre; el bárbaro toma, destruye, empuña su libertad, el salvaje la cede a cambio de seguridad. Por ello, cuando el salvaje instituye una forma de poder, renuncia a la conquista, cede su soberanía, mientras que el bárbaro ni siquiera en tal circunstancia renuncia a su propio derecho, sino que únicamente cede para aumentar su fuerza respecto a los otros.

En referencia a la expresión de Rosa Luxemburgo,¹²¹⁹ nuestro autor plantea que el leitmotiv de la modernidad no será «revolución o barbarie», sino «revolución y barbarie» de modo que, desde entonces, la cuestión política central consistirá en acotar cuánta y qué tipo de barbarie es compatible con el poder constituyente, es decir, con la revolución.¹²²⁰ Foucault acompaña esta apología de la barbarie revolucionaria —no muy alejada de sus posiciones

¹²¹⁷ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 165 [1976].

¹²¹⁸ Expresión que Foucault no emplea en todo el curso, pero que resuena permanentemente como trasfondo de su análisis.

¹²¹⁹ De la que tomó su nombre la publicación fundada en 1946 entre otros por Cornelius Castoriadis y Claude Lefort.

¹²²⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 170-171 [1976].

acerca de la justicia popular— con una referencia a *La Révolution Surrealiste* de Robert Desnos,¹²²¹ pero en sus reflexiones resuenan los ecos de ciertas corrientes del movimiento revolucionario de los siglos XIX y XX como el nihilismo o el individualismo anarquista y su afirmación de la libertad absoluta del individuo como principio fundante de cualquier orden social justo. Sin embargo, a nuestro juicio, esta identificación de revolución y barbarie se enfrenta a serias dificultades cuando se proyecta sobre las principales tendencias del movimiento obrero histórico, que, aunque también han denunciado las trampas del contractualismo, resultan difícilmente compatibles con esa reivindicación de la voluntad de conquista.

Retomando el hilo del curso, Foucault señala que ya en el siglo XVIII, esas modulaciones de revolución y barbarie van a hacer posible la emergencia de un discurso que restituya la historia —y, por tanto, la fuerza política— del tercer estado. De este modo, recuperando la genealogía del poder urbano de Roma y sus instituciones, la burguesía va a conseguir por primera vez establecer una línea dinástica que tome como punto de partida el Imperio pero que no funcione como apoyo sino como instrumento contra el absolutismo. La historiografía liberal plantea, así, una interpretación histórico-política opuesta a la de Boulainvilliers, pero que, a pesar de ello, comparte su misma trama epistémica.

Sin embargo, Foucault remarca que, en su origen, este discurso histórico fue por definición aristocrático. Extremo que resulta comprensible si atendemos a las dificultades con las que se enfrentaban la burguesía y el tercer estado a la hora de apoyarse políticamente en una genealogía de la que no formaban parte. Así, la propuesta ilustrada hasta 1789 fue justamente lo contrario de ese historicismo: una apelación al contractualismo, a la figura del salvaje y en ningún caso a la barbarie o la voluntad de poder. Sin embargo, la burguesía va a comenzar a recuperar la historia durante la Revolución misma haciendo aparecer ese acontecimiento como un doble retorno que por un lado remite a la Roma republicana y por otro al rechazo del feudalismo. Esta perspectiva va a hacer emerger un linaje de los derrotados opuesto al de la nobleza de la época; una nueva genealogía que permite introducir la Revolución, y con ella el tercer estado, en el seno del discurso de la guerra de razas.

Este esquema de la guerra de razas movilizado ahora por la burguesía hará posible la constitución de la figura del monstruo político que Foucault había presentado en *Los anormales* y que, como vimos, funcionará como un instrumento ambiguo que será empleado tanto en la denuncia del poder real como del poder popular. La burguesía aparece entonces como la clase que se apoya en la fuerza y la conquista como instrumentos constituyentes pero que, una vez alcance el poder, va a rechazar la historia y a denunciar como monstruosa toda política de la barbarie, es decir, toda política que parta la sociedad en dos.

¹²²¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 171-172 [1976].

9.4.3. El momento de la burguesía: pacificación de la historia y defensa de la sociedad

De este modo, Foucault afirma que tras la Revolución encontramos un intento de pacificación de esa dimensión bélica que el discurso histórico había situado en el centro del análisis de las relaciones de poder. Se trataría, con ello, de conjurar el peligro que amenaza con atrapar a la sociedad en una guerra indefinida y una relación de dominación permanente.

Así, en el siglo XIX asistimos a un proceso de «auodialectización» mediante el cual el discurso de la guerra queda relegado ante la amenaza de una conflictividad incompatible con el orden establecido. Consecuentemente, esta va a dejar de aparecer como un elemento constitutivo exterior de la sociedad para hacerlo como un elemento interno, de protección, desplazando la guerra desde la dimensión política-constituyente hacia la médico-biológica. El racismo moderno aparece, como señala Stuart Elden, cuando la historia es reemplazada por la biología y la guerra como potencia instituyente de lo social es sustituida por la guerra como tecnología de purificación de la sociedad: «El problema surge de cómo la noción de guerra pasa de ser una condición de la existencia de la sociedad a una condición de la supervivencia de la sociedad; cómo se reinscribe la guerra con un papel negativo, un papel exterior; ya no constitutivo de la sociedad sino protector y conservador de la sociedad».¹²²²

Foucault va a reconstruir este proceso que permite a la burguesía en primer lugar enarbolar y posteriormente domeñar el discurso histórico tomando como punto de partida la obra de Emmanuel-Joseph Sieyès *Qu'est-ce que le tiers état?* publicada en enero de 1789.¹²²³ Será Sieyès quien por primera vez recurra a la idea de nación en un sentido útil a los intereses de la burguesía, que desde entonces hará girar sobre ella toda su construcción discursiva. Al señalar que la constitución de la nación no depende únicamente de las condiciones «jurídico-formales» que estructuran su marco legal sino también de lo que Foucault caracteriza como las condiciones «histórico-funcionales» —que tienen que ver con los trabajos y «aparatos» que la sociedad requiere y que van desde la agricultura al comercio, la judicatura o el ejército—, Sieyès altera el sentido de la nación tal y como había aparecido en el discurso del soberano y la nobleza. Ya no hay un momento jurídico constituyente previo a esos trabajos y aparatos, sino que la relación se invierte situándolos como condición de existencia de la nación.

Partiendo de tales consideraciones, Sieyès va a denunciar que el tercer estado, a pesar de asegurar esas condiciones histórico-funcionales de la nación, es excluido de la protección jurídica que le corresponde por la ausencia de una verdadera ley común. En consecuencia, la Francia de finales del XVIII no es una nación porque no ha conseguido vincular ambas dimensiones constituyentes y el único sujeto que puede culminar ese proceso es el tercer estado, que es «una nación completa». De este modo, frente al privilegio que mueve a la

¹²²² Elden. *Foucault last's decade*. Cambridge: Polity Press, 2016, p. 38.

¹²²³ A juicio de Colin Gordon, esta reflexión acerca del papel del tercer estado de Sieyès resulta clave en la trayectoria foucaultiana porque «prefigura su pensamiento posterior sobre el liberalismo como racionalidad política». Donzelot y Gordon. «A propos de la gouvernementalité». p. 2.

nobleza y al poder monárquico, el tercer estado aparece como un *«imperium in imperio»*: «¿Qué es el tercer estado? Todo, pero un todo bloqueado y oprimido. ¿Qué sería sin el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente. Nada puede marchar sin él; todo iría infinitamente mejor sin los otros».¹²²⁴ El problema del tercer estado consiste, entonces, en que no coinciden en él nación y Estado: es nación, pero aún no Estado.

La aparición del tercer estado como una nación que aspira a la universalidad del Estado invierte el eje cronológico del discurso histórico en el que se apoya: ya no es la genealogía la que la legitima, sino el futuro, la virtualidad. Este desplazamiento hará posible una redefinición de la nación que no gire sobre el arcaísmo de su pasado sino sobre su actualización en la forma del Estado. Consecuentemente, la nación ya no se concibe como una unidad enfrentada —horizontalmente— a otras de su mismo rango, sino como esa organización capaz de gobernarse verticalmente a través de su institucionalización.

Lo característico de una nación no es tanto la dominación de las otras. Lo esencial de su función y su papel histórico no consistirá en ejercer sobre las otras una relación de dominación; será algo distinto: administrarse a sí misma, gestionar, gobernar, asegurar en sí la constitución y el funcionamiento de la figura y el poder estatales. No dominación, sino estatización.¹²²⁵

La burguesía consigue, a través de esta serie de desplazamientos, que el discurso bélico abandone la dimensión antiestatal que lo había definido desde el siglo XVII cuando su principal objetivo consistía en desenmascarar las relaciones de fuerzas ocultas bajo la estabilidad del poder constituido. Al minimizar aquella dimensión bárbara de la historia y reemplazarla por la dialéctica Estado-nación, el nuevo discurso de la historia va a estar acoplado a una visión progresiva y no circular del devenir: el problema genealógico remite ahora no a las batallas y conquistas sino a la virtualidad constituyente de la nación que se efectúa en el Estado. Esto va a hacer posible, y esta es una de las conclusiones centrales del curso de 1976, «escribir una historia en la que la relación de las fuerzas que se ponen en juego no será una relación del tipo belicoso sino enteramente civil».¹²²⁶ En consecuencia, la cuestión que se plantea Foucault y que tensa hasta el extremo la hipótesis Nietzsche es la siguiente:

Lo que llamamos lucha, la lucha económica, la lucha política, la lucha por el Estado, ¿puede analizarse efectivamente en términos no bélicos? ¿O bien hay que encontrar, por detrás, algo que será, justamente, el fondo indefinido de la guerra y la dominación que los historiadores del siglo XVIII habían tratado de identificar?¹²²⁷

De este modo, en el siglo XIX coincidirán lo que Foucault identifica como dos «redes de inteligibilidad»: la de la guerra originaria —volcada hacia el pasado— y la del Estado como

¹²²⁴ Sieyès. *Qu'est-ce que le Tiers état ?* Paris: Éditions du Boucher, 2002, p. 4.

¹²²⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 192 [1976].

¹²²⁶ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 193 [1976].

¹²²⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 193 [1976].

consumación —volcada hacia el presente—. Consecuentemente, el discurso histórico-político de la época se articulará de dos modos claramente diferenciados según su punto de partida: el privilegio concedido al conflicto y al origen funcionará en el marco de una historia «reaccionaria, aristocrática y derechista», mientras el recurso a una universalidad virtualmente presente irá de la mano de una historia liberal o burguesa.¹²²⁸

En este contexto tales matrices discursivas se encontrarán a menudo cruzadas, haciendo posible incluso una historia como la que reconstruye François Dominique de Reynaud —conde de Montlosier— en la que la Revolución aparece como la consumación del poder soberano del absolutismo.¹²²⁹ Sin embargo, en el discurso propiamente burgués, que Foucault identifica con la obra de Augustin Thierry, la Revolución de 1789 se entiende como el punto final, la reconciliación que cierra una historia milenaria de luchas entre vencedores y vencidos. El problema al que se enfrenta entonces la historiografía burguesa es el de desentrañar «cómo esa guerra pudo conducir a la génesis de una universalidad en que la lucha, o en todo caso la guerra, no puede sino desaparecer».¹²³⁰

La respuesta de Thierry pasa por considerar que esa guerra ancestral no es un combate simplemente por el poder, sino que aparece desde el inicio como una pugna política y económica. Su objetivo, por tanto, no sería la conquista y el aplastamiento sino la institucionalización de un determinado orden jurídico y económico en el Estado. Desde esta perspectiva, la Revolución se entiende como el momento de conflicto bélico que cierra esa lucha porque hace posible la universalización a través del Estado del orden civil de los vencidos:

La desaparición del sistema de los tres órdenes y las sacudidas violentas de la Revolución no constituyen, en el fondo, más que una sola cosa: el momento en que el tercer estado, convertido en nación, convertido en *la* nación gracias a la absorción de todas las funciones estatales, va a encargarse efectivamente, por sí solo, de la nación y del Estado. [...] La burguesía, el tercer estado, se convierte, por lo tanto, en el pueblo, en el Estado. Tiene la potencia de lo universal. Y el momento presente — cuando escribe Augustin Thierry— es precisamente el de la desaparición de las dualidades, las naciones y también las clases.¹²³¹

Este nuevo discurso histórico vehicula, entonces, una doble transformación: por un lado, delimita el papel de la guerra como modelo de análisis político y por otro identifica la relación fundamental no en el conflicto entre naciones —dentro de una nación— sino en el Estado. En consecuencia, señala Foucault, tal modelo de inteligibilidad resulta «inmediatamente transferible a un discurso filosófico de tipo dialéctico».¹²³² Así, la dialéctica nacerá en el siglo XIX de la mano de la filosofía de la historia y su pregunta acerca del lugar de lo universal en el presente rivalizando con el historicismo del modelo bélico.

¹²²⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 196 [1976].

¹²²⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 199 [1976].

¹²³⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 201 [1976].

¹²³¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 202-203 [1976].

¹²³² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 203 [1976].

9.5. Guerra, biopolítica y disciplina

La noción de biopolítica había aparecido, como sabemos, en las mencionadas conferencias de 1974 en Río de Janeiro. Sin embargo, habrá que esperar hasta la última lección de *Hay que defender la sociedad* para encontrar una primera sistematización del concepto que anticipa los rasgos generales con los que será caracterizado en *La voluntad de saber*. Siguiendo su hilo argumental, el curso de 1976 va a presentar una genealogía diferente de la biopolítica, que remite no tanto a la historia de la medicina sino a la introducción de lo biológico en el seno de ese modelo de la guerra de razas que se ha venido describiendo. Aunque el problema de la medicina social estará presente siempre que Foucault analice la cuestión biopolítica, el desplazamiento que se produce desde el curso de 1976 muestra, como ha señalado Adán Salinas, que a través de este concepto Foucault está designando una realidad que incluye el problema de la salud pero no se reduce a él. Desde esta perspectiva, hay elementos suficientes para concluir que ese mayor énfasis en la dimensión médica del biopoder acompaña al período formativo del planteamiento foucaultiano de la cuestión.¹²³³

Atendiendo a la importancia que cobra la biopolítica en esta última lección del curso, *Hay que defender la sociedad* se puede concebir como una historia no solo del discurso de la guerra de razas, sino del racismo moderno, del proceso a través del cual lo biológico se convierte en objeto político. Foucault destaca, en este sentido, un relevo en el modo de entender las relaciones de poder alrededor del siglo XIX: ya no se tratará de la lucha entre dos razas enfrentadas, sino del desarrollo, desde el Estado, de una política de pureza que tiene por objetivo eliminar a la raza inferior. Así, como ha señalado Stuart Elden, el modelo bélico tal y como fue pensado desde el siglo XVI, se ve desplazado desde el final del siglo XVIII por el racismo:

El racismo moderno sustituye el tema de la guerra histórica por el tema biológico, post-evolucionista, de la lucha por la vida. Ya no se trata de una batalla en el sentido guerrero, sino de una lucha en el sentido biológico: diferenciación de especies, selección de los más fuertes, supervivencia de las razas mejor adaptadas. Igualmente, el tema de la sociedad binaria es sustituido por el de una sociedad que es, por el contrario, biológicamente monista.¹²³⁴

9.5.1. Soberanía, disciplina y biopoder

De este modo, la red de inteligibilidad de la guerra de razas reaparecerá a pesar del intento liberal de desactivarla tras la Revolución —como acabamos de analizar—, pero lo hará bajo una forma diferente: el racismo de Estado. Tal análisis toma como punto de partida la constatación —ya mencionada anteriormente en el propio curso— de que en el siglo XIX la vida va a entrar a formar parte por primera vez del cálculo político haciendo surgir con ello «un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico».¹²³⁵

¹²³³ Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Ed. cit., p. 31.

¹²³⁴ Elden. *Foucault's Last Decade*. Ed. cit., p. 32.

¹²³⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 205 [1976].

Esta inserción de la vida en el campo del poder trastoca la lógica soberana que, como es sabido, se encontraba investida por un derecho de espada —de vida y de muerte— que permitía al soberano disponer de la existencia de los súbditos, de modo que todo su poder giraba alrededor de la muerte y, solo a través de ella, de la vida. Este derecho de espada, en consecuencia, consiste en hacer morir y dejar vivir, en dar la muerte evitando interferir en la vida. Sin embargo, Foucault detecta que desde el siglo XVII va emergiendo otra figura jurídica que parece invertir ese poder soberano sobre la muerte. Se trata de un derecho que, en un primer momento, se apoya en la idea de que los individuos aceptan el pacto social a cambio de seguridad, es decir, para poder vivir.

Esta consideración política de la vida está relacionada con la emergencia de la disciplina, ese poder que surge entre los siglos XVII y XVIII, que toma como blanco el cuerpo individual y que modela las conductas para maximizar la utilidad y docilidad de los sujetos. Como se deduce de lo expuesto en capítulos anteriores, las disciplinas movilizan un poder que no puede simplemente dejar vivir, sino que implica una organización permanente de las fuerzas de la vida. La novedad que introduce Foucault en el curso de 1976 es que junto a la disciplina va a aparecer en la segunda mitad del siglo XVIII *una nueva tecnología de poder*, diferente pero estrechamente relacionada con ella: la biopolítica.

Una tecnología de poder que no excluye la primera [la disciplinaria], que no excluye la técnica disciplinaria sino que la engloba, la integra, la modifica parcialmente y, sobre todo, que la utilizará implantándose en cierto modo en ella, incrustándose, efectivamente, gracias a esta técnica disciplinaria previa. Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos.¹²³⁶

Nos encontramos, entonces, ante una nueva tecnología que se acopla sobre las disciplinas pero no tiene por objetivo controlar lo que Foucault identifica como el cuerpo individual, sino el cuerpo especie, el cuerpo en tanto atravesado por fenómenos que no se pueden gobernar desde la escala microfísica de las disciplinas:

La nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad, etcétera. Por lo tanto, tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre-cuerpo sino al hombre-especie. Tras la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida durante el siglo XVIII, vemos aparecer, a finales de éste, algo que ya no es esa anatomopolítica sino lo que yo llamaría una «biopolítica» de la especie humana.¹²³⁷

¹²³⁶ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 207-208 [1976].

¹²³⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 208 [1976].

Esta genealogía sitúa la emergencia de la nueva tecnología de poder en el contexto de las transformaciones demográficas del siglo XVIII. Así, en un primer momento se desarrollará alrededor del control de fenómenos como la natalidad, la mortalidad y la longevidad, desplegando nuevas formas de saber relacionadas con la estadística y la demografía. Sin embargo, la biopolítica no consiste, como aclara Foucault, únicamente en un control pasivo de la vida biológica de la población o de sus fenómenos «extremos», sino que implica una acción cotidiana sobre ella, un *hacer vivir* permanente. Así, en primer lugar, y en contraposición con la preocupación soberana y disciplinaria por fenómenos extraordinarios como la peste o la lepra, el biopoder se moviliza alrededor no de la pandemia, sino de la endemia. Nos encontramos, entonces, ante un poder que pretende intervenir en la enfermedad común, con la voluntad de minimizar sus efectos sobre la población y, de este modo, no tanto evitar la muerte que acaba con el individuo sino reducir el impacto permanente de ese mal que puede debilitar al grupo, reducir su energía y, por tanto, su capacidad productiva. La biopolítica se concibe, entonces, como directamente emparentada con las transformaciones médicas de la época —como ya había señalado Foucault en las conferencias de 1974— y especialmente con el higienismo y la medicina social. De este modo, cuando la vida entra en el campo del poder, la muerte pierde sus cualidades extraordinarias y comienza a considerarse un fenómeno natural más. El interés por la muerte ya no responde a la atracción soberana por la sangre, sino a la preocupación por una vida que debe potenciarse. Consecuentemente, la enfermedad aparece como un fenómeno poblacional y la muerte como una amenaza constante «que se desliza en la vida, la carcome constantemente, la disminuye y la debilita».¹²³⁸

Por otro lado, esa preocupación por la vida que hace emerger el biopoder está directamente vinculada al desarrollo del capitalismo. De este modo, la necesidad de intervenir sobre la enfermedad viene dada por el perjuicio económico que supone, tanto en lo que toca al coste del cuidado como a la pérdida de la fuerza productiva, cuestión que ha subrayado con acierto Santiago Castro-Gómez.

La autoridad del soberano ya no se definía tanto por su capacidad de quitar o perdonar la vida de los súbditos que transgredían la ley, infringiendo castigos violentos en sus cuerpos, por el contrario, ahora se definía por su capacidad de producir la vida de sus súbditos, es decir, de generar unas condiciones sociales para que los cuerpos pudieran convertirse en herramientas de trabajo al servicio del reino. La biopolítica es, entonces, una tecnología de gobierno que intenta regular procesos vitales de la población tales como natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y que procura optimizar unas condiciones (sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales, etc.) que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital.¹²³⁹

¹²³⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 209 [1976].

¹²³⁹ Castro-Gómez. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». Ed. cit., p. 156.

El segundo campo de intervención prioritario de la biopolítica está constituido por una serie de fenómenos relativamente impredecibles y que condenan a los individuos a la marginación o la incapacidad. Se trata de cuestiones como la vejez, los accidentes o la invalidez, fundamentales a comienzos del siglo XIX por su impacto en el proceso de industrialización. Ante tales variables, la biopolítica no va a conformarse con la respuesta asistencial que venían ofreciendo diferentes sociedades religiosas desde siglos atrás, sino que va a implantar mecanismos —como los seguros o las cajas de ahorros— que permitan una actuación más sutil pero sobre todo más racional desde una perspectiva económica.¹²⁴⁰ Esta segunda dimensión de la biopolítica resulta crucial para nuestro trabajo de reconstrucción de la trayectoria foucaultiana porque descubre un tipo de intervención no disciplinario: la gestión diferencial. Con ello, frente a la certeza de la disciplina —en todos sus ámbitos de actuación, desde la organización militar a la escolar o la urbanística—, el biopoder introduce la variable de la posibilidad. No se trata, por tanto, de preverlo todo, sino de poder gestionar las contingencias sin aspirar a suprimirlas —algo que comienza a considerarse imposible e incluso indeseable—. Esta variabilidad en el ejercicio del poder configura, tal y como se describe en *Seguridad, territorio, población*, uno de los rasgos esenciales de lo que entonces denominaré «dispositivos de seguridad». Así podemos percibir cómo, a través del concepto de biopolítica, Foucault comienza a analizar la realidad bajo la perspectiva de un poder que parece renunciar a la utopía disciplinaria del control permanente.

El tercer y último ámbito de actuación del biopoder entre los siglos XVIII y XIX tiene que ver con el medio. En consecuencia, esta noción se ve atravesada por una preocupación acerca del vínculo de la especie con el medio natural y con el medio «artificial», es decir, con la ciudad. A través de esta reflexión toda una serie de elementos a los que Foucault ha atendido en otras ocasiones —y especialmente en las conferencias acerca de la medicina social de 1974— vuelven a ocupar el centro del análisis: la salubridad del medio, el urbanismo, el agua, el aire, los desechos, etcétera.

Una vez ha presentado los campos de intervención de este «biopoder», el de Poitiers va a analizar algunas de las novedades que introduce respecto de las tecnologías soberana y disciplinaria. En primer lugar, la nueva tecnología política hace surgir un personaje que no va a ser ni el individuo portador de derechos ni el disciplinable. En su lugar aparece lo que Foucault denomina «un nuevo cuerpo», el cuerpo múltiple de la *población* sobre el que se ejercerá el biopoder. Aunque la metáfora orgánica atraviesa toda la historia de la filosofía desde su nacimiento, ese nuevo cuerpo foucaultiano —como ha señalado Adán Salinas— apunta en otra dirección: «la multiplicidad del cuerpo social expresado en la idea de población, constituye justamente el inverso de la metáfora organicista clásica o funcionalista; pues la población en tanto que cuerpo múltiple expresa la diversidad de intereses sociales y conflictos que constituyen la sociedad como conjunto».¹²⁴¹ Esta consideración de la

¹²⁴⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 209-210 [1976].

¹²⁴¹ Salinas. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Ed. cit., p. 37.

irreductible multiplicidad de la población está también directamente relacionada con el tipo de poder que se va a ejercer sobre ella, que por sus propias características no puede responder a la rigidez disciplinaria, sino que exige una flexibilidad y una capacidad de gestión diferencial que remiten, como ya se ha apuntado, a la lógica de la seguridad. Cuerpo-biológico múltiple e inestable frente al cuerpo-máquina singular y disciplinable.

En segundo lugar, Foucault destaca que la naturaleza y el nivel de los fenómenos concernidos también son diferentes a aquellos a los que se enfrentaban las disciplinas:

Son fenómenos colectivos, que solo se manifiestan en sus efectos económicos y políticos y se vuelven pertinentes en el nivel mismo de las masas. Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer. Y por último, son fenómenos que se desarrollan especialmente en la duración, que deben considerarse en un límite de tiempo más o menos largo; son fenómenos de serie. La biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración.¹²⁴²

Nos encontramos, de este modo, frente a fenómenos que escapan al intento disciplinario de establecer un control milimétrico porque resultan «imprevisibles» si se analizan individualmente. El poder solo podrá ejercerse sobre ellos, por el contrario, a través de la acción sobre la serie, sobre las regularidades e irregularidades que en ella se presentan. El poder biopolítico, desde esta perspectiva, no se sitúa en la escala de la microfísica, sino de eso que hemos denominado «mesofísica», es decir, en la serie misma de los fenómenos, en su existencia como conjunto masivo, ya que únicamente actuando sobre ella podrá regularla. De este modo —profundizando en la diferente intervención sobre la epidemia y la epidemia—, cuando no se trata de controlar una situación excepcional, sino de gobernar la salud de una población en su regularidad, es necesaria una intervención que evite tanto la propagación como el surgimiento mismo de determinadas enfermedades, algo que no puede conseguirse únicamente a través del control microfísico. La intervención sobre el cuerpo-especie no excluye el control del individuo, sino que lo integra en mecanismos de gestión de una escala que no puede ser individual.

En tercer lugar, Foucault señala que esta tecnología de poder también introduce una serie de innovaciones en el nivel de la técnica que implica tanto mecanismos como funciones diferentes a los disciplinarios. Esta cuestión resulta especialmente relevante porque muestra, de nuevo, el estrecho vínculo entre biopoder y seguridad.

En los mecanismos introducidos por la [bio]política,¹²⁴³ el interés estará en principio, desde luego, en las previsiones, las estimaciones estadísticas,

¹²⁴² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 210-211 [1976].

¹²⁴³ En las traducciones al castellano tanto de Fondo de Cultura Económica como de Akal encontramos el término «política» en lugar de «biopolítica». Se trata de un error ya que en el texto establecido en francés aparece «biopolitique». cf. Foucault. *«Il faut défendre la société»: cours au Collège de France (1975-1976)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015, p. 219 [1976].

las mediciones globales; se tratará, igualmente, no de modificar tal o cual fenómeno en particular, no a tal o cual individuo en tanto que lo es, sino, en esencia, de intervenir en el nivel de las determinaciones de esos fenómenos generales, esos fenómenos en lo que tienen de global. Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, sobre todo, de establecer *mecanismos reguladores* que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar *mecanismos de seguridad* alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida: mecanismos, podrán advertirlo, como los disciplinarios, destinados en suma a maximizar fuerzas y a extraerlas, pero que recorren caminos enteramente diferentes. Puesto que aquí, a diferencia de las disciplinas, no se trata de un adiestramiento individual efectuado mediante un trabajo sobre el cuerpo mismo. No se trata, en absoluto, de conectarse a un cuerpo individual, como lo hace la disciplina. No se trata en modo alguno, por consiguiente, de tomar al individuo en el nivel del detalle sino, al contrario, de actuar mediante mecanismos globales de tal manera que se obtengan *estados globales de equilibrio y regularidad*; en síntesis, de tomar en cuenta la vida, los procesos biológicos del hombre/especie y asegurar en ellos no una disciplina sino una regularización.

[...] La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece *un poder que yo llamaría de regularización* y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir.¹²⁴⁴

Este fragmento es tan explícito que Foucault habla de «mecanismos de seguridad», expresión que empleará en *Seguridad, territorio, población* para designar los instrumentos de los que se vale esa tecnología de poder que ya no será caracterizada como «biopolítica» sino como una forma liberal de gubernamentalidad. Como hemos venido defendiendo en este trabajo y comprobamos en textos como este, la biopolítica funciona como una bisagra que permite a Foucault pensar determinadas formas de ejercicio del poder que, aunque en un primer momento aparecen de la mano de las disciplinas, remiten a una lógica completamente diferente. Desde esta perspectiva —y esta va a ser una de las tesis de nuestra interpretación del paso de la disciplina a la seguridad— la biopolítica identifica la dimensión biológica de aplicación de una tecnología de poder que, sin embargo, la excede: la seguridad.

De este modo, el biopoder se diferencia de la soberanía —ya que no se basa en el hacer morir y dejar vivir sino en el hacer vivir y dejar morir— pero también de la disciplina, con la que sin embargo va a converger —con cierto desfase— desde el siglo XVIII. Así, frente a la disciplina, el biopoder se define como:

Una tecnología que no se centra el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura

¹²⁴⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 211 [1976] [cursiva nuestra].

controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos. Es una tecnología, en consecuencia, que aspira, no por medio de adiestramiento individual sino del equilibrio global, a algo así como una homeostasis: la seguridad del conjunto con respecto a sus peligros internos.¹²⁴⁵

De este modo, ante la imposibilidad del poder soberano de controlar los nuevos fenómenos que aparecen con el desarrollo del capitalismo, surge la disciplina como una primera adaptación que comienza en el siglo XVII haciendo posible el control del detalle y la vigilancia permanente de los individuos al desplegarse, como se había argumentado en *Vigilar y castigar*, sobre técnicas e instituciones ya existentes. Superponiéndose sobre estos mecanismos, pero bajo una lógica diferente, al final del siglo XVIII aparece una segunda adaptación que tiene por objetivo el control no ya del cuerpo individual, sino de esos nuevos fenómenos en tanto presentan efectos globales que únicamente pueden gobernarse desde el nivel de la población.

Todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización.¹²⁴⁶

Lo interesante de la descripción foucaultiana de esta tecnología del control de la masa es que la vincula necesariamente no ya con las instituciones disciplinarias, sino con el Estado mismo en tanto entidad coordinadora y centralizadora. Así, va a presentar dos series claramente distintas en las que se insertan estas tecnologías de poder: por un lado la de la *organodisciplina* institucional —«cuerpo-organismo-disciplina-instituciones»— y por otro la de la *biorregulación* estatal —«población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado»—. ¹²⁴⁷ Mientras la práctica disciplinaria está coordinada por la propia acción microfísica de las instituciones y no requiere un mando central, la intervención biopolítica se halla

¹²⁴⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 213 [1976].

¹²⁴⁶ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 214 [1976].

¹²⁴⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 214 [1976].

indefectiblemente ligada al Estado como mecanismo coordinador ya que es imposible intervenir sobre el nivel de la población y bajo la lógica de la regularidad si no se establecen dispositivos de control centralizados. Donde hay controles regulatorios, mecanismos de seguridad, gestión de riesgos y una medicalización organizada de lo social, emerge inevitablemente la figura del Estado, porque la escala y el objeto de la intervención así lo requiere.

Sin embargo, y esto es fundamental, a pesar de constituir dos series claramente diferenciadas, disciplina y biopolítica no responden a lógicas contrapuestas. Por el contrario, al tratarse de dos conjuntos de mecanismos que actúan en niveles diferentes, Foucault señala que no hay contradicción entre ellos, sino que habitualmente conducen a una acción concertada en la que dispositivos disciplinarios y reguladores se acoplan. Así, elementos tan dispares como la organización de la ciudad o el control de la sexualidad se presentan ahora como campos en los que estrategias disciplinarias y biopolíticas se encuentran y solapan.

El caso de la sexualidad resulta especialmente relevante porque permite describir el tránsito de una intervención disciplinaria a una biopolítica; de un poder sobre el cuerpo del indócil a una preocupación por los fenómenos de la población. En tal contexto, la teoría de la degeneración —que había aparecido como conclusión de la genealogía desplegada en *Los anormales*— permite vincular los mecanismos de control del individuo indisciplinado que hay que corregir —el onanista, por ejemplo— con los efectos globales que hay que evitar —la extensión de las enfermedades producidas por la masturbación—. La medicina aparece, entonces, como la ciencia que conecta esas dos tecnologías de saber-poder de la modernidad; la del cuerpo y la especie.

Sin embargo, más allá de estos campos concretos en los que ambas se articulan, Foucault señala que el elemento general que comunica disciplina y biopoder es la norma. Frente a la sociedad soberana de la ley, nos encontramos con una sociedad de la norma en la que incluso el castigo es crecientemente considerado como una prescripción terapéutica.¹²⁴⁸ No se trata en ningún caso de restar importancia a la ley —ni al castigo o la disciplina— sino de resituirla en el seno de un procedimiento más general que responde a otra lógica. Consecuentemente, el proceso de normalización que acompaña el desarrollo de las formas modernas de poder no se entiende ya exactamente como el reverso de la extensión de las disciplinas sino del acoplamiento entre disciplina y regulación biopolítica.

En esas condiciones, la sociedad de normalización no es, entonces, una especie de sociedad disciplinaria generalizada cuyas instituciones disciplinarias se habrían multiplicado como un enjambre para cubrir finalmente todo el espacio; ésta no es más, creo, que una primera interpretación, e insuficiente, de la idea de sociedad de normalización. La sociedad de normalización es una sociedad donde se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que el poder, en el siglo XIX, tomó posesión de la vida,

¹²⁴⁸ cf. Foucault. «L'extension sociale de la norme». Ed. cit., pp. 75-76 [1976].

decir al menos que se hizo cargo de la vida, es decir que llegó a cubrir toda la superficie que se extiende desde lo orgánico hasta lo biológico, desde el cuerpo hasta la población, gracias al doble juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y las tecnologías de regulación, por la otra.¹²⁴⁹

Este desplazamiento, que constituye una rectificación parcial de las conclusiones de *Vigilar y castigar*, anticipa la autocrítica que aparecerá en *Seguridad, territorio, población* y la distinción entre normación y normalización que allí se presenta.¹²⁵⁰ El concepto de biopolítica, desde esta perspectiva, no rechaza el marco de las disciplinas, pero lo amplía marcando el camino de su posterior superación a través de la noción de seguridad.

9.6. Biopoder y racismo

9.6.1. Racismo y contrarrevolución en el siglo XIX

En el marco de estas reflexiones acerca de la relación entre la tecnología disciplinaria y la biopolítica aparece el anunciado racismo moderno y con él una reflexión política que atraviesa la genealogía de la modernidad y remite inequívocamente a ciertos debates del momento en que se dictó el curso.

Así, y funcionando como corolario de las once lecciones, Foucault situará la emergencia del racismo en el contexto de esa genealogía de la guerra de razas que ha desarrollado a lo largo del curso. En relación a esta, el racismo habría cumplido dos funciones. En primer lugar, habría constituido un instrumento fundamental en el combate contra el historicismo, desplazando el foco de atención de la guerra de razas hacia la purificación de la raza. De este modo, las declinaciones de la guerra de razas a partir del siglo XIX —después de la Revolución— se encontrarán atravesadas por esa matriz biologicista que tensa, y finalmente quiebra, el modelo bélico.

En segundo lugar, el racismo aparece como un instrumento que permite reinsertar el derecho soberano de muerte en el marco del biopoder. Con ello, las viejas fórmulas guerreras del «si quieres vivir, es preciso que el otro muera» serán recuperadas y recodificadas alrededor ahora de una partición biológica de la sociedad en razas organizadas jerárquicamente.¹²⁵¹ La eliminación de las razas consideradas inferiores será concebida, a partir de este momento, como una forma de proteger y aumentar la salud del resto de la población, vinculando el derecho de muerte con una defensa de la vida que remite finalmente a la pureza racial. De este modo, el enemigo ya no aparece como un otro al que vencer sino como una amenaza biológica que encarna «los peligros, externos o internos, con respecto a la población y para la población»¹²⁵² y debe ser, por ello, eliminada. Nos encontramos, así, frente a otra dimensión de esa genealogía que describe el paso de un poder de la ley a un poder de la

¹²⁴⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 217 [1976].

¹²⁵⁰ *cf.* Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 65 y ss.

¹²⁵¹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 219 [1976].

¹²⁵² Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 219 [1976].

norma que subraya la importancia de ese discurso biológico de la raza que nace en la colonia pero actúa también en la metrópoli.¹²⁵³

La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización. Donde hay una sociedad de normalización, donde existe un poder que es, al menos en toda su superficie, y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder dar muerte a alguien, para poder dar muerte a los otros. En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera sólo puede ser asegurada por el racismo.¹²⁵⁴

En tal contexto, el evolucionismo aparece como sustento teórico de esta intervención biológica del poder político. Sin embargo, Foucault señala que estas no representan únicamente una transcripción en términos médico-biológicos de determinadas tecnologías de poder dadas, sino que invisten y modifican radicalmente las formas políticas de la modernidad y el modo en que se abordan fenómenos tan dispares como la colonización, las guerras, la criminalidad o la locura.¹²⁵⁵ Con ello, la figura del otro se rearticula a través del rechazo biológico de lo inferior, lo eliminable, aquello que amenaza la pureza y, por tanto, la salud de la sociedad. De este modo, del «tenemos que defendernos de la sociedad» —entendida como esa otra raza que pugna en su interior por el poder—, se pasa al «tenemos que defender la sociedad».¹²⁵⁶ El racismo de Estado que hereda a finales del siglo XIX este discurso se instituye, entonces, como una forma de purificación y normalización por medio de la cual la propia sociedad se trata de liberar de las poblaciones consideradas peligrosas para fortalecerse y afirmar su salud.

El racismo aparece, entonces, como una recodificación de la crítica que trata de bloquear la potencia revolucionaria de la guerra de razas reemplazando su dimensión histórico-política por la biológico-médica. Bajo este prisma, la sociedad escindida en dos se convierte en un cuerpo unitario que deberá ser defendido de toda agresión interna o externa en tanto estas se consideran un ataque biológico que pone en riesgo la fortaleza y supervivencia de la comunidad. El Estado —enemigo por antonomasia en la contrahistoria revolucionaria— se convertirá ahora en garante de la higiene social, de la pureza de la raza, de modo que el racismo recentraliza, así, los conflictos alrededor del Estado con el objetivo de desactivar la potencia crítica de la guerra de razas en beneficio de su poder soberano:

Si el discurso de las razas, de las razas en lucha, fue sin duda el arma utilizada contra el discurso histórico político de la soberanía romana, el

¹²⁵³ En este sentido, hay que hacer notar que a pesar de que, como se ha señalado en ocasiones, la cuestión colonial ocupe un lugar secundario en la reconstrucción foucaultiana del nacimiento del poder moderno, en *Hay que defender la sociedad* se subraya expresamente que el «genocidio colonizador» funciona como modelo para la reintroducción del derecho de muerte en el interior mismo del Estado moderno. cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 220 [1976].

¹²⁵⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 219 [1976].

¹²⁵⁵ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 220 [1976].

¹²⁵⁶ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 59 [1976].

discurso de la raza (la raza en singular) fue una manera de darle la vuelta a esa arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados ahora por rituales mágico-jurídicos sino por técnicas médico-normalizadoras. Al precio de una transferencia que fue la de la ley a la norma, la de lo jurídico a lo biológico; al precio de un paso que fue el del plural de las razas al singular de la raza; al precio de una transformación que hizo del proyecto de liberación la inquietud por la pureza, la soberanía del Estado invistió, volvió a tomar en cuenta y reutilizó en su estrategia propia el discurso de la lucha de razas. La soberanía del Estado hizo así de él el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamamiento revolucionario, que por su parte derivaba de ese viejo discurso de las luchas, los desciframientos, las reivindicaciones y las promesas.¹²⁵⁷

Como vemos, a lo largo del siglo XIX las cuestiones del biopoder y el racismo van introduciéndose en el interior de ese discurso de la guerra de razas desactivando la capacidad histórico-crítica de la que deriva su potencia destituyente. El racismo moderno aparece, entonces, como una fuerza contrarrevolucionaria —«literalmente, el discurso revolucionario, pero al revés»¹²⁵⁸, una contrahistoria que tienen por objetivo fundamental el bloqueo del historicismo en el momento mismo en este se había convertido en sustento del discurso revolucionario.

El racismo, en consecuencia, no está ligado por accidente al discurso y la política antirrevolucionarios de Occidente; no es simplemente un edificio ideológico adicional, aparecido en un momento dado en una especie de gran proyecto antirrevolucionario. En el momento en que el discurso de la lucha de razas se transforma en discurso revolucionario, el racismo es el pensamiento, el proyecto, el profetismo revolucionarios vueltos en otros sentido, a partir de la misma raíz, que era el discurso de la lucha de razas. [...] La soberanía del Estado hizo así de él [del discurso de la lucha de razas] el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamamiento revolucionario, que por su parte derivaba de ese viejo discurso de las luchas, los desciframientos, las reivindicaciones y las promesas.¹²⁵⁹

9.6.2. Racismo y patologías del poder en el siglo XX: Foucault y el problema del socialismo

Este racismo moderno, que había nacido con el objetivo de bloquear los discursos partisanos de la guerra de razas en el siglo XIX, continuará marcando la acción de los Estados capitalistas y será llevado al paroxismo por dos de los grandes proyectos políticos del siglo XX. El primero de ellos se identifica con el nazismo, que retoma la matriz biológica de la pureza

¹²⁵⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 75 [1976].

¹²⁵⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 75 [1976].

¹²⁵⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 74-75 [1976].

racial. El segundo con un racismo social que atravesará al socialismo de Estado y alcanzará también a determinadas facciones del movimiento revolucionario histórico —aquellas que traducen la cuestión de la lucha y el enfrentamiento en una lógica de la eliminación del enemigo—. De este modo, como señalará Foucault en diferentes ocasiones, nazismo y estalinismo aparecen como dos «formas patológicas»¹²⁶⁰ que representan la máxima expresión de lo que va a identificar como «el problema del siglo»; el exceso de poder.¹²⁶¹ Sin embargo, a pesar de aparecer como formas hiperbólicas de poder, no constituyen —y esto es fundamental para entender el argumento del curso de 1976— una singularidad absoluta, ya que ambas se encuentran radicalmente vinculadas a la propia racionalidad política moderna, tal y como precisa en una intervención de 1978:

El siglo XX ha conocido dos grandes enfermedades del poder, dos grandes fiebres que han llevado muy lejos las manifestaciones exasperadas de un poder. Estas dos enfermedades, que han dominado el corazón, el centro del siglo XX, son, evidentemente, el fascismo y el estalinismo. Por supuesto que ambas respondían a una coyuntura muy precisa y muy específica. Sin duda, el fascismo y el estalinismo han extendido sus efectos a dimensiones desconocidas hasta entonces y de las que cabe al menos esperar, si no pensar razonablemente, que nunca más se volverán a conocer. Por lo tanto, son fenómenos singulares, pero lo que no se puede negar es que, en lo que respecta a aspectos concretos, el fascismo y el estalinismo no han hecho sino prolongar una serie de mecanismos que ya existían en los sistemas sociales y políticos de Occidente. Después de todo, la organización de los grandes partidos, el desarrollo de los aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como campos de trabajo, todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales, que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar.¹²⁶²

Así, lejos de presentar la utopía nazi como una excepción absoluta en la historia de Occidente, en *Hay que defender la sociedad* aparece como la consumación del proyecto político de la modernidad: el Estado más disciplinario, pero también el que más insistentemente recurre a un poder biopolítico que reintroduce el derecho soberano de muerte. El nazismo constituye, desde esta perspectiva, el acoplamiento perfecto entre la vieja tecnología soberana y las modernas formas de biopoder: «El Estado nazi hizo absolutamente coextensos el campo de una vida que ordenaba, protegía, garantizaba, cultivaba biológicamente y, al mismo tiempo, el derecho soberano de matar a cualquiera, no sólo a los otros, sino a los suyos».¹²⁶³

De este modo, sobre el fondo de un discurso que recupera la dimensión mítico-profética de la guerra de razas, el nazismo articula el disciplinamiento social y productivo con una biopolítica de la raza y un derecho de muerte soberano. Pero este funciona, en realidad, como

¹²⁶⁰ cf. Foucault. «El sujeto y el poder» p. 320 [1982]; «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 784 [1978].

¹²⁶¹ cf. Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., pp. 784-785 [1978].

¹²⁶² Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 784 [1978].

¹²⁶³ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 223 [1976].

un instrumento de bloqueo del discurso partisano de la guerra al sustituir, como hemos visto, el enfrentamiento por la purificación: «El nazismo va a utilizar toda una mitología popular y casi medieval, para hacer que el racismo de Estado actúe en un paisaje ideológico-mítico que se acerca al de las luchas populares que, en un momento dado, habían podido apoyar y permitir la formulación del tema de la lucha de razas».¹²⁶⁴

Esa lógica de la defensa de la sociedad que define al poder moderno no solo es actualizada por el nazismo en su delirio racial, sino que también define la acción del socialismo de Estado. Esta cuestión —a la que confiesa que habría querido dedicar las últimas clases del curso pero que ocupa un lugar marginal en este— conduce a nuestro autor, de nuevo, a plantear los límites de las experiencias socialistas: al no cuestionar los modos sino únicamente las condiciones «materiales» del ejercicio del poder, estas se habrían mostrado incapaces de desprenderse de las formas modernas de dominación. De este modo, se entiende que el poder soviético desarrolla esa misma matriz del moderno racismo de Estado pero en un sentido inverso al del nazismo. Así, frente a aquella traducción mítica-racial, el socialismo real reinscribe las viejas dicotomías sociales en un lenguaje médico-normalizador que permite señalar al loco, al desviado o al enfermo como enemigos de clase. El socialismo de Estado instituye, mediante este desplazamiento, un discurso que sitúa la lucha de clases en el interior de un esquema médico-científico convirtiendo al enemigo en «una especie de peligro biológico».¹²⁶⁵ Consecuentemente, como señalará en una entrevista de 1976, al concebir cualquier crimen como un ataque a la sociedad, todo delito se vuelve político suprimiendo cualquier especificidad.¹²⁶⁶

Sin embargo, esta forma de racismo social no es exclusiva del socialismo soviético sino que atraviesa todo el proyecto socialista desde el siglo XIX: «Ya se trate de Fourier, a principios de siglo, o de los anarquistas, al final, pasando por todas las formas de socialismo, siempre constatamos un componente de racismo».¹²⁶⁷ Así, Foucault concluye que el socialismo va a reproducir indefectiblemente el esquema racista de la modernidad siempre que se enfrente al problema —central en todas las experiencias revolucionarias desde el siglo XIX— del enemigo. La necesidad de justificar la eliminación del otro aparece, también en el interior de la tradición socialista, como el eje sobre el que pivota ese desplazamiento del discurso de la guerra de razas al de la purificación de la raza.

Cada vez que un socialismo insistió, sobre todo, en la transformación de las condiciones económicas como principio de transformación y paso del Estado capitalista al Estado socialista (en otras palabras, cada vez que buscó el principio de la transformación en el nivel de los procesos económicos), no necesitó el racismo, al menos en lo inmediato. En cambio, en todos los momentos en que el socialismo se vio obligado a insistir en el problema de la lucha, la lucha contra el enemigo, la

¹²⁶⁴ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 75 [1976].

¹²⁶⁵ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 76 [1976].

¹²⁶⁶ cf. Foucault. «Michel Foucault: Crimes et châtements en URSS et ailleurs...». Ed. cit., pp. 63-64 [1976].

¹²⁶⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 224 [1976].

eliminación del adversario dentro mismo de la sociedad capitalista; cuando se trató, por consiguiente, de pensar el enfrentamiento físico con el adversario de clase en la sociedad capitalista, el racismo resurgió, porque era la única manera que tenía un pensamiento socialista, que de todas formas estaba muy ligado a los temas del biopoder, de pensar la razón de matar al adversario. Cuando se trata simplemente de eliminarlo económicamente, de hacerle perder sus privilegios, el racismo no hace falta. Pero desde el momento en que hay que pensar que vamos a estar frente a frente, y que será preciso combatirlo físicamente, arriesgar la vida y procurar matarlo, el racismo es necesario.¹²⁶⁸

Nos encontramos, pues, con una reflexión análoga a la que presentara Foucault ya en *Las palabras y las cosas*: el socialismo es un proyecto esencialmente moderno y como tal se encuentra encerrado en los límites de la modernidad. En el contexto de *Hay que defender la sociedad* este vínculo remite a la continuidad entre el socialismo y los temas del biopoder que venían desarrollándose desde el siglo XVIII: «El socialismo retomó sin cambio alguno la idea de que la sociedad o el Estado, o lo que debe sustituirlo, tienen la función esencial de hacerse cargo de la vida, de ordenarla, multiplicarla, compensar sus riesgos, recorrer o delimitar sus oportunidades y posibilidades biológicas».¹²⁶⁹ No solo el capitalismo, sino también socialismo y nazismo comparten, desde esta perspectiva, la matriz biopolítica moderna que, aunque se traduce de modo diferente en cada uno de ellos, implica siempre en algún grado la asunción del marco racista.

Esta caracterización del socialismo no está, sin embargo, exenta de problemas y ambigüedades. En tal sentido, una reconstrucción del hilo argumental del curso como la que aquí hemos tratado de desarrollar permite mostrar la tensión entre la definición del discurso de la lucha de clases como heredero y a la vez como enemigo de la guerra de razas. En tanto traducción revolucionaria de la primitiva guerra de razas, Foucault va a elogiar el discurso de la lucha de clases; en tanto justificación del terror y la autoridad —del Estado o de la comuna— va a denunciar sus efectos de poder y su conexión con las estrategias raciales que atraviesan la modernidad.

Llegados a este punto cabe preguntarse qué es lo que media entre ambos momentos, qué tipo de desplazamientos han convertido aquel discurso partisano en un discurso racial que introduce el derecho de muerte incluso en el seno de los movimientos revolucionarios. A mi juicio, a la luz de estos análisis, las reflexiones acerca del proceso de dialectización del modelo bélico que Foucault presenta en diferentes momentos del curso cobran un nuevo sentido. La dialéctica, como hemos visto, es interpretada como un mecanismo pacificador: implica una contradicción que solo puede superficialmente recuperar una lógica del enfrentamiento que, en realidad, queda finalmente desactivada al introducir en su seno la necesidad de una resolución irreversible y totalizadora del conflicto. El objetivo de la

¹²⁶⁸ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 225 [1976].

¹²⁶⁹ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 224 [1976].

dialéctica consiste, entonces, precisamente en introducir la paz y la estabilidad en un esquema que entendía la lucha como una realidad insuperable. De este modo, frente al discurso de la guerra, la dialéctica establece toda una serie de mediaciones que tratan de asegurar «la constitución, a través de la historia, de un sujeto universal, una verdad reconciliada, un derecho en que todas las particularidades tendrán por fin su lugar ordenado».¹²⁷⁰ La universalidad aparece, desde esta perspectiva, como la otra cara de la crítica al historicismo; un mecanismo de unificación que permite introducir en su seno una política de purificación de lo social. En consecuencia, en el momento en que el conflicto se entiende no como un elemento constitutivo de la realidad humana, sino como una fase dialécticamente superable, el discurso se hace permeable al modelo biológico de la pureza de la raza como eliminación del enemigo.

En *Hay que defender la sociedad* encontramos, entonces, la reivindicación de una lucha no sometida a las leyes de la dialéctica, que asuma el conflicto como una realidad insoslayable y no tenga por objetivo prioritario, por lo tanto, suprimir al enemigo. Como ya se ha apuntado, Foucault se encuentra más próximo a la reivindicación de una «revolución permanente» entendida como un enfrentamiento insuperable que a la promesa de una reconciliación final en la sociedad sin clases.¹²⁷¹ Desde esta perspectiva, la reflexión que atraviesa el curso de 1976 vuelve sobre algunas de las cuestiones políticas fundamentales para nuestro autor que gravitan alrededor de la pregunta acerca de «cómo gobernar sin producir dominación».¹²⁷² Así, en una entrevista ya citada, Foucault va a plantear que si los socialismos quieren volver a ser deseados «tienen que responder a la cuestión del poder y su ejercicio. Tienen que inventar un ejercicio de poder que no sea aterrador».¹²⁷³

Esta cuestión, que no se presenta de un modo tan explícito en el curso, resulta fundamental sin embargo para comprender los desplazamientos intelectuales y biográficos que nuestro autor está comenzando a experimentar. De este modo, a nuestro juicio, más que un abandono de la hipótesis bélica, lo que encontramos después de 1976 es una modulación

¹²⁷⁰ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 57 [1976].

¹²⁷¹ Esta noción, que Foucault no emplea pero a nuestro juicio atraviesa toda la reflexión de *Hay que defender la sociedad*, no remite únicamente a Trotsky y su pugna contra el proyecto del «socialismo en un solo país», sino a una larga tradición —generalmente vinculada al anarquismo— cuyo origen se remonta, según Hannah Arendt, a Pierre-Joseph Proudhon. cf. Trotsky. *La Revolución Permanente*. Barcelona: Fontamara, 1976; Arendt. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2006, p. 67; Proudhon. «Toast à la revolution». En: Proudhon. *Idées Révolutionnaires*. Paris: Garnier Frères, 1849. Cabe destacar, en este mismo sentido, la referencia elogiosa a Trotsky en una entrevista de la época: «Lo que me sorprende, en la mayor parte de los textos, si no de Marx, al menos de los marxistas, es que se mantiene siempre en silencio (salvo quizás en Trotsky) lo que se entiende por lucha cuando se habla de lucha de clases». Foucault. «El juego de Michel Foucault». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, p. 141 [1977]. Asimismo, estas consideraciones están vinculadas a la idea de que los movimientos revolucionarios contemporáneos se hallaban más próximos a posiciones heterodoxas dentro de la historia intelectual del movimiento obrero que al estatismo socialista, como afirma en una intervención de 1972: «La mayor parte de los movimientos revolucionarios que se han desarrollado en el mundo recientemente han estado más cerca de Rosa Luxemburgo que de Lenin: conceden mayor crédito a la espontaneidad de las masas que al análisis teórico». Foucault. «Revenir à l'histoire». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, p. 272.

¹²⁷² Moreno Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». Ed. cit., p. 158.

¹²⁷³ Foucault. «Michel Foucault: Crimes et châtements en URSS et ailleurs...». Ed. cit., p. 74 [1976].

que la resitúa en un campo en el que, como ha señalado Pablo López Álvarez, se entenderá que el conflicto puede funcionar como un contrapoder al articularse alrededor del derecho.¹²⁷⁴ Con ello se está poniendo en cuestión, por un lado, la estrategia del «todo o nada» con la que se identifican determinados movimientos y organizaciones en la Europa de los setenta —sobre todo aquellos que apuestan por la acción armada— y, por otro, la conveniencia misma de la revolución. En este sentido, la crítica al anarquismo, al blanquismo y a la Comuna se encuentra vinculada a la reivindicación de determinados elementos del marxismo y la socialdemocracia, cuyo valor, más allá del «reformismo» —por usar el término que emplea el propio Foucault—,¹²⁷⁵ estriba en que sustituyen la defensa racial de la sociedad por una comprensión pluralista y abierta de lo social. De este modo, como ha señalado Marcelo Hoffman, hay razones para considerar que estas diatribas no se dirigen tanto hacia el socialismo en general como hacia los «herederos de la violencia revolucionaria», a quienes se trataba de mostrar que el terrorismo constituye una forma de recuperar la partición racial que define al Estado moderno.¹²⁷⁶

Hay que defender la sociedad muestra, desde esta perspectiva, que algo se está moviendo en la biografía intelectual de Foucault y aunque no encontramos una renuncia explícita a los postulados izquierdistas que había hecho suyos desde el inicio de la década, sí parece distanciarse de algunas de sus derivas. Determinados hitos en la historia política e intelectual de Foucault como su intervención en el caso de Klaus Croissant o su reivindicación del derecho a la rebelión a final de la década de 1970 dan muestra de que, lejos de presentar una crítica frontal al izquierdismo o de identificarlo llanamente con la matriz racista del biopoder moderno, su discurso teje una trama mucho más compleja en la que el poder continúa pensándose desde una perspectiva agonística que permite articular una propuesta alejada de la apología del terrorismo pero crítica con las formas de poder de la modernidad capitalista.

¹²⁷⁴ cf. López Álvarez. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». Ed. cit.

¹²⁷⁵ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 225 [1976].

¹²⁷⁶ cf. Hoffman. «Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations». Ed. cit., p. 774.

10. Del poder sobre el cuerpo al poder sobre la vida: sexualidad, subjetividad y verdad

¿Qué no se ha dicho ya sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, mojigata, avara con sus placeres, obstinada en su negativa a reconocerlos o nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la más pesada herencia que habría recibido del cristianismo —el sexo-pecado—? ¿Y sobre la manera en la que el siglo XIX utilizó esta herencia con fines económicos: el trabajo en lugar del placer, la reproducción de las fuerzas en lugar del puro gasto de energía? ¿Y si eso no fuera lo esencial? ¿Si hubiera en el centro de la «política del sexo» unos mecanismos bien distintos de estos; no de rechazo y ocultación, sino de incitación? ¿Si el poder no tuviera por función esencial decir no, prohibir y censurar, sino vincular en una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?

Michel Foucault, «L'Occident et la vérité du sexe»

10.1. *Historia de la sexualidad en perspectiva*

10.1.1. El lugar de *La voluntad de saber* en la trayectoria foucaultiana

El 5 de noviembre de 1976 se anunciaba en la portada de *Le Monde* la inminente publicación de seis volúmenes escritos por Michel Foucault, autor ya internacionalmente consagrado y que había cosechado un enorme éxito con *Vigilar y castigar*. Un mes después llegaría el primero de ellos: *La voluntad de saber*. Un texto programático que va a sentar las bases de una extensa investigación acerca de la historia de la sexualidad que ocupa a nuestro autor hasta su muerte en 1984.

En el interior del diario, el propio Foucault presenta indirectamente algunas de las líneas maestras de este proyecto a través del análisis de *My secret life*, la autobiografía anónima de un inglés del siglo XIX que dedicó su vida por entero al placer sexual y cuya traducción al francés será prologada por él en 1977.¹²⁷⁷ En contraste con la lectura planteada por Steven Marcus en *The other victorians* —uno de los escasos trabajos que habían atendido a aquel texto hasta la fecha—, el acercamiento de Foucault no va a incidir en la distancia sino en el vínculo que anuda los mundos aparentemente antagónicos de la sexualidad desenfadada de su autor y la extremadamente parca de sus contemporáneos. Así, adelantando una de las tesis centrales de *La voluntad de saber*, señalará que el «tapiz casi infinito que este victoriano [...] bordó de día para contar sus noches»¹²⁷⁸ no solo no constituye su némesis, sino que comparte con la sexualidad victoriana una lógica común: la exigencia discursiva.

De este modo, Foucault argumenta que, frente al tópico del sexo reprimido y silenciado, «la relación entre el discurso verdadero y el placer del sexo ha sido una de las preocupaciones más constantes de las sociedades occidentales».¹²⁷⁹ De nuevo contra los lugares comunes de la crítica, planteará que la red que ha tejido la modernidad alrededor del sexo no ha sido represiva sino expresiva: «Estamos en una sociedad del sexo que habla».¹²⁸⁰ *My secret life* aparece entonces no como una anomalía que habría escapado milagrosamente al control de la férrea moral burguesa y al silencio impuesto sobre el sexo, sino como la expresión privilegiada de la convergencia de tres factores que han determinado el devenir de la sexualidad moderna: los mecanismos de poder constituidos alrededor de la medicina y la psiquiatría, la inquebrantable voluntad de saber que anuda el sexo con la pregunta acerca del sujeto y los dispositivos de subjetivación que alrededor de esta última se instituyen.¹²⁸¹ Así, frente a la idea de que el sexo encontró un lugar en el que expresarse libremente en el afuera del poder —por ejemplo, en la prostitución, la pornografía o esta literatura erótica clandestina—, Foucault defiende que esas formas pretendidamente subversivas son su envés,

¹²⁷⁷ cf. Foucault. «Préface à *My secret life*». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994 [1977].

¹²⁷⁸ Foucault. «Préface à *My secret life*». Ed. cit., p. 131 [1977].

¹²⁷⁹ Foucault. «L'occident et la vérité du sexe». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 102-103 [1976].

¹²⁸⁰ Foucault. «L'occident et la vérité du sexe». Ed. cit., p. 104 [1976].

¹²⁸¹ cf. Foucault. «L'occident et la vérité du sexe». Ed. cit., p. 102 [1976].

una realidad que cumple una función diferente de las prohibiciones pero que forma parte, como ellas, del moderno dispositivo de la sexualidad. Los burdeles —había dicho en 1975— son los hermanos gemelos de la Reina Victoria.¹²⁸²

Ya en este anuncio de la publicación de su primer volumen, Foucault aclara que el objetivo de la investigación no consiste en analizar la sexualidad tal y como efectivamente fue experimentada —es decir, en sus prácticas— sino el modo en que a su alrededor se erige un dispositivo que permite anudar las tres dimensiones sobre las que ha construido todo su proyecto intelectual: saber, poder, subjetividad.

Este no representa, sin embargo, un campo nuevo para nuestro autor, ya que la preocupación por la sexualidad lo acompaña desde el inicio de su trabajo intelectual, como refleja el prefacio de 1961 para la primera edición de *Historia de la locura* —que fue suprimido de las posteriores ediciones que desde 1972 publicó Gallimard—. En él, su investigación acerca de la locura aparece como parte de una más amplia historia de las particiones y los límites que han definido la civilización occidental en la que se debería incluir la sexualidad:

Habría que hacer la historia también, y no sólo en términos etnológicos, de las prohibiciones sexuales: en nuestra cultura misma, hablar de las formas continuamente móviles y obstinadas de la represión, y no para hacer la crónica de la moralidad o de la tolerancia, sino para desvelar, como límite del mundo occidental y origen de su moral, la partición trágica del mundo feliz del deseo.¹²⁸³

De este modo, como vemos, la historia de la exclusión de la locura se halla desde su inicio directamente emparentada con la de la exclusión sexual. Así lo señala expresamente en una intervención de 1977 en la que declara haber proyectado dos investigaciones paralelas, de modo que junto a la historia del rechazo de la locura debería aparecer la «historia de las limitaciones que se operaron en el campo de la sexualidad (sexualidad permitida y prohibida, normal y anormal, la de las mujeres y la de los hombres, la de los adultos y la de los niños)».¹²⁸⁴ De hecho, el vínculo con ese primer proyecto es tan estrecho que la propia *Historia de la sexualidad* se concibe como una «secuela» de aquellas investigaciones acerca de la locura.¹²⁸⁵

Sin embargo, antes de *La voluntad de saber* ya hay ciertas referencias que permiten reconstruir una trayectoria en la que las investigaciones acerca de la sexualidad se van separando de esa matriz y abriéndose a nuevos conceptos e hipótesis. En este sentido, aunque a comienzos de la década de 1970 el análisis continúe reproduciendo un modelo basado en la exclusión y la represión —como muestra la lección inaugural en el Collège de France—,¹²⁸⁶ ya comienza a incidir en su dimensión expresiva.¹²⁸⁷ De este modo, Foucault planteará que su

¹²⁸² Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». En: Foucault. *Foucault Live: (interviews, 1961-1984)*. New York: Semiotext(e), 1996, p. 163 [1975].

¹²⁸³ Foucault. «Prefacio [a *Historia de la locura*]». Ed. cit., p. 112 [1960].

¹²⁸⁴ Foucault. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». En: Foucault. *Microfísica del poder*. La Piqueta: Madrid, 1978, pp. 154-155 [1977].

¹²⁸⁵ cf. Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 154 [1975].

¹²⁸⁶ cf. Foucault. *El orden del discurso*. Ed. cit., pp. 60-61 [1970].

¹²⁸⁷ cf. Foucault. *La arqueología del saber*. Ed. cit., pp. 250-252 [1969].

funcionamiento no remite a una exigencia de silencio, sino a toda una construcción discursiva que parte de la confesión y se codifica en la modernidad a través de la medicina y la psiquiatría.

Esta insistencia de Foucault en una lectura represiva de la sexualidad no resulta extraña si atendemos, como propone Francisco Vázquez, a las condiciones de un contexto en el que tanto las nuevas formas de experimentación de la sexualidad como las primeras tentativas de desarrollar una historia cultural en este campo se encuentran «dominadas por ese trasfondo de la “represión”». ¹²⁸⁸ Si la «resaca represiva» de la que hablaba Harcourt atenazaba los análisis foucaultianos del poder al inicio de la década, con más razón influirá en el acercamiento a una realidad que tradicionalmente había sido considerada el origen de todas las prohibiciones.

A mediados de los setenta, sin embargo, Foucault subraya constantemente la necesidad de atender a la dimensión productiva del poder. De hecho, el paulatino abandono del análisis del poder en términos represivos y el desarrollo de sus investigaciones acerca de la sexualidad irán de la mano permitiendo a Foucault cuestionar determinados extremos de *Historia de la locura* como explicita en una entrevista de 1977:

A partir del siglo XIX tuvo lugar un fenómeno absolutamente fundamental: el engranaje, la imbricación de dos grandes tecnologías de poder: la que tejía la sexualidad y la que marginaba la locura. La tecnología concerniente a la locura pasó de la negatividad a la positividad, de binaria se convirtió en compleja y multiforme. Nace entonces una gran tecnología de la psique que constituye uno de los rasgos fundamentales de nuestro siglo XIX y de nuestro siglo XX: hace del sexo a la vez la verdad oculta de la conciencia razonable, y el sentido descifrable de la locura: su sentido común, y por tanto permite aprisionar a la una y a la otra según las mismas modalidades. ¹²⁸⁹

La publicación de los cursos dictados en el Collège de France permite situar con claridad *La voluntad de saber* —junto a *Hay que defender la sociedad*— en la encrucijada que vincula los tres principales proyectos intelectuales que Foucault había venido desarrollando en la década de 1970 y que remiten finalmente a la cuestión del sujeto: la genealogía del poder disciplinario —*La sociedad punitiva-Vigilar y castigar*—, la historia de la psiquiatría —*El poder psiquiátrico-Los anormales-Hay que defender la sociedad*— y el análisis de la confesión y, en general, de los mecanismos de veridicción en el seno de las tecnologías jurídica y política —*Lecciones sobre la voluntad de saber-Théories et institutions pénales*— «La verdad y las formas jurídicas»—*Los anormales*—.

Además, el último capítulo, en el que aparece la noción de *biopolítica*, constituye un hito fundamental en la trayectoria intelectual de nuestro autor que representa el cierre de un determinado ciclo, pero también el inicio de otro. *La voluntad de saber* funciona, así, como consumación del análisis bélico-disciplinario y a la vez como una línea de fuga que hace posible el desarrollo del modelo gubernamental-securitario que se desplegará en las investigaciones acerca del liberalismo y el neoliberalismo entre 1978 y 1979.

¹²⁸⁸ Vázquez García. «Hipótesis represiva e hipótesis productiva: el contexto historiográfico de *La voluntad de saber*». En: Val Valdivieso y Gallego Franco (eds.). *Las huellas de Foucault en la historiografía: poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona: Icaria, 2013, p. 16.

¹²⁸⁹ Foucault. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». Ed. cit., p. 155 [1977].

El cuerpo, que era concebido antes como el soporte de una determinada fuerza a incitar y dominar, va a ser ahora la realidad sobre la que gire toda una reflexión que culmina en un estudio de la sexualidad como superficie de contacto entre el poder y el sujeto. Este juego permite a Foucault descubrir los perfiles de un poder que no funciona a través del control milimétrico de las conductas, sino de la gestión indirecta y diferencial de determinados fenómenos relacionados con la vida misma.

10.1.2. El proyecto de una Historia de la sexualidad

Cuando el 25 de noviembre de 1976 *La voluntad de saber* aparece en las librerías francesas, se confirma lo que *Le monde* había anunciado semanas atrás: sería el primero de una serie de, al menos, seis volúmenes dedicados a la historia de la sexualidad. Así, en la contraportada de la primera edición podemos encontrar mencionados: *La chair et le corps*,¹²⁹⁰ *La croisade des enfants*, *La femme, la mere, l'hystérique*, *Les pervers* y, finalmente, *Population et races*.

No hay consenso entre los comentaristas acerca de la periodicidad con la que debían aparecer estos libros: el testimonio más habitual coincide en que Foucault proyectaba publicar una obra por año aproximadamente.¹²⁹¹ Sin embargo, Didier Eribon afirma que llegó a plantear la posibilidad de publicar un volumen cada tres meses.¹²⁹² Daniel Defert, por su parte, en la cronología que acompaña la edición de los *Dits et écrits* recuerda que Foucault confesó ya en el momento de la aparición del primer volumen no tener intención de escribir los demás.¹²⁹³ Este testimonio, a pesar de ser directo, suscita algunos problemas porque en diferentes intervenciones de la época el de Poitiers continuó defendiendo su proyecto, por lo que resulta razonable pensar que, aun introduciendo cambios sustanciales, en un primer momento tuvo la intención de desarrollar un programa próximo al presentado en *La voluntad de saber*.

Además, en estos años, Foucault menciona otras tres obras cuyo grado de desarrollo desconocemos y que no llegarían a ver la luz. En primer lugar, en una nota en *La voluntad de saber* anuncia otro libro por venir cuyo título sería *Le pouvoir de la vérité*. A pesar de las escasas informaciones que tenemos al respecto, todo indica que recogería las investigaciones acerca del vínculo entre tortura y confesión desde el mundo griego que habían servido de base para los dos primeros cursos dictados en el Collège de France, así como para otros trabajos importantes de la época como «La verdad y las formas jurídicas».¹²⁹⁴

Por otro lado, en una entrevista posterior a *Vigilar y castigar*, Foucault había anunciado la publicación de una serie de historiales relacionados con los exámenes periciales psiquiátricos en materia penal desde el siglo XIX.¹²⁹⁵ En este caso, como ha señalado Stuart

¹²⁹⁰ En una nota en el interior del libro, Foucault reitera que esta sería la siguiente obra de la colección y estaría dedicada al análisis de la pastoral reformada. cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 23 [nota 4] [1976].

¹²⁹¹ cf. Morey. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983, p. 321.

¹²⁹² cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 338.

¹²⁹³ cf. Defert. «Chronologie». Ed. cit., p. 49.

¹²⁹⁴ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 60 [nota 2] [1976].

¹²⁹⁵ cf. Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 603 [1975].

Elden, a pesar de que el trabajo de archivo se solapase, al menos parcialmente, con lo expuesto en *Los anormales* —que recordemos, comienza justamente con la contraposición de dos informes psiquiátricos— y *El poder psiquiátrico*, no podemos asegurar que estos historiales fueran a formar parte de la serie de *Historia de la sexualidad*.¹²⁹⁶

Por último, en una breve observación que acompaña la publicación de la historia de Herculine Barbin, Foucault anuncia la preparación de otro volumen dedicado a la cuestión del hermafroditismo.¹²⁹⁷ De la mencionada nota no se puede concluir definitivamente si se trataría de una obra independiente o de un apéndice del libro dedicado a las perversiones.¹²⁹⁸ Sin embargo, por la relevancia que Foucault concede a la cuestión del hermafroditismo en el ya conocido jardín botánico del mal que la medicina y la psiquiatría modernas edifican alrededor de la anomalía, no resulta descabellado conjeturar que pudiera constituir un volumen íntegro de la *Historia de la sexualidad*. Esta consideración especial, sobre la que volveremos en este capítulo, se debe a que, a juicio de nuestro autor, en el hermafroditismo —más que en cualquier otra de las perversiones que ha estudiado— las dimensiones de la verdad, la sexualidad y la identidad se encuentran inextricablemente ligadas.

Volviendo al proyecto original anunciado en la contraportada de *La voluntad de saber*, resulta difícil establecer el grado de progreso que alcanzó. Así lo acredita el testimonio que recoge James Miller y según el cual Arnold Davidson habría tenido acceso a un manuscrito acerca de las perversiones que desarrollaría con toda probabilidad las investigaciones expuestas en *Los anormales* y más concretamente el caso de Henriette Cornier.¹²⁹⁹ Por otro lado, Francisco Vázquez ha señalado —recogiendo un testimonio directo de Daniel Defert— que el único manuscrito que Foucault elaboró siguiendo aquel programa inicial fue el correspondiente al segundo volumen: *La Chair et le Corps*.¹³⁰⁰ Este habría sido destruido poco

¹²⁹⁶ cf. Elden. *Foucault last's decade*. Ed. cit., p. 69.

¹²⁹⁷ Allí, tras la reproducción de las memorias escritas por la joven antes de suicidarse señalará: «*Me he contentado con reunir algunos de los principales documentos que conciernen a Adélaïde Herculine Barbin. El tema de los extraños destinos, semejantes al suyo, y que tantos problemas han planteado a la medicina y al derecho sobre todo desde el siglo XVI, será tratado en un volumen de la **Historia de la sexualidad** consagrado a los hermafroditas. No se encontrará aquí, como había sido el caso de Pierre Rivière, una documentación exhaustiva*». Foucault. *Herculine Barbin llamada Alexina B.* Madrid: Revolución, 1985, p. 128 [negrita y cursiva del original] [1978].

¹²⁹⁸ Tal cuestión es remarcada por los editores de *Los anormales* que señalan además la existencia de un dossier acerca del hermafroditismo. De cualquier modo, afirman no poder certificar el grado de autonomía de este respecto de la proyectada obra sobre las perversiones. cf. Marchetti y Salomoni. «Situación del curso». Ed. cit., pp. 308-309.

¹²⁹⁹ Miller señalará al respecto: «Partes de los borradores de Foucault habían circulado privadamente: el filósofo norteamericano Arnold I. Davidson, por ejemplo, él mismo un estudioso de la historia de la sexualidad, había sido autorizado por Foucault para leer una parte del volumen inconcluso sobre las “perversiones”. La porción que leyó, informa, eran unas ochenta páginas dactilografiadas, compuestas en un estilo que se parecía bastante al de *Vigilar y Castigar*; el texto estaba centrado casi exclusivamente en un caso de monomanía homicida ocurrido en el siglo diecinueve; y es evidente que este tipo de material en bruto serviría de base para el tratamiento “ficticio” final de Foucault». Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 582-583 [nota 19]. Nos inclinamos a pensar que, de existir tal manuscrito, habría estado consagrado al caso de Henriette Cornier porque este aparece de modo recurrente en las investigaciones foucaultianas y por el lugar central que ocupa en *Los anormales*, donde se presentaba como un ejemplo privilegiado de la noción de monomanía homicida que, a su juicio, resulta fundamental para comprender el nacimiento de la psiquiatría. cf. Foucault. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., p. 145 [1975]; «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., pp. 138-139 [1977].

¹³⁰⁰ cf. Vázquez García. «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». Ed. cit., p. 202.

tiempo después por su propio autor. En cualquier caso, a la luz de los materiales de la época de los que disponemos, resulta razonable pensar que, al menos buena parte del trabajo de archivo de estos cinco volúmenes estaba ya avanzado.

Así, el propio Foucault plantea, desde el comienzo, la *Historia de la sexualidad* como un proyecto abierto a modificaciones —«diseminado y cambiante» dirá en una entrevista de 1977—. ¹³⁰¹ Durante los años siguientes, los prometidos volúmenes no llegan y aquel programa cuyo anuncio Foucault califica como «imprudente» ¹³⁰² se va desplazando, cruzándose con nuevos problemas y perspectivas que lo distancian irremisiblemente de su formulación inicial. Sin embargo, a pesar de ello, aún en 1979 afirmaba estar trabajando en una continuación del primer volumen que no se encontraba muy alejada de lo proyectado: «no quiero escribir esos cinco o seis libros. Ahora mismo estoy escribiendo el segundo sobre el confesionario católico y también el tercero sobre el hermafroditismo». ¹³⁰³

Estos trabajos, finalmente tampoco verán la luz y la investigación avanzará por otros derroteros. Comienza así el «largo silencio» ¹³⁰⁴ de Foucault que únicamente se interrumpiría días antes de su muerte con la aparición en junio de 1984 del segundo y tercer volumen de la *Historia de la sexualidad* —titulados respectivamente *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*—. Sin embargo, como ya se ha señalado, la publicación de los cursos del Collège de France y de la práctica totalidad de las intervenciones de Foucault en la época, junto a los ya conocidos trabajos colectivos en los que participó —las memorias de Pierre Rivière y Herculine Barbin o la publicación de obras como *My secret life* y *El desorden de las familias*— nos permite recuperar algunas de las líneas maestras del primer acercamiento a los cinco ejes que iban a ser desarrollados en los sucesivos volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: la carne cristiana, la sexualidad infantil, la histerización de la mujer, las perversiones y el control de la natalidad.

A través de estos materiales podemos reconstruir un período del que hace solo dos décadas apenas había más rastros que ese silencio del que hablaba Deleuze y que en realidad aparece como una etapa de exploración imprescindible para comprender la trayectoria de nuestro autor. Por ello, aunque el giro ético constituye el límite de este trabajo, resulta fundamental señalar que en este análisis de la sexualidad —que anuda saber, poder y subjetividad— encontramos su antecedente más directo.

En este sentido, es necesario atender a una fecha que Daniel Defert marca en su cronología: enero de 1979. En ese momento Foucault comienza a estudiar el cristianismo antiguo, en un gesto que delata una apremiante necesidad de ampliar el campo de análisis para desentrañar la cuestión del sujeto que la historia de la sexualidad había situado en el centro. ¹³⁰⁵

¹³⁰¹ Foucault. «Sexualidad y verdad». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 79 [1977].

¹³⁰² cf. Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., p. 800 [1978]; «Sexualidad y verdad». Ed. cit., p. 80 [1977].

¹³⁰³ Foucault. «Foucault Recalled: Interview with Michel Foucault». En: Mort y Peters. «Foucault recalled: interview with Michel Foucault». *New formations*, n° 55, 2005, p. 12 [1979].

¹³⁰⁴ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 125.

¹³⁰⁵ cf. Defert. «Chronologie». Ed. cit., p. 56.

Este análisis de las fuentes cristianas llevará a Foucault de la cuestión de las técnicas de poder-saber en cuyo seno aparece la sexualidad moderna, a la de las técnicas de gobierno de uno mismo —«técnicas de sí»—. Un desplazamiento que, por otro lado, viene dado por la propia lógica de los problemas que se abordan en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*. Desde esta perspectiva, resulta razonable plantear, siguiendo a Rodrigo Castro, que la ausencia de una técnica del placer entre los mecanismos de constitución del sujeto moderno representa uno de los problemas que conducen a Foucault a atender a la antigüedad grecolatina y la cuestión de las tecnologías de sí.¹³⁰⁶

Asimismo, la redefinición de la relación entre el sujeto y la verdad —alrededor del estudio de la confesión— va a aparecer como otro de los vectores fundamentales para comprender los desplazamientos entre el primer y el segundo volumen de *Historia de la sexualidad*. En el futuro, la verdad no va a ser concebida tanto como una imposición exterior vinculada a las relaciones de poder, sino también como una potencia que instituye al propio sujeto y en cuyo campo —el régimen de verdad— este puede afirmarse a sí mismo y afirmar su libertad a través de un decir veraz ligado a la ética. La confesión, como ha mostrado Joaquín Fortanet, aparece como el dispositivo que vincula estas primeras investigaciones en las que el sexo anuda sujeto y verdad con los desarrollos posteriores alrededor de la *alelurgia* y la *parresía*.¹³⁰⁷ Se trata de un proyecto que continúa la exploración genealógica planteada en *La voluntad de saber* pero que desplaza el objetivo: una ontología histórica de nosotros mismos que ya no atiende a la constitución del sujeto de conocimiento ni a su inserción en un determinado juego de poderes, sino a esa relación con la ética «a través

de la cual nos constituimos a nosotros mismos como agentes morales».¹³⁰⁸ Un trabajo que, sin embargo, Foucault considera coherente con el programa planteado al inicio como evidencia el que iba a ser el prefacio que abriera el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad* en el que afirma que «el estudio previsto de los niños, las mujeres y los “perversos” como sujetos sexuales correspondía a ese proyecto».¹³⁰⁹

Además, y esto resulta fundamental para el presente trabajo, este giro está vinculado a un cambio en la forma de entender el poder y la acción política. En este sentido, la relevancia que tendrá la cuestión de la libertad y la potencia constituyente del sujeto aparecen como temas no solo inéditos sino hasta cierto punto inabarcables desde la perspectiva disciplinaria, que seguía anclada a una interpretación excesivamente mecánica del poder en la que la capacidad de agencia del sujeto era siempre constreñida por el juego de fuerzas en el que aparecía. Los trabajos acerca del liberalismo y el neoliberalismo se deben concebir, en

¹³⁰⁶ cf. Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., p. 229.

¹³⁰⁷ cf. Fortanet. «Confesión, sujeto y verdad». En: Castro y Villacañas (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. Dado: Madrid, 2018.

¹³⁰⁸ Foucault. «Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso». En: Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001, p. 270 [1983].

¹³⁰⁹ Foucault. «Historia de la sexualidad: un prefacio». Ed. cit., p. 193 [1984].

consecuencia, como exploraciones directamente vinculadas a la nueva atención prestada a los procesos de subjetivación y el gobierno de sí.

10.1.3. *La voluntad de saber*: una historia política de la verdad del sexo

En relación con este vasto proyecto, la primera obra va a cumplir una función programática, como ya se ha mencionado. En ella se presentan el problema, el método y la hipótesis general que van a dirigir la investigación. De este modo, frente a los análisis históricos basados en un minucioso trabajo de archivo que había desarrollado Foucault hasta el momento, *La voluntad de saber* aparece casi como un manifiesto, un texto breve que tiene por objetivo desplazar el debate y situarlo en un nuevo terreno sobre el que se pudieran desarrollar convenientemente esos estudios históricos concretos en un diálogo abierto y permanente con otras posiciones. Así describe el desafío que implica este primer volumen de *Historia de la sexualidad* en una entrevista de 1977:

Hasta el momento venía empaquetando las cosas, sin ahorrar ni una cita, ni una referencia, lanzando tochos bastante pesados que quedaban en la mayoría de los casos sin respuesta. De ahí la idea de este libro-programa, especie de queso gruyère, con agujeros, que fueran habitables. No he querido decir: «Esto es lo que pienso», ya que todavía no estoy muy seguro de lo avanzado. Pero he querido ver si eso podría ser dicho, y hasta dónde podía ser dicho, lo cual, desde luego, puede resultaros muy decepcionante. Lo que de incierto hay en lo que he escrito es ciertamente incierto. Sin triquiñuelas, ni retórica. Y tampoco estoy seguro de lo que escribiré en los volúmenes siguientes. Por eso deseo oír el efecto producido por este discurso hipotético, de sobrevuelo. Me parece que es la primera vez que estoy con personas dispuestas a jugar al juego que les propongo en mi libro.¹³¹⁰

La gran apuesta de la obra se cifra, así, en su rechazo de la «hipótesis represiva». Frente a esta, trata de forjar un instrumento que permita analizar, por un lado, el poder en su dimensión positiva y, por otro, el mecanismo que atraviesa la sexualidad moderna incitando permanentemente su discursividad. Por lo tanto, la hipótesis productiva del poder y la hipótesis expresiva de la sexualidad constituyen el punto de partida sobre el que se desarrolla esta primera genealogía del moderno dispositivo sexual.

Tal planteamiento representa un evidente desafío al psicoanálisis. Tanto es así que el propio Foucault describe esta historia de la sexualidad como una «arqueología del psicoanálisis».¹³¹¹ En este sentido, aunque el texto habitualmente remita a Freud —en tanto alrededor de su figura se construye la idea de un sexo históricamente reprimido y silenciado que, por fin, habría llegado a expresarse libremente— y al freudomarxismo —con el que Foucault contrapone sus análisis permanentemente—, el diálogo con Lacan también atraviesa toda la obra, como ha señalado Didier Eribon.¹³¹² Indirectamente, además, este

¹³¹⁰ Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., pp. 127-128 [1977].

¹³¹¹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 125 [1976].

¹³¹² cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 335.

debate evidencia la centralidad de la figura de Deleuze y especialmente de *El Anti Edipo* que podemos situar, siguiendo a Miguel Morey, «en el origen de la sospecha fundamental que subyace a este proyecto».¹³¹³

Estos desarrollos metodológicos apuntan al objetivo central de *La voluntad de saber* que no consiste tanto en un análisis de la sexualidad, como del poder. En este aspecto, la continuidad con *Vigilar y castigar* es total, aunque se introduce un desplazamiento que permite a Foucault comenzar a distanciarse de esa representación excesivamente mecánica del poder que aún podemos encontrar en la obra de 1975. Una proximidad razonable si atendemos al ya mencionado testimonio de Daniel Defert según el cual Foucault comenzó a escribir el capítulo final de *La voluntad de saber* —dedicado al biopoder— el mismo día en que acabó el último borrador de *Vigilar y castigar*.¹³¹⁴

Al poner el acento en la cuestión del poder y rechazar su representación negativa, *La voluntad de saber* remarca la distancia respecto a Freud y sus epígonos y amplía el campo de análisis de la sexualidad. Así, en lugar de concebirla como un impulso que pugnaría permanentemente por su liberación frente a un poder que solo puede negarla y reducirla al silencio, esta va a aparecer como un vehículo privilegiado de la penetración de las relaciones de poder en la vida cotidiana.

Atendiendo a estas cuestiones, la historia de la sexualidad se debe entender como una pieza más en ese proyecto que atraviesa toda la obra foucaultiana y que consiste en cuestionar aquello que es tenido por universal en la historia humana. Desde esta perspectiva, *La voluntad de saber* aparece como un instrumento crítico que trata de desnaturalizar el sexo, situarlo como un acontecimiento, como producto de una historia. La obra de 1976 continúa, así, la senda trazada por investigaciones anteriores en tanto su objetivo continúa siendo la historización de la sexualidad, es decir, «la reducción nominalista de un supuesto universal antropológico».¹³¹⁵ Así, Foucault pretende, de nuevo, analizar los discursos científicos partiendo de los juegos de poder y saber que movilizan y en los que surgen. Consecuentemente, como señala Francisco Vázquez, la sexualidad queda «desnaturalizada y simultáneamente repolitizada» al mostrar que no se trata de «una realidad biopsíquica (un instinto) sino de una institución históricamente datada».¹³¹⁶

10.2. Un análisis de la sexualidad más allá del modelo represivo

10.2.1. Discursos, placeres y poderes

Resulta razonable, en consecuencia, concebir el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* como un texto eminentemente político, atravesado por una vocación de

¹³¹³ Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., p. 323.

¹³¹⁴ cf. Miller. *La pasión de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 323.

¹³¹⁵ Vázquez García. «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». Ed. cit., p. 201.

¹³¹⁶ Vázquez García. «Hipótesis represiva e hipótesis productiva: el contexto historiográfico de *La voluntad de saber*». Ed. cit., p. 21.

intervenir en las luchas de su tiempo ofreciendo herramientas para los nuevos movimientos surgidos alrededor de la cuestión de la sexualidad. Así, el rechazo de la hipótesis represiva no debe ser interpretado únicamente como un puto de partida metodológico o teórico: «La idea del sexo reprimido no es, pues, sólo una cuestión teoría».¹³¹⁷ Por el contrario, este entronca directamente con el cuestionamiento de determinadas estrategias de los movimientos políticos, sociales y culturales que, desde el psicoanálisis a la contracultura, han convertido la interrogación acerca de la verdad del sexo en la piedra de toque de su proyecto de liberación.

La idea de una sexualidad reprimida aparece, por tanto, como el vínculo que conecta una serie de movimientos de naturaleza heterogénea que compartirían la consideración de que la moral burguesa-victoriana —de ascendencia cristiana— habría bloqueado una sexualidad que, bajo sus ataduras, pugna por liberarse. Consecuentemente, alrededor de la noción de represión se anuda una política de la verdad con un proyecto de emancipación. *La voluntad de saber* no puede entenderse, en consecuencia, sino como un texto de intervención —aunque no exclusivamente—. Así, tal y como señala Miguel Morey, con el cuestionamiento de la hipótesis represiva

... se ponía en duda nada menos que el horizonte cultural que había servido de suelo a los movimientos de resistencia y contestación más radicales; precisamente aquellos entre los que Foucault había encontrado un auditorio privilegiado: todo el espíritu del 68 [...] parecía tambalearse, al tiempo que se colocaba un inquietante signo de interrogación a los discursos de quienes apoyándose en la hipótesis de una sexualidad reprimida por la sociedad burguesa, habían llevado a cabo una de las críticas a la cultura occidental más pretendidamente emancipatorias: de Fromm a Reich, de Gide a Bataille, de Miller a Burroughs.¹³¹⁸

En esta reconstrucción de la «hipótesis represiva», Foucault va a confrontar su posición especialmente con los desarrollos del freudomarxismo y en particular, como ha señalado Francisco Vázquez, con la obra de Jos Van Ussel *La represión sexual*.¹³¹⁹ Esta no es citada en *La voluntad de saber*, pero sí en *Los anormales*, donde había funcionado explícitamente como reverso de la hipótesis productiva defendida por nuestro autor; un lugar que ocupa, aunque más discretamente, también en esta obra en la que Freud y el psicoanálisis constituirán, sin embargo, las referencias más habituales.

La hipótesis represiva vendría a defender que las formas modernas de poder han ocultado el sexo imponiendo sobre él la ley del silencio. Más concretamente, la burguesía, enfrentada a la necesidad de controlar las fuerzas productivas, habría instituido toda una serie de mecanismos para encerrar el sexo en la esfera familiar y reducirlo a su función reproductiva. Desde esta perspectiva, se entiende que «lo que no apunta a la procreación o

¹³¹⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 14 [1976].

¹³¹⁸ Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., pp. 319-320.

¹³¹⁹ cf. Vázquez García. «Hipótesis represiva e hipótesis productiva: el contexto historiográfico de *La voluntad de saber*». Ed. cit., p. 18.

está transfigurado por ella ya no tiene sitio ni ley. No puede expresarse. Se encuentra a la vez expulsado, negado y reducido al silencio».¹³²⁰

La sociedad burguesa con su puritanismo victoriano habría rechazado, suprimido y silenciado todas aquellas dimensiones y prácticas de la sexualidad humana que quedaran al margen del sexo «útil» al capitalismo naciente. En consecuencia, esta —que hasta entonces se había desarrollado si no en plena libertad, sí al menos en un clima de relativa tolerancia— habría quedado reducida a su mínima expresión. El nacimiento de la modernidad sepultaría así una sexualidad por naturaleza locuaz y esplendorosa bajo esa oscura noche victoriana en la que «el amor solo podía hacerse en las sombras, fuera de la cama, bajo la escalera del sótano de la vida; en la que solo se podía hablar de amor a través de palabras veladas, en palabras cuidadosamente codificadas según una retórica bien establecida».¹³²¹

Foucault encuentra dos razones fundamentales para explicar el éxito de esta hipótesis. Por un lado, una cierta «garantía histórica y política» que la ampara al vincular la persecución del sexo con el surgimiento del capitalismo. Desde esta perspectiva, la nueva moral habría surgido como respuesta a las necesidades de un sistema productivo que «al menos en su primer período, no podía permitirse el lujo de una sexualidad que era a la vez visible y verbal».¹³²² El proyecto de liberación sexual va a aparecer, consecuentemente, como un elemento central en la lucha contra el capitalismo de modo que «la causa del sexo —de su libertad, pero también del conocimiento que de él se adquiere y del derecho que se tiene a hablar de él— con toda legitimidad se encuentra enlazada con el honor de una causa política: también el sexo se inscribe en el porvenir».¹³²³

La otra razón que permite explicar la extensión de tal hipótesis tiene que ver con lo que Foucault denomina «el beneficio del locutor».¹³²⁴ Este vendría a identificar el modo en que, al concebir el sexo como una dimensión prohibida y perseguida de la vida humana, el simple hecho de mencionar su represión se juzga como una manifestación de «transgresión» y radicalidad política confiriendo determinado estatus tanto al discurso como a su emisor.

No se trata, por tanto, como ha apuntado Francisco Vázquez, de negar la realidad de las prohibiciones y los controles que ciñen el sexo, pero tampoco de contentarse con refutar la noción de represión en el plano teórico.¹³²⁵ Así, la propuesta de Foucault va a pasar por un rechazo de los lugares comunes en el análisis político de la sexualidad, de modo que en vez de preguntarse si nuestra sociedad efectivamente reprime el sexo y por qué, tratará de buscar la causas de la insistencia de tal afirmación: «¿Por qué decimos con tanta pasión, tanto rencor

¹³²⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 10 [1976].

¹³²¹ Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 155 [1975].

¹³²² Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 155 [1975].

¹³²³ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 12 [1976].

¹³²⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 12 [1976]. Esta fórmula ya aparece en otra conferencia de 1975. cf. Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 160 [1975].

¹³²⁵ cf. Vázquez García. «Hipótesis represiva e hipótesis productiva: el contexto historiográfico de *La voluntad de saber*». Ed. cit., p. 23.

contra nuestro pasado más próximo, contra nuestro presente y contra nosotros mismos, que estamos reprimidos?».¹³²⁶

Para ilustrar esta perspectiva, en dos intervenciones de 1977 Foucault compara su historia de la sexualidad con los análisis del capital de Marx.¹³²⁷ En ambas señala que, del mismo modo que este «sustituyó la denuncia del robo por el análisis de la producción», lo que él ha tratado de hacer no es negar la represión sexual, sino analizar «cuáles son los mecanismos positivos que, al producir tal o cual forma de sexualidad, engendran de hecho miseria [sexual]».¹³²⁸ Productividad del poder y expresividad de la sexualidad se anudan, así, en este cuestionamiento de la hipótesis represiva que nuestro autor despliega en tres niveles:

- En el nivel del trabajo histórico-político se pregunta si la sexualidad ha sido efectivamente reprimida en la modernidad, si el poder que ha rodeado al sexo desde la época clásica ha tomado primera y esencialmente la forma de la prohibición y el rechazo.
- En el nivel de su mecánica va a cuestionar si las relaciones de poder —en general y particularmente en la modernidad— funcionan esencialmente a través de mecanismos reactivos, de la negación y la represión.
- En el nivel estratégico planteará la cuestión de si los discursos de la liberación sexual rompen con el dispositivo de poder que la modernidad establece sobre el sexo o en realidad forman parte de él e incluso lo refuerzan.

Como ya se ha apuntado, el cuestionamiento foucaultiano no trata de negar las prohibiciones sobre el sexo ni de refutar los preceptos teóricos de tal denuncia, sino de resituirlas en un análisis más amplio de los dispositivos modernos de la sexualidad para entender el papel que juegan en su interior. Consecuentemente, más que la cuestión de la prohibición, la clave de su genealogía de la sexualidad se sitúa en el «hecho discursivo» que acompaña toda la experiencia moderna del sexo y permite articular a su alrededor poder, saber y subjetividad.

Partiendo de tales consideraciones, Foucault va a argumentar que la modernidad está atravesada, en realidad, por «una verdadera explosión discursiva en torno y a propósito del sexo».¹³²⁹ Por supuesto, ese discurso —y esta es una de las peculiaridades de la moderna sexualidad— se encuentra saturado, sometido a diversos controles y codificado por una técnica médico-científica que impone una determinada economía del lenguaje y las prácticas. Pero la tesis de *La voluntad de saber* es que esta sobrecondición no acompaña un movimiento de ocultamiento, sino de incitación y multiplicación de los discursos sobre el sexo. En la modernidad no se habla menos de sexo que en el mundo antiguo, sino que se habla de otra manera, a través de otras figuras de autoridad, procurando otros efectos de poder e instituyendo diferentes modos de subjetivación.

¹³²⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 14 [1976].

¹³²⁷ cf. Foucault. «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». Ed. cit., p. 12 [1977]; «No al sexo rey». Ed. cit., p. 195 [1977].

¹³²⁸ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 195 [1977].

¹³²⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 19 [1976].

La genealogía de esta incitación discursiva del sexo conduce a Foucault, de nuevo, a la pastoral cristiana y la historia de las confesiones de la carne, siguiendo el camino trazado en *Los anormales*.¹³³⁰ Es, entonces, en la pastoral y no en la moral victoriana donde se debe buscar el nacimiento de esa obligación de convertir el sexo en discurso, que se identificará como uno de los rasgos fundamentales de la sexualidad moderna.

Tal discursividad es forzada por una doble imposición que hunde sus raíces en la historia de la confesión: «nada debe escapar a esa formulación, aunque las palabras que emplee deban ser cuidadosamente neutralizadas».¹³³¹ La confesión se convierte, así, en un elemento central en tanto a su alrededor cristalizan buena parte de las relaciones de poder y los dispositivos de saber que permiten pasar del control del pecado medieval a la moderna tecnología del sexo, inseparable de la hermenéutica de sí. De este modo, se entiende que la confesión tridentina constituye el eje sobre el que se desarrolla el tránsito «de una analítica de los actos y de las relaciones a una hermenéutica de las representaciones implicadas en la concupiscencia».¹³³² Con ello, el discurso de la transgresión sexual se inscribe en un linaje en el que aparece como heredero de una exigencia que consiste, desde la pastoral reformada, no solo en poner palabras al pecado o las infracciones, sino en dedicarse a la tarea casi infinita «de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo».¹³³³ En el corazón de la sexualidad moderna no habita, pues, una prohibición, sino una instigación permanente que nace de la secularización de la confesión.

A partir del siglo XVIII, esta economía del discurso sexual de origen religioso va a ser reinscrita en el seno de una nueva tecnología que ya no es una teoría general de la sexualidad ligada a determinados preceptos morales, sino un tipo de saber sujeto a una estricta racionalidad del que nace «una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo».¹³³⁴ Así, desde entonces, este va a aparecer no solo como el soporte de determinados deseos, sino como una realidad que hay que administrar y gestionar. Surge, de este modo, una «policía del sexo» encargada no tanto de reprimirlo como de organizarlo procurando una «mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales».¹³³⁵

En tal contexto aparece la población como un nuevo fenómeno a gobernar. Con ello, la genealogía del discurso moderno del sexo conduce a la cuestión biopolítica, ya que en el siglo XVIII «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,

¹³³⁰ *supra* epígrafe 8.3.1.

¹³³¹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 23[1976].

¹³³² Vázquez García. «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». Ed. cit., p. 218.

¹³³³ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 22 [1976].

¹³³⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 26 [1976].

¹³³⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 27 [1976].

frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de hábitat». ¹³³⁶ El sexo se sitúa, de este modo, en el centro de las modernas técnicas de control en un momento en el que —superadas las tesis mercantilistas— se comienza a entender que la fuerza de la nación no depende del número de habitantes o de la extensión de su territorio, sino de toda una serie de factores relacionados con una economía política de la población que conduce inexorablemente al problema de la sexualidad. No se trata, en consecuencia, únicamente de multiplicar la población, sino de organizarla introduciendo en su seno mecanismos de control dispuestos entre lo económico y lo biológico.

En la descripción de este dispositivo de saber-poder que ciñe el sexo desde el siglo XVIII convergen buena parte de las investigaciones que Foucault había venido desarrollando desde años atrás. Así, a su alrededor se anudan los mecanismos de la medicina, la psiquiatría y la justicia penal extendiendo su control hacia las enfermedades «de los nervios», la locura, el onanismo, las perversiones sexuales o la anormalidad; realidades que pertenecen a ámbitos distintos pero que se articularán bajo la lógica común de la defensa de la sociedad. ¹³³⁷

En el centro del gran dispositivo de la sexualidad moderna Foucault sitúa aquella imposición discursiva. De este modo, lo que vincula realidades aparentemente tan dispares como la del libertino autor de *My secret life* y la de Charles Jouy —el campesino acusado de abusar de una niña cuya historia había sido analizada ya en *Los anormales*— ¹³³⁸ es la exhaustiva exigencia de verdad que rodea al sexo. Sin embargo, la sexualidad es un dispositivo plural ya que más que un discurso, las diferentes instituciones sobre las que se despliega producen una multiplicidad de discursos que toman forma en diferentes ámbitos como «la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política». ¹³³⁹

Foucault no niega que con la modernidad el control sobre el sexo se haya tornado más riguroso que en la antigüedad, pero pone el foco no en esos fenómenos de «represión» de la sexualidad sino en el tipo de poder y los discursos que estos vehiculan. Asimismo, tampoco rechaza la idea de que el poder establezca particiones verticales —es decir, que se ejerza «desde arriba»—, pero señala que para que esto ocurra es necesario que se establezcan mecanismos de «capilaridad» que impliquen un movimiento desde abajo. ¹³⁴⁰ Lo que encuentra al atender a estas dimensiones no es un proceso de reducción sino de multiplicación, una explosión de heterogeneidades sexuales posible gracias a la generalización de unos dispositivos de poder microfísicos que se ven, además, reforzados por ese mismo movimiento centrífugo. Con ello nos encontramos, de nuevo, ante el nacimiento del pueblo de los anormales en el que una «vegetación de sexualidades dispares» ¹³⁴¹ ha relevado a las grandes figuras de lo prohibido que, como el libertino, sintetizaban todas las desviaciones existentes.

¹³³⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 28 [1976].

¹³³⁷ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 33 [1976].

¹³³⁸ *supra* epígrafe 8.4.

¹³³⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 36 [1976].

¹³⁴⁰ cf. Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 134 [1977].

¹³⁴¹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 43 [1976].

De este modo, invirtiendo el argumento tradicional, se plantea que es la penetración del análisis en el seno de los modernos dispositivos de sexualidad —la difusión de la exigencia discursiva— lo que genera la aparición de ese sinfín de realidades que antes eran consideradas parte del campo indefinido de lo no permitido. El descubrimiento de estas sexualidades periféricas está ligado, así, a la aparición de «la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos»¹³⁴² que desplaza la antigua preocupación por la legitimidad y el matrimonio.¹³⁴³ Lejos de constituir un nuevo espacio de libertad, ese campo de sexualidades periféricas emerge, entonces, como superficie de apoyo de nuevos mecanismos de poder, de modo que la sexualidad infantil, la desviación o la homosexualidad funcionan como «líneas de penetración indefinida» del poder en el cuerpo social, una vez que el discurso de la sexualidad ha conseguido extenderse como principio de inteligibilidad de toda conducta desviada.¹³⁴⁴

Para conseguirlo, sin embargo, este poder no puede únicamente prohibir, sino que debe acoplarse a los cuerpos, incitarlos, saturar una sexualidad que funciona como su superficie de contacto con el sujeto. Surge así toda una nueva economía del examen y la confesión, de las técnicas que permiten arrancar la verdad del sexo: «El poder funciona como un mecanismo de llamada, como un señuelo: atrae, extrae esas rarezas sobre las que vela».¹³⁴⁵ La sociedad burguesa es, concluye Foucault, una sociedad perversa, pero «no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente».¹³⁴⁶ En este sentido, siguiendo a Miguel Morey podemos concluir que la sexualidad moderna es *realmente perversa* «en la medida en que las sexualidades que comienzan a descubrirse forman el correlato preciso de un procedimiento del poder»¹³⁴⁷ y es *directamente perversa* en tanto hace posible un «aumento del poder al que cada una de estas sexualidades le brinda una superficie de intervención».¹³⁴⁸

La consecuencia política que Foucault extrae de este análisis es que, ya que las perversiones son producto de las propias disposiciones del poder moderno, resulta inútil recurrir a ellas como palanca de las resistencias. *La voluntad de saber* trata así de mostrar la impotencia de los discursos de la transgresión sexual ante la evidencia de que «poder y placer no se anulan; no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan».¹³⁴⁹ La intensidad de los goces no se halla, por tanto, conectada con su potencia política, sino con la obstinación de los poderes que los han incitado.¹³⁵⁰

Esta cuestión del nexo entre poder y placer no es menor ya que, como ha apuntado Miguel Morey, marca una distancia importante respecto a las formulaciones de *Vigilar y*

¹³⁴² Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 42 [1976].

¹³⁴³ cf. Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., p. 327.

¹³⁴⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 44 [1976].

¹³⁴⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 47 [1976].

¹³⁴⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 49 [1976].

¹³⁴⁷ Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., p. 328.

¹³⁴⁸ Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., p. 328.

¹³⁴⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 50 [1976].

¹³⁵⁰ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 51 [1976].

castigar que proyectaban aún una imagen del poder excesivamente mecánica.¹³⁵¹ Estos pequeños detalles señalan el camino de los desplazamientos que se harán efectivos con la introducción del modelo gubernamental y la preocupación por la libertad y su función en la moderna tecnología de poder.

10.2.2. Sexualidad, poder y saber: el nacimiento de la *scientia sexualis*

Esa proliferación de discursos y mecanismos de poder alrededor del sexo se halla atravesada por una voluntad de verdad que hace posible su investidura como ciencia. Foucault levanta acta, así, del nacimiento de la *scientia sexualis*, una disciplina vinculada desde su origen a la práctica médica que, al conectar higienismo, evolucionismo y sexualidad, funcionará como coartada de las políticas de «defensa de la sociedad» y los racismos de Estado.

A pesar del problemático encaje epistémico de la *scientia sexualis* —en contraste, por ejemplo, con la contemporánea fisiología de la reproducción—, una de las tesis centrales de la obra es que aquella se encuentra definida por una irremisible voluntad de verdad y por una exigencia de cientificidad que, como plantea en una entrevista de 1978, se puede rastrear incluso en la Edad Media.¹³⁵²

Esta voluntad de verdad sobre el sexo ha tomado dos grandes formas históricas. En primer lugar, Foucault describe el surgimiento de una *ars erotica*, un saber que extrae su verdad de un placer que tiene valor en sí mismo al margen de la utilidad que genera o la normatividad que lo rige. Se trata de ese saber arcano que se transmite directamente de maestro a discípulo y que ha atravesado la práctica sexual desde la antigüedad de Roma a China o la India con el objetivo de multiplicar el placer a través del dominio del cuerpo y sus secretos.¹³⁵³

Frente a este saber orientado a construir una verdad del sexo alrededor del placer, Foucault identifica otro modelo, que habría dominado nuestra civilización en los últimos siglos; la ya mencionada *scientia sexualis*. La genealogía de esta voluntad de verdad que atraviesa la moderna ciencia de la sexualidad conduce a los procedimientos derivados de la confesión que desde hace siglos se extienden a través de todos los grandes dispositivos de poder —desde los judiciales a los médicos, religiosos, psicológicos o escolares— introduciendo en su seno una exigencia discursiva.

Nos encontramos, por tanto, en las antípodas del secreto y el placer que acompaña al *ars erotica*, ante la obligación permanente y exhaustiva de exponer y analizar el sexo para hallar en él la verdad del individuo. En consecuencia, Foucault concluye que en Occidente «no se aprende a hacer el amor, ni a darse placer, ni a producir placer en los demás; no aprendemos a maximizar, a intensificar más nuestro propio placer a través del placer de los otros [...] no

¹³⁵¹ *cf.* Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., p. 329.

¹³⁵² *cf.* Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., pp. 802-803 [1978].

¹³⁵³ La principal referencia en la que Foucault basa sus análisis acerca del *ars erotica* es, como apunta en una conferencia de 1975, el trabajo de Robert Van Gulick. *cf.* Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 166 [1975].

poseemos otro discurso, ni otra incitación a ese arte erótico, que no sea clandestina y puramente interindividual».¹³⁵⁴

La confesión funciona en el seno de este dispositivo como el intercambiador que vincula la producción de verdad y el control de sus efectos. Se trata de un mecanismo a través del cual el sujeto produce una verdad sobre sí mismo en el marco de una liturgia que establece ya una relación de poder. Este mecanismo de saber sobre la sexualidad instituye un movimiento «desde abajo» ya que no entraña una transmisión sino una confidencia que parte de quien debe confesarse hacia quien tiene el poder de escuchar y juzgar. La «sujeción» aparece, entonces, como la contrapartida inevitable de los procesos de «subjetivación» a través de los cuales emerge el propio sujeto en la pregunta por su sexualidad.

De este modo, concluye Foucault, ese «milenario yugo de la confesión»¹³⁵⁵ ha determinado la constitución y el desarrollo de la moderna *scientia sexualis* y continúa siendo la matriz de los discursos actuales acerca del sexo. Así, la moderna ciencia de la sexualidad se levantó sobre el proceso de secularización de la confesión en el momento en que «los placeres más singulares eran llamados a formular sobre sí mismos un discurso de verdad que ya no debía articularse con el que habla del pecado de la salvación, de la muerte y la eternidad, sino con el que habla del cuerpo y de la vida —con el discurso de la ciencia—».¹³⁵⁶

La clave del análisis reside, entonces, en comprender cómo la voluntad de verdad respecto al sexo pudo encadenar esos procedimientos de la confesión y la ciencia en el moderno «dispositivo de la sexualidad».¹³⁵⁷ Foucault señala cinco desplazamientos que lo hicieron posible: (1) la reinscripción de la confesión en el marco de lo científicamente observable, es decir, su inserción en los procedimientos de examen; (2) la introducción del postulado de «una causalidad general y difusa» que habría permitido identificar al sexo como origen de todos los males —médicos, psíquicos y sociales—;¹³⁵⁸ (3) la concepción de la ciencia como el dispositivo que permite arrancar al sujeto esa verdad difícil sobre el sexo que escapa a su propio conocimiento y resulta, por ello, inaccesible a la mera confesión; (4) la necesidad de instituir la figura del mediador que permita descifrar e interpretar adecuadamente esa verdad inaccesible al sujeto que emerge en la confesión; y (5) la introducción de la lógica de lo normal y lo patológico y de las prácticas de medicalización que convierten la verdad en un elemento curativo.

Más que ocultar el sexo e imponer el silencio, la sociedad moderna trató por todos los medios de darlo a conocer, extendiendo sobre él el imperativo del discurso verdadero y

¹³⁵⁴ Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., p. 803 [1978].

¹³⁵⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 61 [1976].

¹³⁵⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., pp. 64-65 [1976].

¹³⁵⁷ Aunque la noción de *dispositivo* había sido empleada por Foucault anteriormente y ya es importante en *Vigilar y castigar*, en este primer volumen de la *Historia de la sexualidad* se convierte en un concepto central que cumple una función análoga al de *episteme*. El propio Foucault definirá el dispositivo como una red que abarca y conecta ese conjunto heterogéneo formado por discursos, prácticas, instituciones, instalaciones arquitectónicas, proposiciones morales, etc. en un juego en el que las piezas pueden cambiar de lugar y función permanentemente en respuesta a la urgencia histórica a la que se enfrente. cf. Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., pp. 128-129 [1977].

¹³⁵⁸ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 66 [1976].

exhaustivo. Ese «fragmento de noche que cada uno lleva en sí»¹³⁵⁹ quedó, así, inscrito en un régimen de saber que permitía controlar sus efectos y sobre todo exponer la doble verdad que lo atravesaba: la verdad sobre sí mismo y sobre el propio sujeto. El sujeto moderno se ve, de este modo, abocado a interrogar al sexo —no como «sexo-naturaleza» sino como «sexo-historia» o «sexo-signo»—¹³⁶⁰ para descubrirse a sí mismo. La «sexualidad» aparece, entonces, como el correlato de esa práctica discursiva de la *scientia sexualis*, permitiendo constituir de una manera antes desconocida el campo de lo sexual como una realidad atravesada por procesos patológicos y que puede vehicular una intervención terapéutica y normalizadora.

En esta genealogía de la sexualidad, el hermafroditismo constituye, como ya se ha mencionado, un fenómeno especialmente relevante en tanto permite identificar con claridad el vínculo entre sexualidad, subjetividad y verdad que anuda desde hace algunos siglos medicina, psiquiatría y justicia. En este sentido, Foucault señala que en la Edad Media estos casos de yuxtaposición de los dos sexos en un mismo individuo se resolvían apelando al juicio del propio implicado que podía decidir, alcanzada la edad adulta, con cuál de ambos se identificaba.¹³⁶¹ Tal discrecionalidad terminará con la modernidad, que rechaza a partir del siglo XVIII esa idea de una coexistencia de dos sexos en un cuerpo. La pregunta que la medicina va a plantear desde entonces al cuerpo del hermafrodita es «cuál es el verdadero sexo que se esconde bajo apariencias confusas».¹³⁶² Ya no hay mezcla o incertidumbre, sino un secreto por desvelar, una verdad que arrancarle al cuerpo, la verdad del sujeto mismo. Consecuentemente, la asignación del «sexo verdadero» no puede dejarse en las manos del propio individuo, sino que requerirá la intervención de un saber experto que descubra su auténtica naturaleza y de un aparato jurídico-policial que haga cumplir tal mandato.

A juicio de Foucault, el hermafroditismo revela una dinámica fundamental para comprender el despliegue del moderno dispositivo de la sexualidad; a saber: que «es por el lado del sexo donde hay que buscar las verdades más secretas y las más profundas del individuo; que es ahí donde se puede descubrir mejor lo que es y lo que le determina».¹³⁶³ El proceso por el que se juzga la naturaleza confusa del hermafrodita permite captar, de este modo, el impulso último de la *scientia sexualis*, la extensión de una voluntad de saber que nos empuja a preguntar a nuestra sexualidad quiénes somos —«en el fondo del sexo, la verdad»—¹³⁶⁴ y que responde a la misma lógica que la interrogación judicial acerca del delincuente.¹³⁶⁵

Aunque el propio Foucault acepta que tales procesos han sido mitigados en los últimos dos siglos, su núcleo —la voluntad de verdad que anidaba en aquellas prácticas— continúa

¹³⁵⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 70 [1976].

¹³⁶⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 76 [1976].

¹³⁶¹ cf. Foucault. «El verdadero sexo» [1980]. En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 132 [1980].

¹³⁶² Foucault. «El verdadero sexo». Ed. cit., p. 133 [1980].

¹³⁶³ Foucault. «El verdadero sexo». Ed. cit., p. 134 [1980].

¹³⁶⁴ Foucault. «El verdadero sexo». Ed. cit., p. 134 [1980].

¹³⁶⁵ Como ya hemos visto, a juicio de Foucault lo que interesa al tribunal, la respuesta que busca con sus pesquisas e interrogatorios no es, en último extremo aclarar los hechos delictivos sino fundamentalmente conocer al sujeto que los ha cometido. Así, la pregunta judicial por excelencia es «¿quién es usted?». Foucault. «La evolución del concepto de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal del siglo XIX». Ed. cit., p. 720 [1977].

determinando el desarrollo de la sexualidad contemporánea. No resulta complicado advertir tras estas reflexiones el señalamiento del psicoanálisis,¹³⁶⁶ que se incardinaria justamente en ese cruce entre el sexo y la voluntad de saber prometiéndonos «a la vez nuestro sexo, el verdadero, y toda esa verdad sobre nosotros mismos que vela secretamente en él».¹³⁶⁷

Por otro lado, además de señalar al corazón de las técnicas de poder-saber que se despliegan sobre la moderna sexualidad, el hermafroditismo reviste un enorme interés para Foucault porque se halla directamente ligado al problema de la identidad sexual y, consecuentemente, a la cuestión homosexual. Tanto es así que, como apunta en una entrevista con Jean Le Bitoux en 1978, aquel sirvió de modelo para esta:

Cuando la homosexualidad se convirtió en esa categoría médico-psiquiátrica en la segunda mitad del siglo XIX, lo que me sorprende es que fue inmediatamente analizada según el marco de inteligibilidad del hermafroditismo. ¿Qué es un homosexual o bajo qué forma el homosexual hace su entrada en la medicina si no es bajo la forma del hermafroditismo? Es decir, alguien cuyo interés sexual estaría de algún modo desdoblado y que llevaría consigo una suerte de realidad gemela, que hacen de él a la vez un hombre y una mujer.¹³⁶⁸

Siempre a la búsqueda de los juegos estratégicos que subyacen a las relaciones de poder, Foucault va a destacar que, como respuesta a tal encuadramiento, alrededor de la homosexualidad comenzará a plantearse un nuevo discurso crítico. Así, aceptando esa proyección del modelo del hermafroditismo, se tratará de desafiar las particiones establecidas llevándolas al paroxismo: «¿Somos hermafroditas? Bien, adelante. Y a partir de ahora seré más mujer de lo que la medicina dice que sea».¹³⁶⁹ Se establece, entonces, un juego de capturas y desplazamientos permanentes a través del cual el homosexual podrá reivindicar su especificidad sexual como persona que efectivamente posee rasgos de los dos sexos. Con ello, además, surge la posibilidad de experimentar la desexualización —desvirilización— del cuerpo y de la propia identidad masculina y también de tender puentes con el feminismo.¹³⁷⁰ Tales estrategias son comprendidas por Foucault como un intento de romper el círculo que vincula sexualidad, subjetividad y verdad y ante el cual los discursos de la liberación sexual se muestran impotentes ya que «la sexualidad no es fundamentalmente lo que teme el poder, sino más bien el instrumento por el que éste se ejerce».¹³⁷¹

Atendiendo, sin embargo, a la complejidad de las estrategias movilizadas por estos, Foucault entiende que incluso los movimientos de liberación sexual —«movimientos de

¹³⁶⁶ Respecto a esta cuestión, Didier Eribon ha planteado que la referencia al psicoanálisis como heredero de la *scientia sexualis* alrededor de estas investigaciones sobre el hermafroditismo representa «la prueba de que el blanco principal de la *Historia de la sexualidad*, cuando se estaba gestando el proyecto, era lisa y llanamente el psicoanálisis». Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., p. 259.

¹³⁶⁷ Foucault. «El verdadero sexo». Ed. cit., p. 134 [1980].

¹³⁶⁸ Foucault. «Le gay savoir». En: Le Bitoux. *Entretiens sur la question gay*. Béziers: H&O, p. 59 [1978].

¹³⁶⁹ Foucault. «Le gay savoir». Ed. cit., p. 59 [1978].

¹³⁷⁰ cf. Foucault. «Le gay savoir». Ed. cit., pp. 61-62 [1978].

¹³⁷¹ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 201 [1977].

afirmación “a partir” de la sexualidad»¹³⁷² pueden constituir puntos de apoyo en la crítica de las identidades. Así, aunque han surgido en el interior mismo del dispositivo de la sexualidad y por tanto parecen resultar funcionales a este, también lo desplazan y desbordan permanentemente. En este sentido, Foucault señala que el feminismo en ocasiones ha aceptado la especificidad sexual históricamente impuesta a la mujer como instrumento a partir del cual desarrollar un proceso de desexualización, es decir, de producción de experiencias que rompan con esa identidad asignada. Este juego resulta interesante porque abre la posibilidad de un cuestionamiento no solo de la sexualidad y sus particiones, sino de las formas de vida socialmente impuestas, permitiendo «reivindicar formas de cultura, de discurso, de lenguaje, etc., que ya no son esa especie de asignación y de sujeción a un sexo que habían tenido, en cierto modo políticamente, que aceptar para hacerse oír».¹³⁷³

De un modo análogo, la potencia de los movimientos homosexuales reside no tanto en la reivindicación de una determinada identidad sino en la posibilidad de que sus prácticas se traduzcan en una creación de nuevos modos de vida. Como vemos, paralelamente a la crítica foucaultiana de la liberación sexual, emerge un rechazo a la reivindicación de la identidad sexual directamente relacionado con los análisis genealógicos expuestos en *La voluntad de saber*. Se trata, como señala en una entrevista de 1981, de dejar de asociar la verdad de lo que somos al sexo, para que el sujeto se abra a una experimentación más vinculada a los placeres por inventar que a los deseos por liberar y, por ello mismo, relacionada con la virtualidad de la identidad y con la amistad.¹³⁷⁴

Foucault no trata, en ningún caso, de negar la relevancia histórica de los procesos de liberación que las mujeres o los homosexuales habían protagonizado y seguían protagonizando en ese mismo momento en diferentes partes del mundo. Su propuesta, por el contrario, invita a ir —más allá de la reivindicación del derecho a la propia identidad sexual— hacia «la creación de nuevas formas de vida, de relaciones, de amistades, en la sociedad, el arte, la cultura, nuevas formas que se habrán de instaurar a través de nuestras elecciones sexuales, éticas y políticas».¹³⁷⁵ La experiencia de Foucault en California y en general sus viajes a Estados Unidos —en los que no solo descubre una comunidad gay absolutamente diferente a la francesa, sino una sociedad mucho más abierta y tolerante con la diferencia— resultan fundamentales para entender el anclaje de estas reflexiones en su propia biografía.

De este modo, la desexualización de los placeres, así como la reivindicación de la amistad y de la potencia creativa de las sexualidades no normativas aparecen como elementos íntimamente ligados a las consideraciones centrales de este primer volumen de la *Historia de la sexualidad* y especialmente a la necesidad de desentrañar ese nudo que conecta verdad, sexualidad y subjetividad.

¹³⁷² Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 197 [1977].

¹³⁷³ Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 153 [1977].

¹³⁷⁴ cf. Foucault. «De la amistad como forma de vida». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 178-180 [1981].

¹³⁷⁵ Foucault. «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 1048 [1982].

10.3. Sistematización de la analítica del poder

10.3.1. Pensar el sexo sin la ley y el poder sin el rey: límites de la representación jurídica del poder

Sobre este trasfondo, Foucault va a sistematizar las reflexiones metodológicas que había ido desarrollando de un modo disperso en sus anteriores trabajos acerca del poder. Así, percibe que la genealogía de esa voluntad de verdad no solo conduce al cuestionamiento de la noción de represión, sino también de la representación jurídica del poder que acompaña a la teoría del deseo. Esta imagen jurídica implica una definición negativa del poder, que se impondría a través de la partición entre lo permitido y lo prohibido y cuyo mecanismo fundamental sería la censura.

El problema que Foucault va a encontrar en esta definición del poder que subyace tanto a la teoría del deseo como a la de la represión es que lo presenta como una realidad impotente. Se trata de un poder monótono, cuya fuerza provendría de la mera negación y carente hasta el extremo de capacidades creativas; una «antienergía» que funciona enunciando e imponiendo la ley y cuyos efectos remitirían únicamente a la obediencia. Tal definición diluye en una imagen tosca la complejidad de los mecanismos, estrategias y tácticas de poder que la modernidad pone en marcha.

De hecho —y este es un elemento interesante porque muestra una especie de astucia del poder que en otras ocasiones es ignorada—, esta simplificación tiene que ver con las propias dinámicas de poder que tratarían de ocultar determinados mecanismos para facilitar su aceptación. Si el poder fuera completamente cínico, concluye Foucault, no sería tolerado, por lo que «su éxito está en proporción directa con lo que logra esconder de sus mecanismos».¹³⁷⁶ De este modo, se entiende que tal interpretación jurídica —la identificación del poder con la ley que limita la libertad del individuo— funciona como un recubrimiento de los mecanismos efectivos de ejercicio del poder que finalmente constituye una condición central de su aceptabilidad en las sociedades modernas. Con ello, Foucault se sitúa de nuevo en un marco muy próximo a la crítica del formalismo jurídico de *Vigilar y castigar*.

La fuerza de este discurso de la ley es tal que, como ya había tratado de mostrar en *Hay que defender la sociedad*, «Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley».¹³⁷⁷ Sin embargo, en el siglo XIX determinados autores —entre los que Foucault señala a Bentham y al Marx de *El capital*—¹³⁷⁸ comenzarán a poner el acento no en la unidad sino en la multiplicidad y extensión de diferentes poderes que se solapan, pugnan y refuerzan en su ejercicio. Así, en esta época surge una matriz crítica que rompe con el modelo jurídico y que, aunque continúe vinculada a la idea de que el poder debe ajustarse a un determinado derecho, tratará de descubrir y denunciar aquellos mecanismos que este oculta y mediante los cuales se ejerce.

¹³⁷⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 83 [1976].

¹³⁷⁷ Foucault. «Las mallas del poder». Ed. cit., p. 892 [1976].

¹³⁷⁸ *cf.* Foucault. «Las mallas del poder». Ed. cit., pp. 892-893 [1976].

La labor de Foucault se concibe, consecuentemente, como un intento de profundizar en esa crítica que pretende «pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey».¹³⁷⁹ Tal reflexión tendrá implicaciones fundamentales para la formulación del biopoder en la última parte de la obra ya que, como veremos posteriormente, este será definido como una tecnología política cuya complejidad no puede ser captada bajo los viejos esquemas de la ley y la prohibición porque responde a una necesidad que no es extractiva, sino productiva: la de *hacer vivir*.

10.3.2. De la teoría a la analítica del poder

Partiendo de estas consideraciones y de la constatación de que las relaciones entre sexo, poder y verdad no funcionan como la representación jurídica había pretendido, Foucault se embarca en la tarea de sistematizar las intuiciones que había ido desarrollando desde el inicio de la década. De este modo, aquellas dimensiones que tradicionalmente han sido concebidas como los atributos fundamentales del poder —Estado, ley, dominio— aparecen ahora como su forma terminal, como el resultado de conflictos y alianzas en el nivel de unas fuerzas que no son nunca totalmente controlables. El poder, por tanto, no se establece de una vez por todas sino que únicamente puede describir regularidades temporales, escenarios de relativa estabilidad caracterizados como «hegemónicos».¹³⁸⁰ Partiendo de nuevo de una perspectiva «nominalista» que lo aproxima a una ontología de las fuerzas y renunciando a la formulación de una teoría general que implicaría finalmente algún tipo de procedimiento deductivo,¹³⁸¹ va a definir su acercamiento como una analítica, es decir, un estudio del modo en que las relaciones de poder se instituyen y coordinan efectivamente.

Tal analítica se va a distanciar de algunos extremos derivados de la hipótesis bélica que, como vimos en el capítulo anterior, había sido elogiada pero también tensionada hasta el extremo en el curso de 1976. Desde esta perspectiva, el problema de la metáfora de la guerra es que no permitiría describir el estado permanentemente móvil de las relaciones de fuerza porque finalmente los extremos de la fórmula de Clausewitz —tanto la batalla como la política— constituyen «dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas».¹³⁸²

¹³⁷⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 88 [1976]. Foucault emplea una fórmula análoga a esta en una entrevista de junio de 1967. cf. Foucault. «Entretien avec Michel Foucault». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 150 [1976].

¹³⁸⁰ Aunque habitualmente Foucault emplee el término en un sentido lato, no deja de resultar llamativa su constante aparición en esta obra. cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., pp. 89, 91, 119, 120, 121, 122, 123 y 133 [1976]. Como ha propuesto Thomas Lemke, resulta razonable leer esta referencia al concepto de «hegemonía» como un reflejo, si no de una influencia más o menos directa de Gramsci —que podría haber llegado a través de Althusser—, al menos sí de la proximidad de algunas problemáticas foucaultianas con ciertas lecturas gramscianas. cf. Lemke. «“Marx sans guillemets”: Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme». *Actuel Marx*, n° 36, 2004, p. 24.

¹³⁸¹ En una entrevista concedida en 1977 lo formulará de este modo: «Si tratamos de edificar una teoría del poder, nos veremos siempre obligados a considerarlo como surgiendo de un punto y en un momento dado, del que se deberá hacer la génesis y luego la deducción. Pero si el poder es en realidad un conjunto abierto, más o menos coordinado (y sin duda tirando a mal coordinado) de relaciones, en ese caso, el único problema consiste en procurarse una red de análisis que permita una analítica de las relaciones de poder». Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., pp. 132-133 [1977].

¹³⁸² Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 90 [1976].

Foucault propone concebir, así, las relaciones de poder como un conflicto múltiple e insuperable y que, por ello, no responde a la lógica de la batalla entre dos contendientes, sino a un antagonismo abierto, movido por la irreductible diferencia entre las fuerzas.

Como ya se ha apuntado, en el análisis foucaultiano de la *scientia sexualis* convergen dos hipótesis: la del poder productivo y la sexualidad expresiva. La segunda —sobre la que gira toda la genealogía de *La voluntad de saber*— no puede constituirse sin la primera, es decir, sin el rechazo de esa concepción del poder según la cual este funcionaría esencialmente como un impulso reactivo, extractivo, articulado en la mera negación de las fuerzas que domina. Frente a esta tesis, Foucault propondrá un acercamiento que parte de la positividad de las relaciones de poder, de su capacidad para producir efectos y discursos y no solo para imponer límites a la acción de los sujetos.

Si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber.

[...] El enraizamiento del poder, las dificultades que surgen para desprenderse de él, provienen de todos estos lazos. Por esta razón la noción de represión, a la que se reducen generalmente los mecanismos de poder, me parece muy insuficiente y posiblemente peligrosa.¹³⁸³

Tomando como punto de partida la reconstrucción deleuzeana —basada en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*—,¹³⁸⁴ podemos sistematizar esta analítica del poder alrededor del rechazo de seis postulados —a los que añadiremos posteriormente otros dos— que no solo habrían caracterizado los acercamientos teóricos más comunes a la cuestión del poder, sino también «la posición tradicional de la izquierda» en este campo.¹³⁸⁵

- *Postulado de la propiedad*, del que se sigue que el poder se encuentra en manos de determinados individuos o grupos que lo habrían conquistado de una vez y para siempre. Frente a él, Foucault plantea que el poder no se posee, sino que se ejerce en el interior de un conjunto de relaciones móviles y diferenciales. Asimismo, al no instituir un juego de suma cero —sino que multiplica, interrumpe y amplifica permanentemente sus efectos—, tampoco responde al modelo económico.¹³⁸⁶

¹³⁸³ Foucault. «Poder-Cuerpo». Ed. cit., pp. 106-107 [1975].

¹³⁸⁴ El texto que tomaremos como referencia a tal efecto —«Un nouveau cartographe»— apareció por primera vez en diciembre de 1975 en el número 343 de la revista *Critique*, por lo que originalmente solo hacía referencia a *Vigilar y castigar*. Sin embargo, para su publicación en 1986 como parte de la obra *Foucault*, Gilles Deleuze lo modificará y ampliará incluyendo también los desarrollos de la analítica del poder presentados en *La voluntad de saber*. Es interesante señalar además que, según el testimonio de Miguel Morey, la propia lectura deleuzeana de la analítica del poder desplegada por Foucault en *Vigilar y castigar*, fue tomada en cuenta por el de Poitiers en su desarrollo de 1976. cf. Morey. *Lectura de Foucault*. Ed. cit., p. 338.

¹³⁸⁵ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 50.

¹³⁸⁶ cf. Foucault. «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». Ed. cit., pp. 21-22 [1977].

- *Postulado de la subordinación*, según el cual el poder se encuentra en una posición superestructural o, en cualquier caso, de dependencia respecto de las relaciones económicas. Por el contrario, a juicio de Foucault las relaciones de poder no resultan ajenas a esas otras grandes líneas de fuerza que definen lo social —relaciones económicas, de conocimiento, sexuales...— pero tampoco subordinadas, sino que son *inmanentes* a ellas. Mediante este desplazamiento, como señala Deleuze, «el microanálisis funcional sustituye lo que aún queda de piramidal en la imagen marxista [del poder] por una estricta inmanencia». ¹³⁸⁷
- *Postulado de la esencia o del atributo*, del que se sigue que el poder «cualificaría a aquellos que lo poseen (dominantes) distinguiéndolos de aquellos sobre los que se ejerce (dominados)». ¹³⁸⁸ La analítica foucaultiana, sin embargo, plantea una definición relacional del poder en la que este también procede de abajo y —de nuevo volviendo sobre los límites del modelo bélico— no constituye «una oposición binaria y global entre dominadores y dominados». ¹³⁸⁹ Las «grandes dominaciones» de una época no se encuentran, así, por encima de los conflictos concretos y cotidianos, sino que aparecen siempre en su interior —en su campo inmanente— como los «efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos». ¹³⁹⁰
- *Postulado de la localización*, según el cual el poder se identifica con los aparatos de Estado. Como ya se ha señalado en diversas ocasiones a lo largo de este trabajo, Foucault va a invertir este supuesto tratando de mostrar que, en realidad, el Estado y las instituciones que coagulan las relaciones de poder aparecen «como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel completamente distinto, y que constituyen de por sí una “microfísica del poder”». ¹³⁹¹
- *Postulado de la modalidad*, que reduce el ejercicio del poder a la lógica de la violencia o la ideología. Nuestro autor no niega que la represión y el engaño —la policía y la propaganda— formen parte de las estrategias del poder, sino que estas se reduzcan a aquellas. Como señala Deleuze, «Foucault conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate». ¹³⁹² Se trata, consecuentemente, de atender a las funciones productivas del poder porque sobre estas se levantan sus condiciones de aceptabilidad: «Lo que hace que el poder se aferre, que sea aceptado, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza

¹³⁸⁷ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 53.

¹³⁸⁸ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 53.

¹³⁸⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 90 [1976].

¹³⁹⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 91 [1976].

¹³⁹¹ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 51.

¹³⁹² Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 55.

que dice no, sino que de hecho circula, produce cosas, induce al placer, forma saber, produce discursos». ¹³⁹³ Las relaciones de poder no aparecen, consecuentemente, como el fundamento de una «dominación brutal», sino de juegos de fuerzas que configuran «enfrentamientos [...] siempre reversibles». ¹³⁹⁴ Sobre esta intuición se levantará la distinción entre poder y dominación que será crucial en el contexto de la gubernamentalidad.

- *Postulado de la legalidad*, que vendría a identificar el poder con la ley. Tal precepto, directamente vinculado con la mencionada representación jurídica del poder, constituye uno de los objetivos críticos de toda la analítica foucaultiana y especialmente de *La voluntad de saber*. En este sentido el de Poitiers entiende que las relaciones de poder no pueden ser nunca totalmente capturadas por la ley, sino que siempre desbordan su capacidad de control.

Además, como se ha mencionado, podemos identificar al menos otros dos postulados —que solo en parte son analizados por Deleuze— frente a los cuales Foucault edifica su analítica del poder en *La voluntad de saber*:

- *Postulado de la intencionalidad*, que implica que las relaciones de poder son inteligibles porque tras ellas se encuentra la decisión de un sujeto. Por el contrario, Foucault plantea que, si bien tales relaciones pueden responder a una intencionalidad, su resultado no. Los efectos del poder no pueden ser, desde esta perspectiva, previstos en su totalidad ya que la red de fuerzas desborda cualquier cálculo y no puede plegarse a la voluntad de un individuo o grupo. No se trata de negar la capacidad de imponer ciertas determinaciones por parte de algunos agentes, sino de situarla en el horizonte de un juego en el que la constante afectación de unas fuerzas sobre otras hace imposible la previsión absoluta de sus consecuencias. ¹³⁹⁵ Las relaciones de poder son, en definitiva, «a la vez intencionales y no subjetivas». ¹³⁹⁶
- *Postulado de la exterioridad de la resistencia*, según el cual el poder únicamente podría combatirse desde el exterior, desde un lugar ajeno a las relaciones de dominación. La crítica a este postulado —dirigida contra determinado izquierdismo, pero también contra las teorías de la «liberación sexual»— señala, sin embargo, que todas las relaciones están transidas por el poder y que no existe esa atalaya que podamos identificar como el lugar del «gran Rechazo» —en referencia a Marcuse—. Por ello, las resistencias nunca proceden de un afuera, sino que son inmanentes al propio campo relacional: «Donde hay poder hay resistencia, y no obstante (precisamente por esto), ésta nunca está en posición

¹³⁹³ Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 385 [1976].

¹³⁹⁴ Foucault. «Poder y saber». Ed. cit., p. 77 [1977].

¹³⁹⁵ En una entrevista de 1977 incidirá en esta dimensión no subjetiva de los resultados estratégicos de las relaciones de poder tomando como ejemplo el proceso de fijación de las poblaciones obreras en el siglo XVIII: «Nos encontramos así con toda una suerte de mecanismos de apoyo (sindicatos de patronos, cámaras de comercio, etc...), que inventan, modifican, reajustan, según las circunstancias del momento y del lugar: a pesar de que se obtiene una estrategia global, coherente, racional, no se puede decir ya quien [sic] la concibió». Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 137 [1977].

¹³⁹⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 91 [1976].

de exterioridad respecto del poder».¹³⁹⁷ Esto no significa que el poder sea omnipotente, sino que las resistencias no aparecen como su reverso, «la marca en hueco de un vaciado del poder, formando respecto de la esencial dominación un revés finalmente siempre pasivo, destinado a la indefinida derrota».¹³⁹⁸ Por el contrario, estas se constituyen como fuerzas locales que desplazan y rompen los conductos por los que transita el poder, sus nodos locales y que, eventualmente, pueden transformar su equilibrio «hegemónico». La revolución reaparece, así, en el horizonte de la analítica del poder como una posibilidad de resistencia, aunque no como la única ni más habitual.¹³⁹⁹ Unos meses después de la aparición de *La voluntad de saber*, Foucault volverá sobre esta cuestión en una entrevista que permite aclarar algunos extremos. Señalará entonces que la resistencia no es una sustancia ni un fondo previo al poder del que eternamente surja su contrario, ya que el encuentro de poderes y contrapoderes no se desarrolla como una oposición de dos realidades inmutables, sino como un juego permanente en el que el horizonte de lo posible nunca es clausurado: «desde el momento mismo en que se da una relación de poder, existe una posibilidad de resistencia. Nunca nos vemos pillados por el poder: siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa».¹⁴⁰⁰ Frente a aquella imagen excesivamente mecánica que caracterizaba al poder disciplinario, parece que Foucault ya comienza a plantear el análisis en términos semejantes a los que le permitirán introducir la mencionada distinción entre poder y dominación, tal y como apunta Judith Revel:

La descripción foucaultiana de esta «reciprocidad» indisoluble [entre poder y resistencia] no admite ser reducida a un modelo simplista en el que el poder sería concebido totalmente como lo negativo, y las luchas, por el contrario, como tentativas de liberación: no sólo el poder, en cuanto produce efectos de verdad, es positivo, sino que las relaciones de poder se establecen en todas partes porque en todas partes los individuos son libres. Y a la inversa: si no hubiera resistencia, no habría efectos de poder sino, simplemente, problemas de obediencia.¹⁴⁰¹

Como vemos, los principios metodológicos sobre los que Foucault va a construir esta analítica del poder no responden únicamente a la necesidad teórica de ir «más allá» de las concepciones tradicionales. Se encuentran, además, estrechamente vinculados a disposiciones políticas que tienen que ver con la crítica a determinados planteamientos de la izquierda tradicional y con la irrupción, después del 68, de nuevas formas y campos de acción política. Así, debemos concebir el proyecto foucaultiano en esta época como un intento de forjar categorías que permitan entender y actuar en un nuevo contexto en el que la esfera de lo político ha estallado alcanzando todas las dimensiones de la vida, tal y como señala el propio Deleuze.

¹³⁹⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 91 [1976].

¹³⁹⁸ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 92 [1976].

¹³⁹⁹ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., pp. 92-93 [1976].

¹⁴⁰⁰ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 208-209 [1977].

¹⁴⁰¹ Revel. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Ed. cit., p. 117.

Diríase que, por fin, algo nuevo surgía después de Marx. Diríase que una complicidad en torno al Estado se había roto. Foucault no se contenta con decir que hay que repensar ciertas nociones, ni siquiera lo dice: lo hace, y de ese modo propone nuevas coordenadas para la práctica. En el trasfondo retumba una batalla, con sus tácticas locales, sus estrategias de conjunto, que, sin embargo, no proceden por totalizaciones, sino por relevo, conexión, convergencia, prolongamiento. Se trata indudablemente del problema *¿Qué hacer?* El privilegio teórico que se otorga al Estado como aparato de poder supone, de alguna manera, la concepción práctica de un partido dirigente, centralizador, que procede a la conquista del poder de Estado; y a la inversa, esa concepción organizativa del partido se justifica gracias a esa teoría del poder. Otra teoría, otra práctica de lucha, otra organización estratégica es lo que está en juego en el libro de Foucault.¹⁴⁰²

Por último, al aplicar este programa metodológico al estudio de la sexualidad y sus relaciones tanto con las estrategias de poder como con los mecanismos de saber, Foucault plantea la necesidad de determinar ciertas precauciones. Estas definirán las cuatro reglas sobre las que construye su análisis: regla de la inmanencia, de las variantes continuas, del doble condicionamiento y de la polivalencia táctica de los discursos. A través de ellas se constituye un método que permite atender al modo en que los discursos de la sexualidad no son ajenos a las relaciones de poder y saber instituidas en la modernidad, en cuyo interior, sin embargo, pueden cumplir diferentes funciones alterando y viéndose alterados constantemente por las estrategias de conjunto en las que se insertan.

De este modo, en el desarrollo de la analítica del poder foucaultiana se solapan consideraciones históricas —el poder en la modernidad aparece como un poder crecientemente productivo, que toma la vida misma por objeto—, políticas —el poder seduce, ofrece algo al sujeto, no es solo reactivo—, estratégicas —no se trata tanto de denunciar la coacción, sino de investigar los mecanismos positivos por medio de los cuales el poder genera consentimiento— y ontológicas —el poder concebido como una relación de fuerzas, como una potencia de afectación del resto de fuerzas y no como una sustancia—. ¹⁴⁰³ El interés metodológico de tal análisis estriba, justamente, en que esta conjunción de consideraciones de diversos niveles permite pensar el poder desde una perspectiva radicalmente diferente a la tradicional.

¹⁴⁰² Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., pp. 56-57.

¹⁴⁰³ Así lo explica Jorge Álvarez Yágüez: «También en este punto es preciso abandonar el sustancialismo y adoptar una actitud más positivista. El estatuto ontológico del poder no es el de “ente objeto” que entonces, como si de una mercancía se tratara, cupiese intercambiar, acumular, o, como si de un fortín o territorio, adueñarse de él. Su estatuto es otro, el de la relación. De nuevo cierta dosis de antiplatonismo se hace necesaria, una vuelta a categorías heraclíteas. El poder es relación de fuerzas, actividad, algo siempre en ejercicio; implica confrontación, conflicto, contraposición de vectores. Por ello no cabe hablar de una fuente u origen; lo que se da son los encadenamientos, enlaces, encabalgamientos de fuerzas que se potencian o debilitan». Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 37.

10.4. Historia de la sexualidad

10.4.1. Sexualidad y poder

A la luz de estas precauciones metodológicas, la sexualidad es descrita no como una potencia salvaje que tratara de ser capturada y anulada por un poder represivo, sino como un nodo especialmente saturado en esa red de poderes múltiple que se instituye en la modernidad. Así, frente a los análisis que proyectan sobre la sexualidad moderna un tipo de dominación monolítica, Foucault plantea que, desde el siglo XVIII, se pueden identificar al menos cuatro grandes estrategias que la atraviesan e implican procedimientos de saber-poder positivos y claramente diferenciados —aunque puedan converger y reforzarse—. Estas corresponden a las líneas maestras del proyecto original de la *Historia de la sexualidad* y remiten a (1) la histerización del cuerpo de la mujer, (2) la pedagogización del sexo del niño, (3) la socialización de las conductas procreadoras y (4) la psiquiatrización del placer perverso.

La tesis de Foucault es que la sexualidad moderna surge precisamente en la extensión de determinados mecanismos de poder y saber sobre esas figuras de la mujer histérica, el onanista, la pareja malthusiana y el anormal ya analizadas en los cursos de 1974 y 1975 y otras intervenciones de la época. No es concebida, por tanto, como una realidad natural, sino como un «dispositivo histórico», es decir, como «una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder».¹⁴⁰⁴

Foucault va a caracterizar la moderna sexualidad en contraposición a la tradicional organización del sexo alrededor del «dispositivo de la alianza». Si este se instituyó como un mecanismo destinado, fundamentalmente, a asegurar el linaje —es decir, la reproducción social—, la sexualidad facilitará la extensión y profundización de las relaciones de poder. Y lo hará a través no del cuidado de los vínculos, sino de la incitación permanente de los placeres del cuerpo estableciendo un sinfín de técnicas móviles y flexibles de poder que van más allá de la ley bifaz de lo permitido y lo prohibido.¹⁴⁰⁵

Este dispositivo no aparece, sin embargo, como un simple relevo de la alianza, sino que surge en su seno desplazándola paulatinamente y reintegrando antiguas prácticas relacionadas con la penitencia, la confesión y la dirección espiritual. Como ha señalado Francisco Vázquez, la confesión postridentina introducirá ya un primer desplazamiento importante en este sentido desarrollando determinados mecanismos que, aunque sigan teniendo por objetivo el gobierno del matrimonio y del sexo legítimo, ya no remiten únicamente a la administración de las alianzas, sino que anticipan las técnicas de dirección de conciencia.¹⁴⁰⁶ De este modo, de la preocupación por el sexo en tanto instituye unas relaciones y un parentesco que hay

¹⁴⁰⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., pp. 101-102 [1976].

¹⁴⁰⁵ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 102 [1976].

¹⁴⁰⁶ cf. Vázquez García. «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». Ed. cit., pp. 214-215.

que ordenar —adulterio, legitimidad de las uniones, etc.— surge el problema de la «carne», en el que el propio placer, el cuerpo y las sensaciones van a convertirse en objeto de análisis e intervención permanentes. La familia aparece entonces como un intercambiador que conecta el viejo orden de la alianza y el nuevo cercamiento del cuerpo. Así, a partir del siglo XVII, esta verá desplazadas —que no anuladas— sus funciones de alianza en beneficio de un control que responde a una lógica diferente.

En tal contexto, Foucault reconoce el surgimiento de determinados «personajes» que se sitúan a medio camino entre la alianza fracasada y la sexualidad perversa y permiten ya identificar el desarrollo de esta nueva lógica: «La mujer nerviosa, la esposa frígida, la madre indiferente o asaltada por obsesiones criminales, el marido impotente, sádico, perverso, la hija histérica o neurasténica, el niño precoz y ya agotado, el joven homosexual que rechaza el matrimonio o descuida a su mujer».¹⁴⁰⁷ El sexo saturará, desde este momento, la institución familiar extendiendo todo un sistema de incitación y vigilancia que resultará fundamental en el desarrollo del dispositivo de la sexualidad y que la va a vincular inexorablemente a la psiquiatría y la medicina.

Medicalización de la familia y psiquiatrización del sexo aparecen, así, como dos estrategias convergentes que se anudan en el nacimiento de la sexualidad. Estas funcionan como el recubrimiento científico de una preocupación por el sexo propio que hunde sus raíces en la pastoral contrarreformista y en las transformaciones que experimenta el problema de la carne en la época. Desde el siglo XVI, concluye Foucault, «la violación del sexto y el noveno mandamiento no consistió más en mantener una relación perversa con una mujer casada o con una mujer prohibida, el primer pecado era haber dirigido la mano o la mirada hacia uno mismo».¹⁴⁰⁸ En consecuencia, esta nueva preocupación acerca de la sexualidad permite vehicular un poder que ya no atiende esencialmente a las relaciones, sino al propio cuerpo, situado en el centro de la moderna tecnología sexual que surge a partir del siglo XVII.¹⁴⁰⁹

De este modo, como ha apuntado Francisco Vázquez, el dispositivo de la sexualidad permite encabalar dos procesos históricos claramente diferenciados: «El desarrollo de los procedimientos de dirección y examen de conciencia (momento fuerte a finales del siglo XVI) y la aparición de las tecnologías médicas del sexo (comienzos del siglo XIX)».¹⁴¹⁰ La convergencia de ambos alrededor del control y la intensificación de las fuerzas del cuerpo y la gestión de las poblaciones constituye el trasfondo sobre el cual va a emerger la sexualidad como un instrumento central del moderno poder sobre la vida.

Atendiendo a esta genealogía del dispositivo de la sexualidad, el psicoanálisis, lejos de descubrir una sexualidad olvidada por la medicina y la psiquiatría,¹⁴¹¹ se inscribe en los

¹⁴⁰⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 106 [1976].

¹⁴⁰⁸ Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 165 [1975].

¹⁴⁰⁹ cf. Foucault. «Schizo-Culture: Infantile Sexuality». Ed. cit., p. 165 [1975].

¹⁴¹⁰ Vázquez García. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Ed. cit., p. 143.

¹⁴¹¹ cf. Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 146 [1977].

problemas y técnicas que estas plantean al menos desde el siglo XIX y que aparecen como una secularización de la cuestión de la carne. En este sentido, su familiaridad con la confesión no remite únicamente a la similitud de la técnica —la escucha ritual— o de las relaciones de poder que en ambos casos se establecen, sino que implica una afinidad aún más profunda en tanto que ya los métodos de dirección de conciencia y guía espiritual habían tratado de buscar no solo las expresiones de una sexualidad inadecuada, sino también sus causas no explicitadas. De hecho, Foucault señala que en el contexto de la hermenéutica de la carne aparece el primer cercamiento de una realidad «inconsciente» que el confesor debe desvelar a partir de determinados signos y que resulta fundamental para acceder a la verdad del sujeto mismo. Así, como argumenta Francisco Vázquez, «los moralistas de la Contrarreforma conceptualizaban, en un discurso teológico-moral, las estructuras del sujeto deseante que posteriormente sería reelaborado por el psicoanálisis moderno».¹⁴¹²

10.4.2. Genealogía del dispositivo de la sexualidad

Como ha venido haciendo en la presentación tanto de la metodología como del campo de análisis, Foucault va a erigir su genealogía en contraste con la historia de la sexualidad que se levanta alrededor del modelo represivo. Esta identifica dos hitos fundamentales. El primero de ellos se sitúa en el siglo XVII con el nacimiento del capitalismo. En ese momento, alrededor del sexo habrían surgido las grandes prohibiciones de la modernidad que tendrían por objetivo reducirlo a su mínima expresión como mecanismo de reproducción de la fuerza de trabajo. El segundo respondería al advenimiento del «capitalismo tardío» y estaría marcado por un proceso de «desublimación represiva»¹⁴¹³ en el que la política del cuerpo asociada a las nuevas formas de producción y explotación «no requiere ya la elisión del sexo o su limitación al solo papel reproductor; [sino que] pasa más bien por su canalización múltiple en los circuitos controlados de la economía».¹⁴¹⁴

Esta historia de la represión de la sexualidad genera, sin embargo, un buen número de problemas que la hacen incompatible con la periodización y el análisis que plantea Foucault. Así, en lugar de una historia de las prohibiciones, el de Poitiers va a trazar una genealogía de las técnicas que acompañan a la sexualidad moderna. La mirada se dirigirá entonces a la penitencia medieval y en concreto a la articulación en el siglo XIV de los dispositivos de la confesión y el misticismo, de modo que, en lugar de subrayar la persecución o el castigo de determinadas formas de sexualidad, se trata de poner en valor los mecanismos positivos relacionados con la producción de saber acerca del sexo.¹⁴¹⁵

Esta cronología permite a Foucault identificar la emergencia a finales del siglo XVIII de

¹⁴¹² Vázquez García. «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». Ed. cit., p. 219.

¹⁴¹³ cf. Marcuse. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Ariel, 2005, pp. 86-113.

¹⁴¹⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 110 [1976].

¹⁴¹⁵ cf. Foucault. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». Ed. cit., pp. 155-156 [1977].

una nueva tecnología del sexo que introduce, respecto a las anteriores, un desplazamiento crucial: el relevo de la institución eclesiástica por la medicina, la pedagogía y la economía. Partiendo de tales consideraciones concluye que este nuevo dispositivo «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, eran instados a someterse a vigilancia».¹⁴¹⁶ De este modo, como ya había señalado en los cursos de 1974 y 1975, determinados fenómenos aparentemente inconexos como la posesión, el control de la natalidad o la preocupación por la sexualidad infantil y el onanismo son reinscritos en un nuevo marco en el que paulatinamente se ven despojados de su dimensión religiosa. La carne se proyecta, así, sobre el organismo quedando, con ello, sometida a la mirada normalizadora de la medicina.¹⁴¹⁷

Este desplazamiento provocó toda una serie de transformaciones que darían lugar a la sexualidad moderna. Entre ellas encontramos la separación de la medicina del cuerpo y la del sexo, la aparición del «instinto sexual» —fundamental, como sabemos, en la historia de la psiquiatría y la psicología—, el surgimiento de lo que Foucault identifica como «un capital patológico de la especie» asociado con esa creencia en el origen sexual de todos los males físicos y la introducción de programas eugenésicos como parte de la nueva obligación del Estado de promover la salud pública.¹⁴¹⁸ La teoría de la degeneración funcionó, en este contexto, como el intercambiador de tales transformaciones articulando el triple eje perversión-herencia-degeneración que vehicula todo un conjunto heterogéneo de tecnologías políticas e instancias de saber cuya forma más acaba fue el racismo de Estado.

Paralelamente a esta historia de las técnicas, Foucault desarrolla una genealogía de su difusión y aplicación que, de nuevo, va a desplegarse en contraste con la cronología de la sexualidad reprimida. De este modo, y volviendo sobre el argumento presentado en *Los anormales*, nuestro autor plantea que, si la función central de la sexualidad moderna hubiera sido la reproducción de la fuerza de trabajo, el poder habría cercado, dominado y explotado sistemáticamente el sexo adulto de las clases trabajadoras. Sin embargo, las modernas formas de control del sexo no comienzan a implementarse en las clases populares, sino en las privilegiadas. La razón de ello es que, en un principio, solo estas tienen acceso a la dirección de conciencia y a los dispositivos de examen de sí que habían surgido en la institución eclesiástica de la época. Posteriormente, cuando se extendieron tales prácticas, fue la familia burguesa y aristocrática la que se vio más estrechamente cercada por ellas, configurándose como «el primer lugar de la psiquiatrización del sexo».¹⁴¹⁹ En consecuencia, las primeras figuras que la identifican ese control de la sexualidad no corresponden al matrimonio obrero, sino a la mujer ociosa —que será, más tarde, convertida en histérica— y el niño onanista.

Foucault identifica tres hitos en el proceso de generalización hacia abajo de esos mecanismos de control de la sexualidad que estaban originalmente destinados a la burguesía.

¹⁴¹⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 112 [1976].

¹⁴¹⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 113 [1976].

¹⁴¹⁸ *cf.* Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 113 [1976].

¹⁴¹⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 116 [1976].

El primero de ellos, a finales del siglo XVIII, responde a la necesidad de controlar la natalidad —especialmente de evitar su descenso entre las capas populares—. El segundo, ya en el siglo XIX, tiene como objetivo hacer frente a las necesidades de control y sujeción del nuevo proletariado urbano y despliega un programa de «moralización de las clases pobres» fundamentalmente apoyado en la institución familiar.¹⁴²⁰ Por último, a finales de ese mismo siglo, aparecen nuevas formas de control que, desde el aparato médico y judicial, cercan la sexualidad de las clases populares bajo la coartada de la defensa de la sociedad.

Lo que pretende mostrar Foucault con esta periodización es que no hubo un momento histórico de restricción sexual absoluta, ni una difusión homogénea de estas técnicas por el espesor social, ni, sobre todo, un proceso mediante el cual la clase en el poder sometiera —a través del control de su sexualidad— el deseo de las clases subalternas.¹⁴²¹ Sin embargo, es necesario remarcar que esto no implica que Foucault renuncie a describir una genealogía del nacimiento de la sexualidad en términos de clase. La cuestión es que, a diferencia de las interpretaciones «represivas», ese proyecto de clase no se analiza desde una perspectiva economicista sino política, de modo que la pregunta central es qué tipo de relaciones de poder se constituyeron alrededor de esos mecanismos de la sexualidad que la burguesía puso en marcha desde el siglo XVIII. Lo que nuestro autor encuentra al trazar esa genealogía de la sexualidad es que «más que de una represión del sexo de las clases a explotar, se trató en un primer momento del cuerpo, del vigor, de la longevidad, de la primogenitura y de la descendencia de las clases “dominantes”». ¹⁴²² Solo posteriormente, esta preocupación por el sexo entendida en principio como «autoafirmación» se extenderá articulando —entonces sí— mecanismos de control político y económico de las clases trabajadoras.

No imaginemos a la burguesía castrándose simbólicamente para rehusar mejor a los demás el derecho de tener un sexo y usarlo libremente. Más bien, a partir de mediados del siglo XVIII, hay que verla empeñada en proveerse de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo «de clase», dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo.¹⁴²³

La sexualidad —y con ella la salud y el cuerpo— aparece, entonces, como el instrumento a través del cual la burguesía retoma las fórmulas de distinción de clase de la nobleza, su dispositivo de autoafirmación. De modo que, una vez que la división de la sociedad en castas ha caído, la cuestión de la sangre y el linaje va a ser desplazada por la preocupación por el futuro, por la herencia, concebida no solo en términos pecuniarios, sino médicos. Sin embargo, esta preocupación burguesa por el cuerpo y la sexualidad no solo traduce la antigua afirmación de sí a través del linaje, sino que invierte el proyecto «de una expansión indefinida

¹⁴²⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 117 [1976].

¹⁴²¹ *cf.* Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., pp. 117-118 [1976].

¹⁴²² Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 118 [1976].

¹⁴²³ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 119 [1976].

de la fuerza, del vigor, de la salud» característico del poder moderno.¹⁴²⁴ Así, Foucault concluye que la afirmación del cuerpo constituyó, para la naciente burguesía, «una de las formas primordiales de la conciencia de clase».¹⁴²⁵ No será, sin embargo, hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando la vida de las clases subalternas sea considerada un factor relevante y, en consecuencia, los mecanismos que cercan, incitan y observan la sexualidad y el cuerpo de la burguesía sean extendidos hacia abajo.

Para que el proletariado apareciera dotado de un cuerpo y una sexualidad, para que su salud, su sexo y su reproducción se convirtiesen en problema, se necesitaron conflictos (en particular a propósito del espacio urbano: cohabitación, proximidad, contaminación, epidemias —como el cólera en 1832— o aun prostitución y enfermedades venéreas); fueron necesarias urgencias económicas (desarrollo de la industria pesada con la necesidad de una mano de obra estable y competente, obligación de controlar los flujos de población y de lograr regulaciones demográficas); fue finalmente necesaria la puesta en marcha de toda una tecnología de control que permitiese mantener bajo vigilancia ese cuerpo y esa sexualidad que al fin se le reconocía (la escuela, la política de vivienda, la higiene pública, las instituciones de socorro y seguro, la medicalización general de las poblaciones —en suma, todo un aparato administrativo y técnico permitió llevar a la clase explotada, sin peligro, el dispositivo de sexualidad; ya no se corría el riesgo de que el mismo desempeñara un papel de afirmación de clase frente a la burguesía; seguía siendo el instrumento de la hegemonía de esta última—). De ahí, sin duda, las reticencias del proletariado a aceptar ese dispositivo; de ahí su tendencia a decir que toda esa sexualidad es un asunto burgués que no le concierne.¹⁴²⁶

Como podemos observar, la genealogía de la sexualidad moderna que traza Foucault en *La voluntad de saber* está atravesada de principio a fin por un análisis «de clase». De hecho, frente a la simplificación que hace de Foucault un filósofo antimarxista, este invita explícitamente a atender a tal dimensión: «Hay pues que volver a formulaciones desacreditadas desde hace mucho; hay que decir que existe una sexualidad burguesa, que existen sexualidades de clase. O más bien que la sexualidad es originaria e históricamente burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus trasposiciones, efectos de clase de carácter específico».¹⁴²⁷ De nuevo, como ya señalamos en la reconstrucción del análisis disciplinario, el trabajo de Foucault puede considerarse como un ejercicio que no impugna, sino que amplía el marco al que tradicionalmente se había ceñido el marxismo. Sin embargo, aunque Foucault señale la centralidad de las relaciones de clase en la constitución de la moderna sexualidad, lo hace desde una perspectiva propia que, al rechazar el economicismo, rompe con cierta interpretación mecanicista de tal conflicto que aún décadas después impregna determinadas lecturas marxistas.

¹⁴²⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 120 [1976].

¹⁴²⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 121 [1976].

¹⁴²⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 122 [1976].

¹⁴²⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 122 [1976].

¡Ah! Ahí nos encontramos en el centro del problema, y sin duda de las oscuridades de mi propio discurso. Una clase dominante no es una abstracción, sino un dato previo. Que una clase se convierta en clase dominante, que asegure su dominio y que conserve este dominio, todo eso es desde luego el efecto de un cierto número de tácticas eficaces premeditadas, funcionando en el interior de las grandes estrategias que aseguran tal dominio. Pero entre la estrategia que fija, reconduce, multiplica, acentúa las relaciones de fuerza, y la clase que aparece como dominante, existe una relación de producción recíproca.

Se puede decir pues que la estrategia de moralización de la clase obrera es la de la burguesía. Incluso se puede decir que lo que permite a la clase burguesa ser la clase burguesa y ejercer su dominación es la estrategia. Pero creo que no se puede decir que la clase burguesa, en el nivel de su ideología o de su proyecto económico, como si se tratara de una especie de sujeto a la vez real y ficticio, fue la que inventó e impuso por la fuerza esta estrategia a la clase obrera.

[...] La moralización de la clase obrera, una vez más, ni Guizot en sus legislaciones, ni Dupin en sus libros son quienes la impusieron. Tampoco fueron los sindicatos de patronos. Y, sin embargo, se ha hecho, porque respondía al objetivo urgente de dominar una mano de obra flotante y vagabunda. El objetivo existía, pues, y la estrategia se ha desarrollado, con una coherencia cada vez mayor, pero sin que sea preciso suponerle un sujeto detentador de la Ley enjuiciándola bajo la forma de un «debes, no debes».¹⁴²⁸

Retomando el hilo de esta genealogía, Foucault va a señalar que en ese momento en que la preocupación por la sexualidad se extiende al conjunto de la sociedad, la burguesía va a matizar su discurso introduciendo la represión como una línea divisoria que permita, de nuevo, establecer un criterio de distinción frente a las clases populares. Así a finales del siglo XIX esta comenzará a descifrar la sexualidad no solo como un elemento temible que exige ser atendido y cuidado para evitar consecuencias indeseadas, sino como una realidad tan reprimida que resulta peligrosa en sí misma. Comienza a proyectarse, entonces, sobre el sexo la idea de que ha sido históricamente silenciado y que, por ello mismo, se ha convertido en una amenaza. A partir de este momento, el marcador de clase del sexo no será el cuerpo, sino el grado de represión que este soporta.

El psicoanálisis surge, entonces, como el mecanismo que va a permitir —a la clase social que puede acceder a él— superar la represión justamente en el momento en que los discursos acerca del sexo pretenden de un modo más explícito ceñirla sobre él. Así, a través del psicoanálisis, cuando la burguesía perdió la exclusividad sobre la sexualidad, comenzó a gozar «del privilegio de experimentar más que los demás lo que la prohíbe y de poseer el método que permite vencer la represión».¹⁴²⁹

¹⁴²⁸ Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., pp. 137-138 [1977].

¹⁴²⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 125 [1976].

10.5. Biopolítica y sexualidad

10.5.1. La era del biopoder

Una vez presentados los principios metodológicos y la genealogía de la sexualidad moderna, el último capítulo de *La voluntad de saber* —titulado «Derecho de muerte y poder sobre la vida»— funciona como una doble conclusión: por un lado, ofrece un análisis de la tecnología política en la que va a aparecer el dispositivo de la sexualidad y por otro, del modo en que se urde la trama que vincula a ambos. Esta reflexión final, considerada por el propio Foucault «el fondo del libro»,¹⁴³⁰ muestra que el auténtico objeto de análisis de la obra no es la sexualidad, sino el moderno dispositivo de poder-saber de la que aquella, sin embargo, constituye una pieza fundamental. Así lo explicitará en el prólogo a su edición alemana:

Me gustaría subrayar que la sexualidad no es aquí más que un ejemplo de un problema general que persigo desde hace quince años y que me persigue desde hace más de quince años. Es el problema que determina casi todos mis libros: ¿cómo, en las sociedades occidentales, la producción de discursos cargados (al menos por un tiempo determinado) de un valor de verdad está ligada a los diferentes mecanismos e instituciones de poder?¹⁴³¹

La noción de biopolítica aparece, entonces, como el concepto central de la obra, a pesar de que únicamente se dedica una decena de páginas a su análisis. Sin embargo, y aunque su formulación es muy próxima a la de *Hay que defender la sociedad*, merece la pena detenerse en ellas porque son las únicas que Foucault publicó en vida acerca de esta cuestión —al margen de las escasas y fragmentarias referencias en entrevistas y conferencias—.

La biopolítica va a ser descrita en contraposición con un poder soberano que se identifica con el derecho de vida y muerte. Este aparece, tanto en su forma arcaica como moderna, como una facultad que asiste al soberano y mediante la cual puede quitar la vida para restituir su poder. La soberanía se ejerce, en consecuencia, sobre la muerte y no sobre la vida; está investida por el derecho de «hacer morir o dejar vivir» y representa un poder que no trata de dar forma a la existencia de los individuos, sino que funciona bajo una lógica extractiva.

Y quizás haya que referir esa forma jurídica a un tipo histórico de sociedad en donde el poder se ejercía esencialmente como instancia de deducción, mecanismo de sustracción, derecho de apropiarse de una parte de las riquezas, extorsión de productos, de bienes, de servicios, de trabajo y de sangre, impuesto a los súbditos. El poder era ante todo derecho de apropiación: de las cosas, del tiempo, de los cuerpos y finalmente de la vida; culminaba en el privilegio de apoderarse de esta última para suprimirla.¹⁴³²

¹⁴³⁰ Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 155 [1977].

¹⁴³¹ Foucault. «Sexualidad y verdad». Ed. cit., p. 80 [1977].

¹⁴³² Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 128 [1976].

Ahora bien, Foucault descubre que en la época clásica comienza a aparecer un poder que ya no responde a esta lógica de la soberanía, sino que va a comenzar a cumplir funciones crecientemente «productivas»: «Un poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas».¹⁴³³ Estas nuevas formas de poder desplazan el viejo derecho de muerte y hacen emerger una tecnología política que trata, por primera vez, de administrar la vida. Sin embargo, como se había argumentado con profusión en *Hay que defender la sociedad*, esto no implica un abandono de la función de matar, sino su recubrimiento. Desde este momento, en lugar de aparecer como un mecanismo de restauración de la soberanía ultrajada, el «hacer morir» va a identificarse con el derecho de la propia sociedad a ser defendida, a que su vida sea asegurada. De hecho, Foucault concluye que si desde el siglo XIX la muerte ha cobrado una relevancia inaudita —hasta alcanzar la posibilidad de destruir completamente a la especie y el planeta mediante el uso de la fuerza nuclear— es porque está recubierta por una tecnología de poder sobre la vida. El racismo aparece, de este modo, de nuevo como el mecanismo que reintroduce la muerte en el poder moderno fijando en su interior, en un sentido estrictamente biológico, «el principio de poder matar para poder vivir».¹⁴³⁴ En el seno de estas modernas formas de racismo, como ha apuntado Laura Bazzicalupo, «la política deviene la lucha por la definición de la naturaleza —biológica, viviente— del ser humano, que asume una función normativa, selectiva para incluir y excluir aquello que es más o menos digno de vida».¹⁴³⁵ Así, Foucault concluye que en nuestro mundo la espada solo se justifica por la vida; la era de las guerras mundiales y los genocidios es soportable únicamente por el derecho a la protección de la vida que invoca.

Este nuevo poder, que reemplaza el «hacer morir o dejar vivir» de la soberanía por un «hacer vivir o arrojar a la muerte»,¹⁴³⁶ se desarrolla acoplando dos tecnologías políticas diferentes pero complementarias. El argumento es, en este punto, prácticamente idéntico al de *Hay que defender la sociedad*. En primer lugar, alrededor del siglo XVII surge el poder disciplinario, una «anatomopolítica del cuerpo humano»¹⁴³⁷ centrada en el control del cuerpo-máquina y que pretende, como sabemos, un aumento de la utilidad y docilidad de los individuos. A mediados del siglo XVIII va a aparecer el segundo polo de este entramado, una «biopolítica de la población»¹⁴³⁸ que trata de gobernar los procesos asociados al cuerpo-especie. El encuentro de estas dos tecnologías hace posible la emergencia de ese poder «cuya más alta función desde entonces no es ya quizá la de matar sino la de invadir la vida enteramente».¹⁴³⁹

¹⁴³³ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 128 [1976].

¹⁴³⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 129 [1976].

¹⁴³⁵ Bazzicalupo. *Biopolítica: un mapa conceptual*. Ed. cit., p. 78.

¹⁴³⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 130 [1976]. Cursiva contrastada con el original en francés ya que la traducción castellana aplica este atributo al término «vivir» en lugar de «hacer». cf. Foucault. *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p. 181 [1976].

¹⁴³⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 131 [1976].

¹⁴³⁸ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 131 [1976].

¹⁴³⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 132 [1976].

Lo que Foucault denomina «la era de un “biopoder”» se inicia, así, con el acoplamiento de disciplina y biopolítica. Este va produciéndose desde la época clásica con la aparición de las disciplinas y de los problemas asociados a la regulación de la población —natalidad, morbilidad, migraciones, salud pública...— pero no se consumará hasta el inicio del siglo XIX. Tal cronología muestra, desde otra perspectiva, el vínculo que une inextricablemente la moderna tecnología de poder —ahora concebida como una fuerza bifaz orientada al control del individuo y la masa— con el nacimiento del nuevo modo de producción.

Así, extendiendo la genealogía presentada en *La sociedad punitiva* y *Vigilar y castigar*, Foucault va a señalar que el biopoder constituyó «un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo».¹⁴⁴⁰ De este modo, la introducción de esta dimensión biopolítica parece indicar si no un cuestionamiento, sí al menos una revisión del análisis disciplinario desplegado en trabajos anteriores. El objetivo de esta nueva tecnología de poder coincide con el de las disciplinas —maximizar la utilidad y la docilidad—, pero su diferencia estriba en que este no se perseguirá a través de un aumento de las sujeciones físicas del individuo, sino de una gestión destinada a multiplicar las fuerzas de la vida en general. Como ha apuntado Jorge Álvarez Yágüez, mediante este desplazamiento Foucault no descarta el análisis disciplinario, sino que trata de reintegrarlo en el seno de «un proceso más general por el que la vida se convertía en espacio de intervención política».¹⁴⁴¹ El dispositivo de la sexualidad permite acoplar esos dos polos que configuran la gran tecnología política del siglo XIX.¹⁴⁴²

Atendiendo a esta nueva dimensión, la genealogía del biopoder plantea que el nacimiento del capitalismo requirió no solo la fijación de los individuos y la adaptación de las poblaciones al desarrollo del nuevo aparato productivo, sino también la instauración de determinados «métodos de poder capaces de aumentar las fuerzas, las aptitudes y la vida en general, sin por ello tornarlas más difíciles de dominar».¹⁴⁴³ No se trata ya únicamente de perfeccionar los gestos y optimizar las jerarquías, sino de potenciar la vida misma. El capitalismo únicamente pudo desarrollarse —y esta reflexión no estaba presente en los análisis disciplinarios— de la mano de un poder que no solo cercara la vida entera modelándola según las necesidades de la nueva organización social, sino que la multiplicara y fortaleciera.

Si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como *instituciones* de poder, aseguró el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomopolítica y de biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración de las colectividades), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen;

¹⁴⁴⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 133 [1976].

¹⁴⁴¹ Álvarez Yágüez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 62.

¹⁴⁴² cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 133 [1976].

¹⁴⁴³ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 133 [1976].

operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del biopoder en sus formas y procedimientos múltiples. La invasión del cuerpo viviente, su valorización y la gestión distributiva de sus fuerzas fueron en ese momento indispensables.¹⁴⁴⁴

En una crítica que se dirige simultáneamente contra el análisis weberiano del «espíritu del capitalismo» y la interpretación freudomarxista del vínculo entre represión y acumulación, Foucault va a señalar que no es la moral ascética —y el rechazo del cuerpo que vehicula— lo que determinó el nacimiento de la nueva organización social, sino la introducción de la vida en el campo del saber y el poder. Esto no significa que hasta entonces la vida —lo biológico— no hubiera constituido un problema. Sin embargo, Foucault va a señalar que el nacimiento de la modernidad está vinculado a determinadas transformaciones económicas, epistémicas y técnicas —derivadas principalmente del aumento de la producción agrícola y el crecimiento demográfico— que hicieron posible una nueva consideración política de esta.

El «umbral de la modernidad biológica» vendría marcado, en consecuencia, por ese momento en el que la vida no se presenta ante el poder como límite, sino como un objeto de cálculo político, una realidad que debe ser a la vez incitada y gobernada. En ese preciso momento, el ser humano deja de ser «un animal viviente y además capaz de una existencia política» —es decir, el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles—¹⁴⁴⁵ para convertirse en «un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente».¹⁴⁴⁶ De este modo, si la «biohistoria»¹⁴⁴⁷ designa esa interferencia ancestral entre historia y vida, la biopolítica es definida como aquello que, al introducir la dimensión biológica en el campo de lo político, «convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana».¹⁴⁴⁸

Consecuentemente, la modernidad instituye una nueva relación con la vida en la que esta no es concebida ya como el exterior o el límite del poder y la historia, sino como una realidad plenamente atravesada por ambos. Se produce entonces una invasión de la existencia humana

¹⁴⁴⁴ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 133 [1976].

¹⁴⁴⁵ cf. Aristóteles. *Política*. Madrid: Gredos, 1988, p. 50 [1253a].

¹⁴⁴⁶ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 135 [1976].

¹⁴⁴⁷ En una reseña de la obra de Jacques Ruffié *De la biologie à la culture* publicada en *Le Monde* en octubre de 1976, Foucault volverá a emplear este concepto remitiendo a la historia biológica de la especie humana. Lo interesante, en este caso, es que nuestro autor interpreta la biohistoria descrita por Ruffié —que mostraría que la especie humana no está dividida en razas— como una constatación de la posibilidad de una biopolítica diferente de la racial. Así, Foucault concluye tal reseña señalando que la obra de Ruffié permite plantear «las cuestiones de una “bio-historia” que ya no es la historia unitaria y mitológica de la especie humana a través del tiempo, y de una “bio-política” que no es la de las particiones, las conservaciones y las jerarquías, sino la de la comunicación y el polimorfismo». Foucault. «Bio-histoire et bio-politique». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 97 [1976]. Esta cita es importante porque recoge la que probablemente sea la única alusión directa a una biopolítica «afirmativa» en toda la obra de Michel Foucault.

¹⁴⁴⁸ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 135 [1976].

por parte de las nuevas tecnologías políticas que tratarán de gobernar fenómenos antes ajenos al poder como la alimentación, la salud, el cuerpo, la higiene o el medio.

La última de las claves acerca de la biopolítica que ofrece Foucault en *La voluntad de saber* tiene que ver con una cuestión que había ocupado un lugar central en sus investigaciones acerca del poder disciplinario: el desplazamiento de la ley por la norma. En este sentido, el biopoder —la articulación de disciplina y biopolítica— se presenta como el vehículo de los procesos de normalización al sustituir la lógica de la ley —que en su límite aparece como un derecho de muerte— por la de la norma, es decir, la regulación. Cuando se pretende gobernar la vida, el medio adecuado no es el código sino la norma, porque esta nace de la propia consideración de los fenómenos. Este poder sobre la vida, en consecuencia, «debe cualificar, medir, apreciar y jerarquizar, más que manifestarse en su brillo asesino; no tiene que trazar la línea que separa a los súbditos obedientes de los enemigos del soberano; realiza distribuciones en torno a la norma».¹⁴⁴⁹

La ley —como el derecho de muerte— aparece, desde entonces, recubierta por la norma, de modo que todo el aparato judicial queda integrado en los dispositivos de regulación —médicos, psiquiátricos, escolares...— y los códigos funcionan finalmente como mecanismos formales «que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador».¹⁴⁵⁰ Por esto mismo, y abundando en las consideraciones estratégicas desplegadas en *Hay que defender la sociedad*, Foucault va a incidir en que las resistencias frente a este poder normalizador no pueden apoyarse —y, de hecho, no lo hicieron en el momento en que este se desarrolló— en el código, sino en aquello que este invade y trata de regular: la vida misma.

Como podemos ver, el esquema que Foucault presenta en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* resulta, en definitiva, similar al que había desarrollado en *Hay que defender la sociedad*: el biopoder —es decir, la combinación de disciplina y biopolítica— vendría a complementar el modelo de análisis disciplinario añadiendo la cuestión de la vida y la dimensión poblacional.

10.5.2. Sexualidad y biopoder

Como se ha anunciado, el sexo aparece en las últimas páginas de este primer volumen de *Historia de la sexualidad* como un fenómeno clave porque en él se cruzan las dos dimensiones de la tecnología política moderna: la disciplina del cuerpo y la regulación de las poblaciones. Debido a este lugar especial que ocupa en la organización del poder, la sexualidad será objeto por un lado de un control minucioso de las conductas y por otro de una permanente campaña de moralización y responsabilización. Desde esta perspectiva, Foucault va a acercarse de nuevo a los cuatro ejes sobre los que se desarrolló el cercamiento político del sexo en la modernidad —*sexualización de la infancia, histerización de la mujer, control de la natalidad y*

¹⁴⁴⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 136 [1976].

¹⁴⁵⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 137 [1976].

psiquiatrización de las perversiones— atendiendo a sus peculiaridades y a las diferentes relaciones de poder que permiten vehicular. Su conclusión es que el sexo funciona como un punto nodal sobre el que transitan y en el que se superponen estrategias y técnicas disciplinarias y biopolíticas que dibujan los contornos de un poder «organizado alrededor de la gestión de la vida más que de la amenaza de muerte».¹⁴⁵¹

Frente a la sociedad soberana, construida alrededor de la sangre —como amenaza, atributo del poder o marcador social—, Foucault va a describir la nuestra como una «sociedad de “sexualidad”» en la que la vida deja de ser símbolo para convertirse en objeto, blanco del poder.¹⁴⁵² No se trata, de nuevo, de una simple sustitución, sino de un juego en el que sangre y sexualidad se encabalgan, pero que a partir del siglo XIX permite descubrir una tecnología política que ya no responde a la lógica de la muerte soberana, sino a la necesidad de controlar la vida y, consecuentemente, de buscar, incitar y explotar la sexualidad. Las nuevas realidades exigen, entonces, la paulatina retirada de la «*simbólica de la sangre*» en beneficio de una «*analítica de la sexualidad*».¹⁴⁵³

La voluntad de saber va a destacar el surgimiento de dos fenómenos fruto de esos encabalgamientos que se producen entre ambas lógicas a lo largo de dos siglos: el racismo y el psicoanálisis. El primero de ellos, como ya se ha mencionado, permite reintegrar en el orden moderno el problema de la sangre, inscribiendo la cuestión de la sexualidad en el interior de una política de pureza racial que el régimen nazi lleva al paroxismo. En una entrevista de 1975, Foucault va a señalar una cuestión interesante respecto a este particular: la lectura en clave biopolítica no se puede asimilar en ningún caso a esa interpretación «libidinal» del nazismo que ha servido de base en ocasiones para su representación caricaturesca.

El nazismo no fue inventado por los grandes locos eróticos del siglo XX, sino por la pequeña burguesía más siniestra, aburrida y repugnante que podamos imaginar. Himmler era vagamente un agrónomo, y se había casado con una enfermera. Debe entenderse que los campos de concentración nacieron de la imaginación conjunta de una enfermera de hospital y un criador de pollos. Hospital más corral: esa es la fantasía que había tras los campos de concentración. Millones de personas fueron asesinadas, así que no digo esto para disminuir la culpa que hay que cargar sobre la empresa, sino precisamente para desencantarla de todos los valores eróticos que se le quisieron superponer.

Los nazis eran sirvientas en el peor sentido del término. Trabajaban con paños y escobas, queriendo purgar a la sociedad de todo lo que consideraban que era purulento, residual y sucio: marcados por la viruela, homosexuales, judíos, sangres impuras, negros, locos. Este es el infecto sueño pequeño-burgués de la limpieza racial que sustentaba el sueño nazi. Eros ausente.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁵¹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 139 [1976].

¹⁴⁵² Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 140 [1976].

¹⁴⁵³ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 140 [1976].

¹⁴⁵⁴ Foucault. «Sade sergent du sexe». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 820-821 [1975].

Situado por Foucault en las antípodas del racismo, pero nacido del mismo dispositivo y enfrentado al mismo problema, el psicoanálisis va a tratar de reinscribir la sexualidad no en el seno de una tecnología biopolítica sino «en el sistema de la ley, del orden simbólico y de la soberanía».¹⁴⁵⁵ Así, al pretender hacer de la ley el principio de la sexualidad, el psicoanálisis bloquea la posibilidad de analizar el modo en que diferentes mecanismos de poder la cercan, incitan y vigilan permanentemente no con el objetivo de reprimirla, sino de acoplarla a una lógica de control de la vida. La crítica al psicoanálisis condensa, pues, el rechazo foucaultiano al modelo jurídico y a la hipótesis represiva. No se trata, sin embargo, como ya se ha apuntado, de refutar la teoría psicoanalítica y sus categorías, sino de desentrañar su relación con ese dispositivo de la sexualidad que únicamente concibe como una máquina de prohibir. Foucault concluye que el psicoanálisis surge en el interior mismo de esa voluntad de saber moderna que vincula inexorablemente al sujeto con la verdad de su sexo y no puede constituir, por tanto, un instrumento de su cuestionamiento. En consecuencia, vemos cómo la crítica al psicoanálisis —y también a las teorías de la liberación— es fundamentalmente política.

Si mi proyecto al elaborar una historia de la sexualidad pretende invertir esta perspectiva, no es para afirmar que el psicoanálisis se equivoca, ni es para negar que en nuestras sociedades existe un desconocimiento por parte del sujeto de su propio deseo, sino para afirmar que, por una parte, es necesario estudiar desde dentro, en sus orígenes y en sus formas específicas esta superproducción de saber sociocultural sobre la sexualidad y, por otra, intentar ver en qué medida el mismo psicoanálisis, que se presenta, precisamente, como la fundación racional de un saber del deseo, en qué medida, también, el psicoanálisis forma parte, sin duda, de esta gran economía de la superproducción del saber crítico con relación a la sexualidad.¹⁴⁵⁶

Foucault pretende, pues, desarrollar un «análisis de la sexualidad “como dispositivo político”».¹⁴⁵⁷ No se trata, por tanto, de reconstruir una historia de las ideas que desdibuje la materialidad del sexo en beneficio de una sexualidad cultural o socialmente constituida, sino una «historia de los cuerpos» que permita mostrar cómo el sexo no es lo otro del poder, sino el producto de un determinado ejercicio del poder que lo convierte a su vez en una superficie de contacto privilegiada entre este, el cuerpo y la especie.

El sexo aparece, así, en el interior mismo del dispositivo de sexualidad como respuesta a la búsqueda de un soporte más allá de la pura anatomía. A partir del siglo XIX y sobre las cuatro grandes intervenciones ya mencionadas —onanismo, histeria, perversiones y regulación de la población—, este va encuadrándose en un juego permanente de presencias y ausencias, potencialidades y manifestaciones, excesos y defectos que constituye el armazón de una teoría general del sexo. Esta permitió unificar y patologizar toda una serie de fenómenos aparentemente inconexos que ahora se presentan como instancias

¹⁴⁵⁵ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 142 [1976].

¹⁴⁵⁶ Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., p. 802 [1978].

¹⁴⁵⁷ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 144 [1976].

penetrables por los nuevos mecanismos de saber y poder. Alcanzamos, con ello, la cuestión nuclear de toda la genealogía de la sexualidad, ese nudo que traba saber, poder y subjetividad y nos invita a interrogar a nuestro sexo acerca de lo que somos: «Para saber quién eres, busca en el interior de tu sexo».¹⁴⁵⁸ El sujeto mismo, su verdad más profunda, se encuentra en ese rincón cuidadosamente incitado, analizado y controlado durante siglos que constituye el sexo.

Merced a una inversión que sin duda comenzó subrepticamente hace mucho tiempo —ya en la época de la pastoral cristiana de la carne—, hemos llegado ahora a pedir nuestra inteligibilidad a lo que durante tantos siglos fue considerado locura, la plenitud de nuestro cuerpo a lo que mucho tiempo fue su estigma y su herida, nuestra identidad a lo que se percibía como oscuro empuje sin nombre.¹⁴⁵⁹

El sexo aparece, por tanto, no como el soporte físico de la sexualidad, sino como su producto, un «elemento imaginario» que depende históricamente de ella: «No hay que poner al sexo del lado de lo real y la sexualidad del lado de las ideas confusas y las ilusiones; la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo».¹⁴⁶⁰ Desde esta perspectiva, el deseo de descubrir, liberar y arrebatarse la verdad del sexo, aparece como una ilusión que permite al sujeto imaginarse liberado «mientras en realidad nos ata al dispositivo de sexualidad que ha hecho subir desde el fondo de nosotros mismos, como un espejismo en el que creemos reconocernos, el brillo negro del sexo».¹⁴⁶¹ Foucault descubre, así, en el juego que instituye la sexualidad moderna entre la verdad y el sujeto lo que Rodrigo Castro ha identificado como la «ironía sutil de los mecanismos de poder, que nos constriñen al punto de pensar la verdad como lo más íntimo de nosotros y al poder como “algo otro”, sin permitirnos descubrir en dicho enfoque, una estrategia de individualización y coerción que ya reside en nuestra subjetividad».¹⁴⁶² Del mismo modo que para Foucault el preso díscolo no es otra cosa que el producto definitivo de un determinado dispositivo de poder, la sospecha se dirigirá ahora sobre aquellos que prometen liberar las fuerzas del deseo rompiendo las cadenas de la represión sexual.

Este tipo de discurso es, de hecho, un formidable instrumento de control y de poder. Se sirve, como siempre, de lo que dice, lo que siente, de lo que espera la gente. Explota su tentación de creer que basta para ser felices franquear el umbral del discurso y levantar alguna que otra prohibición. Y acaba recortando y domesticando los movimientos de revuelta y liberación.¹⁴⁶³

¹⁴⁵⁸ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 192 [1977].

¹⁴⁵⁹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 148 [1976].

¹⁴⁶⁰ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 149 [1976].

¹⁴⁶¹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 149 [1976].

¹⁴⁶² Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., p. 165.

¹⁴⁶³ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 196 [1977].

Se trata, en consecuencia, de romper esa continuidad que el cristianismo hereda de los estoicos entre sexo y placer y que instituye una doble reducción que vendría a señalar que «la ley de todo placer es, secretamente al menos, el sexo: y que es esto lo que justifica la necesidad de su moderación, y ofrece la posibilidad de su control».¹⁴⁶⁴

La voluntad de saber aparece, entonces, no solo como un texto programático o metodológico, sino fundamentalmente como una obra de intervención; un manifiesto en el que la crítica del psicoanálisis y los movimientos de liberación sexual apunta hacia la desexualización del placer y la experimentación de formas de vida que traten de desenredar esa madeja que ha trabado históricamente saber, poder y subjetividad alrededor de la sexualidad.¹⁴⁶⁵

¹⁴⁶⁴ Foucault. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». Ed. cit., p. 160 [1977].

¹⁴⁶⁵ En una entrevista de 1979 ya citada, Foucault señala explícitamente que esta era la vocación política de *La voluntad de saber*: «Creo que la dirección hacia la que debemos avanzar —al menos hacia la que a mí me gustaría avanzar— no es el reconocimiento oficial por parte de la ley, las autoridades o la sociedad del derecho a ser homosexual. Lo que me gustaría afirmar es el hecho de que las autoridades y la ley no tienen absolutamente nada que ver con el comportamiento sexual de los individuos. Términos como “sexo”, “sexualidad”, “costumbres”, “moral”, “buenas maneras”, “decencia”, etc., figuran en la ley francesa y no sé si ocurre lo mismo en la ley inglesa. Y estas palabras no deberían figurar allí de ninguna manera. Es perfectamente comprensible que se impida a la gente ejercer violencia física sobre otros; ya sea por robo, o por el puro placer de hacerlo —la violencia debe ser proscrita. Pero la sexualidad no tiene nada que ver con la ley o el control social. Y esa es la tesis política, si quieres, presente implícitamente en mi libro *La voluntad de saber*». Foucault. «Foucault Recalled: Interview with Michel Foucault». Ed. cit., p. 20 [1979].

11. Excurso II: De la crisis del fordismo a la hegemonía neoliberal

Hay más ideas sobre la tierra de lo que los intelectuales suelen imaginar. Y estas ideas son más activas, más fuertes, más resistentes y más apasionadas de lo que los políticos pueden pensar. Debemos ser testigos del nacimiento de las ideas y de la explosión de su fuerza: y esto no está en los libros que las enuncian, sino en los acontecimientos en los que manifiestan su fuerza, en las luchas que se libran por las ideas, contra ellas o a favor de ellas.

Michel Foucault, «Les “reportages” d’idées»

Como se ha señalado desde el inicio, una de las premisas centrales que guía este trabajo es que la historia intelectual no puede desligarse de las condiciones en las que se desarrolla. No se trata, en ningún caso, de plantear que la «teoría» funcione como un reflejo pasivo de las determinaciones materiales o sociales, pero tampoco como una esfera independiente de ellas. La historia de cómo se interpreta el mundo va, así, de la mano de sus propias transformaciones, empujando y siendo empujada permanentemente por los acontecimientos de los que forma parte. Las sucesivas variaciones del pensamiento foucaultiano aparecen, desde esta perspectiva, como expresión y a la vez instrumento de intervención en el laberinto que constituyen las mutaciones sociales y políticas de su tiempo.

Si este punto de partida resulta útil para descifrar las relaciones entre la teoría y el marco social del que forma parte; se vuelve imprescindible para comprender un pensamiento que tiene el objetivo declarado de dar cuenta de la realidad de la que es contemporáneo. La obra de Michel Foucault no puede entenderse cabalmente si se desatienden los problemas —sociales, políticos, epistémicos, culturales...— a los que trató de hacer frente a menudo indirectamente.

Además, esta exigencia se torna especialmente relevante cuando nos acercamos al Foucault de los setenta porque esta década se halla atravesada por una batalla abierta ante la crisis del mundo construido en la posguerra. La propia obra foucaultiana —y su legado— se construye en buena medida alrededor de esa pugna por la hegemonía en la que se establece un complejo juego de capturas y rechazos entre los movimientos radicales nacidos del 68 y las fuerzas pujantes del neoliberalismo.

En los últimos años —aunque esta interpretación se puede rastrear ya en el propio mes de mayo de 1968—¹⁴⁶⁶ se ha extendido una imagen según la cual los conflictos de los años setenta anuncian inevitablemente el advenimiento de la hegemonía neoliberal de la década siguiente. Sin embargo, esa interpretación resulta analíticamente poco útil y genera importantes distorsiones. Así, a nuestro juicio, más que identificar el neoliberalismo con la promesa hedonista y libertaria del 68, habría que atender al modo en que la crítica y la propia acción de los movimientos radicales y contraculturales de la época se sitúa en un terreno marcado por determinadas condiciones sociales, políticas, económicas y culturales en cuyo seno se libra una batalla abierta sobre el trasfondo del derrumbamiento de las certezas que habían sostenido al mundo occidental desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Si la historia está atravesada por alguna lógica que pueda desentrañarse, esta, en cualquier caso, no impone un yugo inexorable cuyo resultado esté ya determinado a priori. Más bien, justamente al contrario, si atendemos a los debates, las luchas y las transformaciones sociales de la Francia de los setenta podemos ver que nos encontramos en medio de una batalla

¹⁴⁶⁶ cf. Chamorro. «La amarga derrota de Mayo: límites de la lectura liberal del 68». En: Gutiérrez Simón y Mosquera Varas (eds.). *Devenires de un acontecimiento. Mayo del 68 cincuenta años después*. Viña del Mar: CENALTES ediciones, 2020. En este mismo sentido, resulta especialmente clarificador el trabajo de Kristin Ross, que presenta una genealogía de esta reinterpretación del 68 en clave liberal. cf. Ross. *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria*. Ed. cit.

abierta. En ella, como ha apuntado José Luis Moreno Pestaña, la reconciliación de socialismo y liberalismo que encontramos en la década posterior «solo era una posibilidad y convivía conflictivamente con otras».¹⁴⁶⁷

El intento de superar el modelo bélico-disciplinario de análisis del poder está, en este sentido, directamente relacionado con determinadas intuiciones que podemos rastrear en la obra de Foucault al menos desde mediados de la década de 1970 y que resultan fundamentales para comprender el giro del «último Foucault» hacia la cuestión ética y la subjetivación. La creciente impresión de encontrarse ante una organización del poder que ya no gira alrededor del mundo cuadrulado de las disciplinas sino de un tipo de control compatible con cierta libertad y autonomía de los individuos se halla, así, vinculada a la necesidad de adaptar sus categorías analíticas. Los desplazamientos en su propuesta acompañarán, desde esta perspectiva, las transformaciones de la época, intentando captar los contornos del nuevo mundo en el mismo momento en que está naciendo; una vocación que tensa hasta el extremo el análisis como evidenciará el curso de 1979. En los siguientes capítulos trataremos de mostrar cómo estos dos movimientos se solapan y, para ello, partiremos de la descripción de los rasgos centrales de la encrucijada histórica en la que se sitúan, marcada por el colapso del fordismo y el surgimiento de nuevas formas capitalistas que parecen de algún modo hacer suyas ciertas reivindicaciones de la contracultura y los movimientos radicales de la época.

11.1. La excepción de la posguerra: el mundo que (no) acaba de morir

A pesar de que los ciclos históricos son mucho más complejos y están movidos por fuerzas que atraviesan siglos enteros, dado que nuestro propósito consiste únicamente en identificar los rasgos centrales de la época, situaremos el hito desde el que se hace comprensible la encrucijada del final de los setenta en la segunda posguerra europea. En tal contexto emerge el mundo que colapsaría apenas tres décadas después y cuya hegemonía sería relevada por el neoliberalismo en los años ochenta.

Durante el conflicto iniciado en 1939 se asumió con naturalidad la necesidad de aunar dos dinámicas ya presentes en los años posteriores a la gran depresión del 29: el control estatal de la economía y la racionalización de la producción. En la posguerra, y ante la necesidad de reconstruir un continente prácticamente devastado, la nueva gobernanza se extenderá propiciando el advenimiento de una «edad de oro del capitalismo». Estos años —conocidos como «los treinta gloriosos»—¹⁴⁶⁸ implicaron, en palabras Eric Hobsbawm, «la revolución más drástica, rápida y profunda en los asuntos humanos de la que se tenga constancia histórica».¹⁴⁶⁹

Atendiendo al análisis de Antonio Negri y Michael Hardt, los pilares de este nuevo orden social remiten, fundamentalmente, a (1) la organización científica del trabajo —taylorismo—,

¹⁴⁶⁷ Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., p. 94.

¹⁴⁶⁸ Expresión que remite a la obra de Jean Fourastié. cf. Fourastié. *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*. París: Fayard, 1979.

¹⁴⁶⁹ Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, 1999, p. 289.

(2) la extensión de la sociedad de consumo —propiciada por salarios fordistas— y (3) la mediación del Estado en el conflicto entre capital y trabajo —planificación keynesiana, pacto social, *New Deal*—. ¹⁴⁷⁰ De este modo, más que una innovación radical, el capitalismo de posguerra articula tres elementos ya presentes en sus dinámicas históricas: la intervención estatal que, desde finales del siglo XIX, se había puesto en marcha ante el empuje del movimiento obrero y los límites de la autorregulación del mercado, la introducción de los trabajadores en el ciclo del consumo y la automatización de los procesos productivos.

La novedad, sin embargo, estriba, por un lado, en la extensión y profundidad que alcanzan estas dinámicas y, por otro, en el inaudito consenso que generan. Desde esta perspectiva, el conocido como «espíritu del 45» ¹⁴⁷¹ aparece como la trama subjetiva que hace posible un proyecto de pacificación y reconstrucción social que se desarrolla sin demasiadas resistencias porque parece representar la única salida viable, dentro del marco capitalista, al colapso total provocado por la guerra. Ante la amenaza de regresión de los fascismos y de la extensión de la revolución desde el Este de Europa, las grandes fuerzas políticas y sociales parecen apostar por un modelo en el que el relativo —pero inaudito— reparto de los frutos del crecimiento económico funciona como contrapartida de esa paz social.

Durante unos treinta años existió un consenso en Occidente entre los pensadores y los responsables de tomar las decisiones, sobre todo en los Estados Unidos, que marcaban la pauta de lo que los demás países del área no comunista podían hacer o, mejor dicho, de lo que no podían hacer. Todos querían un mundo de producción creciente, con un comercio internacional en expansión, pleno empleo, industrialización y modernización, y todos estaban dispuestos a conseguirlo, si era necesario, mediante el control y la gestión gubernamentales sistemáticas de economías mixtas, y asociándose con movimientos obreros organizados, siempre que no fuesen comunistas. La edad de oro del capitalismo habría sido imposible sin el consenso de que la economía de la empresa privada («libre empresa» era la expresión preferida) tenía que ser salvada de sí misma para sobrevivir. ¹⁴⁷²

Aunque analizada retrospectivamente, esta edad de oro representa un equilibrio inestable condenado a no perdurar por sus propias contradicciones y por las incontrolables fuerzas sociales que genera, el éxito de la economía mixta es innegable. Los años posteriores a la guerra nos sitúan ante un crecimiento exponencial y constante de todos los indicadores de productividad y riqueza en los países centrales del mundo capitalista —y también, aunque en menor medida, en los periféricos—. Así, el Producto Interior Bruto de las naciones «avanzadas» durante los «treinta gloriosos» crece a un ritmo sostenido alcanzando picos del 8% anual en Italia, 7% en Francia, 6% en Reino Unido y Estados Unidos y 12% en Japón. ¹⁴⁷³

¹⁴⁷⁰ cf. Hardt y Negri. *Imperio*. Barcelona: Paidós, 2002, p. 227.

¹⁴⁷¹ cf. Loach. *El espíritu del 45* [película documental]. Gran Bretaña: Fly Film Company, Sixteen Films y Film4 Productions, 2013.

¹⁴⁷² Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., p. 276.

¹⁴⁷³ Fuente: Banco Mundial. Datos del PIB histórico en Francia: <https://bit.ly/32giAh7>; datos de Japón:

La reindustrialización de Europa y las nuevas dinámicas económicas y sociales que surgen alrededor de las grandes ciudades implican, en primer lugar, lo que Hobsbawm ha descrito como «la muerte del campesinado».¹⁴⁷⁴ Una migración interior —a la que se suma en Europa la recomposición de un continente étnicamente dividido después de la guerra— que tendrá como resultado un nuevo proceso de urbanización. Tal éxodo rural en otras circunstancias habría provocado un exceso de mano de obra y una depreciación de la fuerza de trabajo. En este contexto, sin embargo, la política económica expansiva exigía una provisión permanente de mano de obra, por lo que la industria pudo absorber sin problema a la población trabajadora que procedía de zonas rurales así como a las mujeres que se incorporaban por primera vez en masa al mercado laboral. De este modo, en buena parte de países europeos la tasa de desempleo no superará el 2% hasta después de 1973 e incluso en Estados Unidos —con un mercado laboral menos regulado— se situará hasta entonces alrededor del 4,5%.¹⁴⁷⁵ El ejército industrial de reserva, concebido tradicionalmente como un instrumento de dominio del capital sobre el trabajo, había quedado, con ello, reducido a su mínima expresión en los años posteriores a la guerra.

Como ya hemos apuntado, esta tendencia hacia el pleno empleo no procede, sin embargo, de las determinaciones autónomas del mercado laboral, sino de un programa político que hunde sus raíces en el *New Deal* y a través del cual el Estado introduce determinadas mediaciones en ese conflicto entre capital y trabajo. Así, ante el empuje de un movimiento obrero que se identifica como vencedor de la guerra y cuenta con poderosas organizaciones sindicales, se va a desplegar un proceso de negociación constante y no exento de conflictos en el que las concesiones en materia laboral y social funcionan como la contrapartida de un proceso de pacificación y disciplinamiento de la fuerza de trabajo. A cambio, las empresas se comprometen a aumentar la productividad y asegurar el crecimiento económico a través de una inversión permanente y masiva en capital fijo —especialmente en la renovación tecnológica de la producción—.¹⁴⁷⁶

En tal contexto, los diferentes Estados se ven forzados a una profunda y permanente intervención económica. Esta se despliega fundamentalmente a través de la regulación de la inflación, pero también del control de salarios, de la puesta en marcha de mecanismos de bienestar —salario indirecto—, de la inversión pública, e incluso de la participación directa en la producción. Así, como describe David Harvey, gobiernos de diferente signo político —desde De Gaulle en Francia, los laboristas británicos o la Democracia Cristiana en la Alemania Federal— «organizaron un crecimiento económico estable y un aumento de los

<https://bit.ly/3kY0BCz>; datos del Reino Unido: <https://bit.ly/3DQw9BG>; datos de Italia: <https://bit.ly/3FRIZBN>; datos de Estados Unidos: <https://bit.ly/2Za5vVr>.

¹⁴⁷⁴ Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., p. 292.

¹⁴⁷⁵ cf. Maddison. *La economía mundial: una perspectiva milenaria*. Madrid: Mundi-Prensa/Centro de Desarrollo de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), 2002, p. 134.

¹⁴⁷⁶ cf. Harvey. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998, pp. 156-157.

niveles de vida materiales con una mezcla de estatismo del bienestar, administración económica keynesiana y control sobre las relaciones salariales».¹⁴⁷⁷

Los sindicatos cumplieron una función central en este proceso ya que asumieron el control de la base obrera y de la productividad —de la que dependían los beneficios salariales—. Las organizaciones sindicales, gracias a su enorme poder de movilización, se convirtieron, así, en instrumentos de pacificación social y, a la vez, de vigilancia permanente de las contrapartidas económicas prometidas a la clase trabajadora.

Sobre la hipótesis de una tensión irresoluble entre democracia y capitalismo, el sociólogo alemán Wolfgang Streeck ha incidido en la dimensión política de este nuevo contexto —que ciertos análisis suelen obviar—. Desde esta perspectiva, el pacto social de la posguerra es concebido como una tregua en la que la clase obrera acepta la imposición del mercado y la producción taylorista a cambio no solo de ventajas sociales, sino también de derechos políticos, es decir, a cambio del mantenimiento de una democracia permanentemente amenazada.¹⁴⁷⁸ Las promesas de la edad de oro vinculan, de este modo, el crecimiento económico con la mejora permanente de las condiciones de vida y la ampliación de los derechos sociales y políticos de los trabajadores, como también ha apuntado Hobsbawm.

Los acuerdos resultaban aceptables para todas las partes. Los empresarios, a quienes apenas les importaba pagar salarios altos en plena expansión y con cuantiosos beneficios, veían con buenos ojos esta posibilidad de prever que les permitía planificar por adelantado. Los trabajadores obtenían salarios y beneficios complementarios que iban subiendo con regularidad, y un estado del bienestar que iba ampliando su cobertura y era cada vez más generoso. Los gobiernos conseguían estabilidad política, debilitando así a los partidos comunistas (menos en Italia), y unas condiciones predecibles para la gestión macroeconómica que ahora practicaban todos los estados.¹⁴⁷⁹

En tales circunstancias, sin embargo, la renuncia al proyecto revolucionario no se debe concebir únicamente como fruto del pacto social, sino también de la carencia de un programa socialista que lo reivindicara y de la posición minoritaria de quienes sí lo hacían. Como señala el historiador británico, en la Europa de la posguerra únicamente los comunistas tenían un plan económico viable frente al capitalismo keynesiano: extender el modelo soviético. El objetivo del resto de organizaciones de izquierdas consistía en introducir determinados mecanismos de control que permitieran mejorar la vida cotidiana de las clases menos favorecidas.

Como ya se ha apuntado, el otro pilar de este gran pacto social de la posguerra es el fordismo, que instituye un nuevo vínculo entre producción y consumo de masas. Con su implantación, este mercado «saturado» hace posible por primera vez en la historia que el

¹⁴⁷⁷ cf. Harvey. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Ed. cit., p. 159.

¹⁴⁷⁸ cf. Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017, p. 102.

¹⁴⁷⁹ Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., p. 285.

consumo de determinados bienes hasta entonces considerados de lujo —como el coche, la lavadora, la radio o posteriormente la televisión— se extendiera a una buena parte de la población de los países capitalistas. La revolución tecnológica e industrial —con la introducción del uso de plásticos a gran escala y la automatización— permitió abaratar los costes y acelerar la producción de determinados bienes destinados a durar y a cubrir necesidades consideradas de primer orden.

Esta sociedad de consumo será también, sin embargo, una sociedad de la uniformidad —tema que la crítica explotará desde los años cincuenta y sobre el que Foucault pone el acento en *Nacimiento de la biopolítica* para distinguir la lógica neoliberal que fomentaría la diferencia y no la homogeneidad— en la que el mercado no está orientado por el consumo sino por la producción. Nos encontramos, de este modo, ante una «economía del abastecimiento»¹⁴⁸⁰ en la que el mercado se concibe como el lugar en el que las empresas ofrecen productos que satisfacen las necesidades relativamente estables y predecibles de los consumidores.

Esta inaudita combinación de bienestar social y consumo individual va a generar no pocas tensiones —especialmente entre los estratos más jóvenes de la sociedad—, pero en los años dorados del capitalismo de posguerra se experimenta como un éxito sin parangón. Las políticas de pleno empleo, la fuerza de los sindicatos y la necesidad constante de mano de obra hacían posible —por primera vez en doscientos años— que una buena parte de los trabajadores organizaran su existencia en el largo plazo, contando con diversos mecanismos que ofrecían seguridad incluso en situaciones adversas.

11.2. Monstruos que anuncian el porvenir

Sin embargo, esta época dorada es únicamente posible por las condiciones extraordinarias en las que se inscribe. Así, en 1945 nos encontramos ante un continente arrasado y una fuerza de trabajo devastada, pero a la vez ante un movimiento obrero enormemente fortalecido por la victoria en la guerra y la nueva posición internacional de la URSS. Si a estas circunstancias sumamos el acceso al crédito, la depredación neocolonial, el crecimiento de la industria bélica y el desarrollo tecnológico —en buena medida por la traducción civil de la investigación militar—, podremos comenzar a hacernos una idea de la excepcionalidad de un período de crecimiento y redistribución único en la historia del capitalismo.

Esa estabilidad política y social de la posguerra —solo interrumpida en los países capitalistas por las protestas contra las intervenciones en Vietnam, Argelia o Suez y por el eco de las lejanas revoluciones del «Tercer mundo»— encierra, sin embargo, una enorme tensión que acabaría explotando al final de la década de 1960. Esta remite a dos equilibrios frágiles y estrechamente relacionados sobre los que se había construido todo el edificio de la edad de oro: el que vincula el aumento permanente de la tasa de ganancia y la mejora de la «calidad de vida» de las clases trabajadoras y el que hace lo propio con

¹⁴⁸⁰ Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Ed. cit., p. 123.

el crecimiento de la producción y su capacidad de absorción a través del consumo.¹⁴⁸¹ Así, el principal problema de la posguerra consiste en ajustar la subida de los salarios exigida tanto por el mercado como por las propias fuerzas productivas con el mantenimiento de los beneficios que demanda el capital. El Estado mediará y conseguirá pacificar ese conflicto, al menos temporalmente, a través de la mencionada intervención de la economía.

A mediados de los años sesenta, sin embargo, este modelo económico y social comienza a presentar los primeros síntomas de agotamiento.¹⁴⁸² Aunque con cifras muy alejadas de las que podremos encontrar a partir de los ochenta, la tasa de desocupación comienza a crecer a medida que el pleno empleo es paulatinamente desplazado de los objetivos gubernamentales. Asimismo, la relativa desaceleración de la economía va a implicar una reducción de la ganancia del capital que se tratará de amortiguar a través de una reorganización de la producción que se traduce en una deslocalización que va acompañada por un desplazamiento del empleo hacia el sector terciario.¹⁴⁸³

Paralelamente a este agotamiento del modelo de la posguerra, en su interior van surgiendo determinadas tendencias económicas, sociales y culturales —globalmente amplificadas— que, aunque en un principio parecen resultar funcionales, con el paso de los años tensionan esos equilibrios hasta hacerlos insostenibles.

Así, al igual que el mundo del trabajo, la economía del abastecimiento basada en la estandarización de los bienes de consumo comienza a mostrar síntomas de saturación a lo largo ya de la década de 1960. Los principales motivos de ello son la durabilidad de los productos que ofrece y la aparición de nuevas necesidades propias de una sociedad opulenta. Las jóvenes generaciones, que desconocían las miserias del mundo de entreguerras y habían crecido en un contexto de bienestar y pleno empleo, comienzan a plantear un nuevo tipo de exigencias que el consumo fordista no parecía poder satisfacer.

La solución a este colapso del mercado consistió, por un lado, en acelerar la obsolescencia de los productos y, por otro, en diversificar la producción. Desde entonces la relación entre productores y compradores se invierte: ya no será el sistema productivo el que fije qué se va a consumir, sino que el consumo va a determinar lo que se produce. Como señala Harvey, esta transformación de los mercados tiene un enorme impacto en el propio modo de producción, introduciendo una dinámica de hiperespecialización y flexibilidad que le permite responder a los constantes cambios socioculturales sobre los que a su vez actúa.¹⁴⁸⁴ Entre el mercado, la producción y el consumo se establece, así, una red de comunicación constante mediada por la nueva industria del marketing que cumplirá un rol fundamental desde entonces.

¹⁴⁸¹ cf. Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., p. 287.

¹⁴⁸² La obra de Xabier Arrizabalo ofrece un análisis detallado de la dinámica económica de posguerra y sus límites. cf. Arrizabalo Montoro. *Capitalismo y economía mundial: bases teóricas y análisis empírico para la comprensión de los problemas económicos del siglo XXI*. Madrid: Instituto Marxista de Economía, 2016, pp. 277-367.

¹⁴⁸³ cf. Harvey. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Ed. cit., p. 180.

¹⁴⁸⁴ cf. Harvey. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Ed. cit., pp. 179-180.

De este modo, a la vez que se diversifica la producción, el mercado vira «de la satisfacción de necesidades a la de deseos».¹⁴⁸⁵ El consumidor se sitúa, con ello, en el centro de la producción convirtiéndose en un agente económico cuyos hábitos y preferencias deben ser permanentemente descifrados, pero también incitados y desplazados. Aunque este proceso —como argumenta Wolfgang Streeck— confiere al comprador nuevos poderes, también constituye «un paso de gigante en la invasión de la vida social por las “fuerzas de mercado” bajo el capitalismo».¹⁴⁸⁶

Lo interesante de este análisis del consumo posfordista es que permite identificar el modo en que se desarrollan toda una serie de nuevas necesidades «subjetivas» surgidas en el interior mismo de una sociedad cuya crisis profundizan. Si el mercado fordista estandarizado instituía formas de identificación masivas, la infinita variedad comercial del nuevo mercado opulento ofrece formas de socialización e identificación diferenciales a través de las cuales los individuos construyen los vínculos «que definen su lugar en el mundo».¹⁴⁸⁷ De este modo, en el momento en que las estructuras sociales tradicionales comienzan a colapsar ante el empuje del individualismo y las reivindicaciones de libertad e independencia de los más jóvenes, el mercado diversificado ofrece formas de subjetivación e identificación más flexibles que la familia, la patria o la clase y que, como apunta Streeck, se entendieron como «el inicio de una nueva era de autonomía y emancipación».¹⁴⁸⁸

Este proceso de diversificación del mercado encuentra su reflejo directo en las formas de ocio que surgen en la misma época. Las nuevas pautas de consumo y socialización implican una privatización de la vida de las clases trabajadoras, que se enfrentan a la posibilidad de disfrutar de una existencia privada antes inaccesible ya que hasta los años cincuenta todo el ocio al que podían acceder era público, se desarrollaba en espacios abiertos y en contacto directo con otros. Esta apertura a la esfera privada está directamente vinculada, siguiendo a Hobsbawm, con el paulatino debilitamiento de la lucha de clases —que él identifica con un problema fundamentalmente de «conciencia»—. La revolución individualista del neoliberalismo se construye, así, sobre los cimientos de la sociedad fordista y sus nuevas pautas de socialización.

La combinación del período de máxima expansión del siglo, del pleno empleo y de una sociedad de consumo auténticamente de masas transformó por completo la vida de la gente de clase obrera de los países desarrollados, y siguió transformándola. Desde el punto de vista de sus padres y, si eran lo bastante mayores para recordar, desde el suyo propio, ya no eran pobres. Una existencia mucho más próspera de lo que jamás hubiera esperado llevar alguien que no fuese norteamericano o australiano pasó a «privatizarse» gracias al abaratamiento de la tecnología y a la lógica del mercado: la televisión hizo innecesario ir al campo de fútbol, del

¹⁴⁸⁵ Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Ed. cit., p. 127.

¹⁴⁸⁶ Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Ed. cit., p. 126.

¹⁴⁸⁷ Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Ed. cit., p. 128.

¹⁴⁸⁸ Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Ed. cit., p. 127.

mismo modo que la televisión y el vídeo han hecho innecesario ir al cine, o el teléfono ir a cotillear con las amigas en la plaza o en el mercado. Los sindicalistas o los miembros del partido que en otro tiempo se presentaban a las reuniones locales o a los actos políticos públicos, entre otras cosas porque también eran una forma de diversión y de entretenimiento, ahora podían pensar en formas más atractivas de pasar el tiempo, a menos que fuesen anormalmente militantes. [...] La prosperidad y la privatización de la existencia separaron lo que la pobreza y el colectivismo de los espacios públicos habían unido.¹⁴⁸⁹

Estas transformaciones de los procesos de socialización y del consumo van a constituir otro de los elementos fundamentales sobre los que se desarrollarán las nuevas formas de subjetividad. Así, especialmente entre los nacidos después de la guerra, se va a extender un tipo de identificación en la que destaca sobre todos los demás un rasgo de pertenencia: la edad. En tal contexto, las identidades colectivas no se construyen tanto alrededor de la clase, la religión o la nación, sino de la generación. Aunque la cultura burguesa, como señala Hobsbawm, haya atendido tradicionalmente a esta cuestión, desde los años cincuenta se establece una partición cualitativamente diferente que hace emerger una «cultura juvenil» global y capaz de dominar las tendencias del mercado.¹⁴⁹⁰

En este contexto marcado por el corte generacional y el declive de las identidades fuertes, las formas políticas se ven también transformadas. Surge, así, en toda Europa un movimiento, aún minoritario, a la izquierda de los partidos comunistas y en buena medida en contra de estos —especialmente de su subordinación al PCUS—. Frente a las organizaciones de la izquierda tradicional, el movimiento estudiantil y la izquierda radical —en parte excluida y en parte autoexcluida del pacto de la posguerra— se muestran en condiciones de desarrollar una crítica de la sociedad de masas que no se centra únicamente en la denuncia de la miseria material, sino también de la miseria espiritual. Alrededor de la cuestión de la subjetividad y la vida cotidiana se construye una nueva gramática política que reinscribe la lucha de clases extendiendo su campo más allá del conflicto entre capital y trabajo como señala explícitamente el situacionista Raoul Vaneigem: «La lucha de lo subjetivo y de lo que lo corrompe amplía en lo sucesivo los límites de la vieja lucha de clases. La renueva y la agudiza. La toma de partido por la vida es una toma de partido política».¹⁴⁹¹

Este intento de resignificar la lucha de clases y de rebasar los marcos de la izquierda tradicional sitúa a las organizaciones sindicales en una posición compleja: tanto estas como también algunos partidos comunistas europeos continúan atesorando una fuerza notable y sin embargo parecen verse cada vez más arrinconados en un tablero político y social que ya no responde a las dinámicas del capitalismo de posguerra. Así, la última gran ofensiva del movimiento obrero europeo —desde finales de los sesenta hasta mediados de los setenta— se produce en buena medida gracias al empuje de las luchas estudiantiles, quedando a

¹⁴⁸⁹ Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., p. 309.

¹⁴⁹⁰ *cf.* Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., pp. 327-329.

¹⁴⁹¹ Vaneigem. *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Ed. cit., p. 12.

menudo —como ocurriera en Mayo del 68— fuera del control tanto de las grandes centrales sindicales como de los partidos comunistas.

La emergencia de estos nuevos movimientos sociales y políticos responde, de este modo, al colapso de las condiciones que habían hecho posible el surgimiento del proletariado organizado como clase. En este sentido, no cabe duda de que la nueva configuración internacional de la producción, así como las transformaciones en lo que se conoce como la composición de la fuerza de trabajo —introducción de la mujer, migraciones, segmentación, etc.—, están directamente relacionadas con el declive de las organizaciones obreras y la emergencia de nuevos sujetos políticos y nuevas reivindicaciones sociales. Los sindicatos y las organizaciones izquierdistas tradicionales se ven, consecuentemente, golpeados tanto por la desmovilización obrera —fruto de la pacificación en buena medida procurada por ellos— como cuestionados por el surgimiento de nuevos movimientos cuyas demandas no parecían poder satisfacer incluso aunque las entendamos como una extensión de la lucha de clases.¹⁴⁹² Esta ruptura entre las organizaciones tradicionales y los nuevos movimientos, que se evidencia en la práctica totalidad de los países europeos, tiene que ver con los nuevos códigos que estos manejan y con su rechazo de la moral del trabajo y la «cultura de la izquierda histórica».¹⁴⁹³

Los movimientos radicales de los sesenta aparecen, así, no como una innovación absoluta sino como una nueva forma de esa centenaria movilización obrera y, a la vez, como su límite. Aunque hicieron posible, como veremos a continuación, una mejora de las condiciones de vida y una reactivación de los conflictos laborales a comienzos de los setenta, estas figuras monstruosas —a mitad de camino entre el fordismo y el posfordismo, entre la conciencia de clase y el hedonismo individualista— también contribuyeron a socavar buena parte de la legitimidad de las mediaciones políticas y sindicales allanando el camino en ocasiones a la crítica neoliberal al *welfare*.

11.3. El mundo que (no) acaba de nacer: de Mayo del 68 al triunfo del neoliberalismo

A pesar de su rápido crecimiento, estas nuevas fuerzas sociales no pasaron de los círculos minoritarios militantes hasta la segunda mitad de los años sesenta —a excepción del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos, que había despuntado ya en los años cincuenta—. El crecimiento económico y la modernización social sin precedentes de la posguerra habían bloqueado durante dos décadas prácticamente cualquier protesta que pusiera en cuestión el nuevo modo de vida. En estos años, como señala Hobsbawm, por primera vez desde el inicio del capitalismo la lucha de clases parecía desvanecerse como horizonte político: «¿Qué sentido podían tener las palabras de la Internacional, “Arriba, parias de la tierra”, para unos trabajadores que tenían su propio coche y pasaban sus

¹⁴⁹² cf. Harvey. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Ed. cit., p. 162.

¹⁴⁹³ Virno. «Do you remember the counterrevolution?». Ed. cit., p. 130.

vacaciones pagadas anuales en las playas de España?». ¹⁴⁹⁴ Charles De Gaulle expresó esa misma perplejidad en plena oleada de protestas en mayo de 1968 cuando en una alocución desde Rumanía se preguntaba: «¿De qué se quejan estos estudiantes? Tienen de todo: pantalones vaqueros, chicles, whisky, pelo largo, películas, libros, coches». ¹⁴⁹⁵

No faltaba razón a De Gaulle en su intervención, las nuevas generaciones habían crecido entre comodidades desconocidas para la mayoría de los nacidos a comienzos del siglo; pero hay algo que escapa a ese razonamiento. Como ya hemos apuntado, el fordismo parecía haber creado sus propios monstruos y estos se rebelaban simultáneamente contra su fracaso —es decir, contra los primeros síntomas de decadencia— y contra su éxito —la sociedad opulenta del consumo de masas—. En las siguientes páginas, apoyados fundamentalmente en el trabajo de Luc Boltanski y Ève Chiapello, trataremos de arrojar algo de luz sobre las transformaciones sociales experimentadas al final de los años sesenta con el objetivo de comprender la encrucijada en la que del colapso de la edad de oro del capitalismo comienzan a surgir las condiciones sobre las que el neoliberalismo cimentará su hegemonía dos décadas después.

El hito fundamental de esta historia vuelve a situarse, como en el inicio de este trabajo, en los acontecimientos de mayo y junio de 1968. Sin embargo, lo que ahora nos interesa del 68 es el mundo que anuncia, las posibilidades de futuro que inaugura. Estas constituyen, a nuestro juicio, la clave fundamental desde la que debemos analizar el acercamiento foucaultiano al liberalismo y el neoliberalismo desarrollado en sus cursos de 1978 y 1979 en el Collège de France.

Como se ha mencionado al inicio de este capítulo, una lectura extendida —lugar común en el que converge cierto izquierdismo con la apologética neoliberal— insiste en plantear que, en realidad, Mayo del 68 y los nuevos movimientos sociales de los setenta serían los responsables en última instancia del advenimiento de la hegemonía neoliberal. Este relato incide en la compatibilidad entre las formas más agresivas del libre mercado y el desbloqueo progresista de lo social en el sentido que ya señaló Michel Clouscard en 1977: «El capitalismo ha virado a la izquierda —a nivel político-cultural— y a la derecha —a nivel económico-social—». ¹⁴⁹⁶ En esta misma dirección argumentará Régis Debray que, en un texto de 1978, va a responsabilizar a Mayo del 68 de ser «la cuna de la nueva sociedad burguesa» al haber impulsado una modernización socio-económica vinculada a la expansión de nuevos mecanismos de acumulación capitalista. ¹⁴⁹⁷

A nuestro juicio, sin embargo, la cuestión requiere un análisis más matizado y, si bien existe un hilo que conecta las nuevas necesidades expresadas por esos movimientos de los sesenta y setenta con el advenimiento de la hegemonía neoliberal, también encontramos elementos que marcan una distancia abismal entre ambos y que solo puede eliminarse a costa

¹⁴⁹⁴ Hobsbawm. *Historia del siglo XX*. Ed. cit., p. 270.

¹⁴⁹⁵ Baynac. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Ed. cit., p. 234.

¹⁴⁹⁶ Clouscard. *Le capitalisme de la seduction*. Paris: Éditions sociales, p. 450.

¹⁴⁹⁷ Debray. *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*. Ed. cit., p. 10.

de forzar la interpretación. Estas lecturas que entienden el 68 como la expresión de un deseo que hará posible la extensión del neoliberalismo destacan determinadas cuestiones interesantes, pero simplifican el juego de capturas y tensiones —el juego de la hegemonía— que se desarrolló a lo largo de los años setenta y ochenta. En este sentido, la obra de Boltanski y Chiapello resulta especialmente interesante en tanto que vincula ambos acontecimientos cuestionando la lógica causal que los conecta e incidiendo, por el contrario, en la complejidad del campo político, social, cultural y económico en el que se libró tal batalla.

Así, partiendo de una perspectiva weberiana, consideran la crisis de los setenta fundamentalmente desde la perspectiva de la adhesión de modo que, más allá del agotamiento del ciclo expansivo de la posguerra, detectan algo semejante a lo que Foucault denominó «crisis de gubernamentalidad» y que podemos traducir también, en términos gramscianos, como una crisis de hegemonía. Uno de los ramos más interesantes de este marco de análisis es que permite comprender que las necesarias justificaciones que arrojan al capitalismo no emanan de la propia lógica de la acumulación —que puede resultar «absurda»— sino que proceden de otras esferas —como la religiosa, a la que apuntaba el propio Weber— en las que ya han forjado una legitimidad que es instrumentalizada por aquel. Boltanski y Chiapello tratarán, en consecuencia, de buscar las fuentes impuras de las nuevas estrategias capitalistas y las encontrarán precisamente en las formas renovadas de la crítica que surgen en y contra el mundo de la posguerra.

Atendiendo a esta tensión entre el poder capitalista y su impugnación, *El nuevo espíritu del capitalismo* va a plantear que la crítica se ha desarrollado históricamente alrededor de cuatro consideraciones según las cuales el capitalismo sería fuente:¹⁴⁹⁸

- De desencanto e inautenticidad.
- De opresión —por atentar contra la libertad, autonomía y creatividad.
- De miseria y desigualdad.
- De oportunismo y egoísmo —ya que implicaría la destrucción de los lazos sociales y comunitarios.

Retomando, como señalan explícitamente los autores, la distinción marxiana entre explotación y alienación, estas cuatro fuentes de insatisfacción permiten articular dos tipos de crítica: *crítica artista* y *crítica social*. La primera de ellas reflejaría la indignación producida por el desencanto, la inautenticidad y la ausencia de libertad y la segunda recogería la indignación generada por la miseria, la desigualdad, el oportunismo y el egoísmo.

Boltanski y Chiapello identifican esas matrices críticas con determinadas realizaciones históricas. De este modo, las vanguardias del siglo XX aparecerían como el ejemplo paradigmático de la crítica artista y el socialismo de la crítica social. La traducción histórica de esta tesis resulta, sin embargo, problemática ya que existen tantos fenómenos que se sitúan en la intersección entre ambas críticas —desde las mismas vanguardias artísticas, profundamente atravesadas por el socialismo, hasta el anarquismo y la práctica totalidad de

¹⁴⁹⁸ cf. Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 84.

los marxismos «heterodoxos»— que parece poco útil una distinción basada en esta doble matriz. Más operativa puede resultar, sin embargo, esta diferenciación en su aspecto conceptual ya que permite introducir un corte entre ambas críticas que resulta clave para descifrar esos movimientos de captura y rechazo sobre los que se constituye la hegemonía neoliberal en los ochenta. La distinción analítica entre «crítica artista» y «crítica social» permite, de este modo, percibir con mayor nitidez el juego de la crisis orgánica del capitalismo de posguerra y el modo en que esta se resuelve a través de lo que Paolo Virno ha identificado como una contrarrevolución; una «*revolución a la inversa*» que «se sirve de los mismos presupuestos y de las mismas tendencias —económicas, sociales y culturales— sobre las que podría acoplarse la “revolución”, ocupa y coloniza el territorio del adversario y da otras respuestas a las mismas preguntas».¹⁴⁹⁹

Partiendo de tales consideraciones, su reconstrucción del nacimiento del mundo neoliberal —que remite fundamentalmente al contexto francés— va a tomar como referencia los acontecimientos de Mayo del 68. Alrededor de estos, según el análisis de Boltanski y Chiapello, se imbrican las cuatro fuentes de indignación en una crítica que articula simultáneamente las dimensiones «artística» y «social» propiciando el encuentro entre demandas de seguridad y autonomía. Desde esta perspectiva, el gran valor del 68 consiste en recoger y a la vez amplificar lo que Pierre Rosanvallon ha identificado como «una teoría de la alienación que engloba la crítica de la explotación».¹⁵⁰⁰

Estos autores señalan que el principal problema al que se enfrenta el orden de la posguerra a mediados de los sesenta es la creciente desorganización de la producción. Esta, que preocupa enormemente a la OCDE,¹⁵⁰¹ tiene un reflejo directo en el aumento de las jornadas de huelga y la conflictividad que se expresa fundamentalmente en el sabotaje cotidiano de la producción y el rechazo del trabajo. El nuevo horizonte —económico, social, cultural y subjetivo— de la posguerra propicia, de este modo, un cuestionamiento de la centralidad y la organización del trabajo asalariado que repercute directamente en la reducción del beneficio capitalista. Nos encontramos en la época de la deserción del mundo del trabajo y del «*Lavorare con Lentezza*», canción popularizada por Enzo del Re que funciona como himno oficioso del sabotaje a la cadena fordista en la Italia de los setenta.

Este clima de cuestionamiento y rechazo del trabajo está directamente relacionado con esa imbricación de las dos críticas que permite que, en el seno del movimiento obrero, surjan voces que no solo reclaman una mejora de las condiciones salariales sino también una mayor libertad y autonomía del individuo en detrimento tanto de la jornada laboral como de la organización jerárquica de la producción. Como eje que articula buena parte de estas demandas en las que se encuentran el movimiento obrero y la contracultura se halla la idea —tematizada desde el siglo XIX principalmente por el anarquismo y el anarcosindicalismo— de autogestión, que en el contexto francés será fundamental para comprender la creciente

¹⁴⁹⁹ Virno. «Do you remember the counterrevolution?». Ed. cit., p. 127.

¹⁵⁰⁰ Rosanvallon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Paris: Seuil, 2018, p. 33.

¹⁵⁰¹ cf. Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 249-250.

importancia tras el 68 de la CFDT —especialmente entre jóvenes cuadros y obreros cualificados—.

Boltanski y Chiapello van a identificar dos respuestas a esta crisis de la producción que se encuentran ancladas —aunque de un modo diferente— en la experiencia del 68: una que se despliega en términos de disciplina del trabajo y mejora de las condiciones laborales y otra que lo hará, posteriormente, en términos de autonomía y flexibilización.

Esa primera reacción a la crisis del trabajo debe situarse en el marco de las medidas que implementa el gobierno francés para frenar las protestas de mayo y junio de 1968. Estas se basaron fundamentalmente en dos estrategias: negociar una mejora de las condiciones de los trabajadores con el objetivo de aplacar la movilización obrera —que había desbordado ampliamente a los sindicatos— y reprimir con dureza cualquier posible conato de revuelta que pudiera hacer volver las barricadas a las calles. Tales estrategias, que ya han sido comentadas en este trabajo, promueven una restauración del orden erosionado recurriendo a las técnicas de ese mismo régimen fordista y fundamentalmente a la disciplina: más disciplina en el trabajo —es decir, más jerarquía, control y encuadramiento de los obreros— y más disciplina social —represión de las protestas, estrechamiento de las libertades civiles...—.

La crisis de legitimidad del mundo de la posguerra que anunciaban y profundizaban los movimientos del 68 se aborda así en términos fundamentalmente económicos. Los conocidos como «acuerdos de Grenelle», firmados el 27 de mayo de 1968 por los principales sindicatos, la patronal y el gobierno francés constituyen el punto de partida de esta estrategia de pacificación de los conflictos sociales surgidos en el crepúsculo de la edad de oro del capitalismo.¹⁵⁰² Tales acuerdos incluían el compromiso de un aumento salarial del 10%, una reducción de jornada encaminada hacia la semana de 40 horas, una mejora de la fiscalidad y el poder adquisitivo de las clases trabajadoras y un nuevo marco de derecho sindical.¹⁵⁰³ Aunque en un primer momento estos fueron rechazados por los trabajadores de los principales centros productivos del país, tras una escalada de violencia que acaba con la muerte de Gilles Tautin en una emboscada policial el 10 de junio y de Henri Blanchet y Pierre Beylot en el desalojo de la fábrica de Peugeot-Sochaux al día siguiente, iban a ser paulatinamente aceptados gracias a la presión sindical.¹⁵⁰⁴

Este intento de resolución del conflicto, conducido y traducido por las organizaciones clave del fordismo en términos de «crítica social», va a priorizar aquellas dimensiones de la crisis que mejor se adaptan al esquema de ese mundo que está muriendo. Así, se anteponen las reivindicaciones cuantitativas a las cualitativas, ya que el contexto económico permite, incluso después de la «crisis del petróleo» de 1973, un aumento continuo de los salarios

¹⁵⁰² Aunque esos acuerdos no están rubricados por organización alguna, en el preámbulo se señala que participaron en su elaboración: CGT, CGT-FO, CFDT, CFTC, CGC, FEN, CGPME y CNPF. *cf.* Astarian. *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Ed. cit., p. 95.

¹⁵⁰³ *cf.* Astarian. *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Ed. cit., pp. 95-99.

¹⁵⁰⁴ *cf.* Chamorro y Garrido. «Cronología comentada del Mayo francés». Ed. cit., pp. 43-44.

moderado gracias al control estatal de la inflación. Los grandes actores sociales de la época parecen, de este modo, considerar que el control de las fuerzas desatadas en Mayo del 68 pasa por la profundización de la «gran política contractual»¹⁵⁰⁵ de la posguerra que implica una negociación permanente y vertical a tres bandas —gobierno, patronal y sindicatos—.

A pesar de que puede considerarse una huida hacia adelante, el impacto de esta estrategia en el bienestar de la clase trabajadora francesa no debe ser, sin embargo, subestimado. De este modo, aun costa de excluir las reivindicaciones de libertad y autonomía y mantener por tanto intacta la jerarquía laboral, Boltanski y Chiapello inciden en que «los años que siguen a mayo de 1968 están marcados en Francia por el mayor avance social desde la Liberación».¹⁵⁰⁶ El impulso transformador de la contracultura y los movimientos radicales de los sesenta es, así, contrarrestado mediante una serie de concesiones de las que se benefician las mayorías sociales.

Esta primera estrategia de profundización en las dinámicas de pacificación social del fordismo no parece, sin embargo, contener su crisis. A mitad de la década de 1970 la tasa de ganancia no se ha recuperado y la desorganización de la producción no ha dejado de aumentar. Determinados sectores de la patronal francesa de la época, como señalan Boltanski y Chiapello, atienden con preocupación a lo que ocurre en Italia a comienzos de los setenta, donde un movimiento de base —que extenderá por una década el mayo rampante del 68— desborda y elude todos los intentos de control por parte de las grandes centrales sindicales empujando al movimiento obrero hacia posiciones difícilmente reconducibles mediante la disciplina y la negociación vertical. La reivindicación de autonomía, libertad y cogestión de la producción había saltado de los cuadros a las bases del mundo del trabajo dificultando, con ello, la satisfacción de sus reivindicaciones en clave de crítica social. El movimiento de la autonomía obrera aparece, entonces, como una de las principales amenazas al proyecto de restauración disciplinaria del orden fordista en los años setenta.

La caída de los beneficios —derivada del aumento de precios del petróleo y de la permanente negociación al alza de las condiciones de los trabajadores— será el elemento que, siguiendo la reconstrucción que proponen Boltanski y Chiapello, llevará a esas «*fracciones avanzadas de la patronal*» a plantear que la desorganización de la producción no responde a una exigencia cuantitativa, sino que «es la expresión de una revuelta contra las condiciones de trabajo y particularmente contra el taylorismo».¹⁵⁰⁷ Este rechazo de la cadena de montaje —extendido entre los obreros no cualificados— no es suficiente, sin embargo, para comprender el malestar en todas las escalas laborales, por lo que habrá que atender a otros factores como las nuevas aspiraciones de los jóvenes cuadros y los titulados universitarios.

Surge entonces la necesidad de volver la vista de nuevo sobre el 68 y las promesas que encarnaba para descifrar las fuerzas que siguen motivando la desorganización de la producción. La revuelta contra el trabajo va a ser, en este segundo momento, interpretada

¹⁵⁰⁵ Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 264.

¹⁵⁰⁶ Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 265.

¹⁵⁰⁷ Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 269 [cursiva del original].

atendiendo a dos variables: la racionalización de la producción y el aumento del nivel de cualificación de los trabajadores jóvenes. Estos elementos se encuentran estrechamente vinculados de modo que se comienza a percibir que «las tareas repetitivas, sin responsabilidad ni autonomía, el cronometraje y la organización científica del trabajo ya no se adaptan a una mano de obra joven y altamente escolarizada».¹⁵⁰⁸ En consecuencia, la respuesta no se dirigirá únicamente a la cuestión material, sino que afectará a la organización misma de la producción. Se va a experimentar así con medidas que, remitiendo al debate entre Nancy Fraser y Judith Butler, pasan de la redistribución al reconocimiento¹⁵⁰⁹ y de una forma de comprender las relaciones sociales en términos colectivos a otra que lo hace en términos individuales, introduciendo elementos de coestión en la organización empresarial con el doble objetivo de pacificar y extraer valor de las demandas de los cuadros.

De este modo, las reivindicaciones de una mayor flexibilidad y capacidad de decisión en el trabajo, así como el cuestionamiento de las jerarquías —temas derivados de la ausencia de reconocimiento asociada a la «crítica artista»— constituyen el nuevo eje desde el que se tratará de combatir una desorganización de la producción ante la cual la disciplina había resultado impotente. Se constata así que la diferencia fundamental entre «la gran política contractual» de la posguerra y la de los años posteriores al 68 consiste en que, mientras en un primer momento la mejora de las condiciones materiales de los trabajadores se desarrollaba paralelamente al aumento de la productividad, con la crisis del fordismo estas dos tendencias van a disociarse convirtiendo la negociación en una estrategia de la que la patronal parece salir sistemáticamente perjudicada ya que el aumento de salarios «ni había traído la paz social ni, sobre todo, interrumpido los procesos de desorganización de la producción».¹⁵¹⁰

Esta nueva perspectiva va a permitir la introducción de dos estrategias que serán esenciales para comprender las futuras transformaciones sociales: flexibilidad e individualización. De este modo, alrededor de la reorganización flexible de la producción y la individualización de las negociaciones se instituirá una nueva dinámica en la que las relaciones entre capital y trabajo van a dejar de estar mediadas por el triple pacto de la posguerra —Estado, patronal, sindicatos—. El acuerdo social sobre el que se había cimentado la edad de oro del capitalismo se privatiza paulatinamente bajo la consideración de que «las empresas deben “gestionar lo social” y hacerse cargo de las “aspiraciones” y de las “reivindicaciones” de los asalariados».¹⁵¹¹ El poder social que habían detentado tradicionalmente los sindicatos se desplaza, así, a las direcciones de las empresas que deberán, desde entonces, atender las reclamaciones y negociar con los trabajadores en el marco de unas soluciones individuales y variables.¹⁵¹²

¹⁵⁰⁸ Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 273.

¹⁵⁰⁹ cf. Butler y Fraser, *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*.

¹⁵¹⁰ Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 272.

¹⁵¹¹ Boltanski y Chiapello. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ed. cit., p. 274.

¹⁵¹² Cuando, tras la crisis de 2008, Christian Laval y Pierre Dardot reconstruyan la historia y la lógica del neoliberalismo, rechazarán la hipótesis de la recuperación de la crítica artista. Esta, a su juicio, no produce más que un «efecto ilusorio» que habría hecho caer a Boltanski y Chiapello —entre otros— en la trampa del

Esta transformación no solo remite a las relaciones laborales, sino al contexto político, social y cultural de la época. En Francia —aunque es una tendencia general en el mundo capitalista— el inicio del proceso de desindustrialización y la creciente hostilidad hacia la URSS generan un retroceso tanto de la CGT como del PCF en beneficio de organizaciones alejadas de la ortodoxia marxista como el PS y la CFDT. La compleja trama en la que se encuentran el antitotalitarismo, la Segunda Izquierda, la experimentación política de los «nuevos movimientos sociales» y las reivindicaciones de la izquierda no comunista define esa encrucijada del final de los años setenta en la que se debe situar el análisis foucaultiano del liberalismo.

Sin embargo, antes de analizar el modo en que Foucault efectivamente se posiciona y a su vez influye en este contexto, es necesario describir al menos a grandes rasgos la operación que se ciñe sobre este tiempo ambiguo y que, ya en la década de los ochenta, va a desembocar en la nueva hegemonía neoliberal.

Lo interesante de este proceso es que, como hemos apuntado, introduce en el seno del conflicto entre capital y trabajo la lógica de la flexibilidad como una estrategia para tratar de pacificar y privatizar los conflictos. Así, Boltanski y Chiapello centran su análisis en el modo en que las nuevas formas capitalistas consiguen reconducir parte de la crítica de los sesenta y setenta hacia una modernización —que no es solo económica sino social— dirigida contra las rigideces del fordismo. Desde esta perspectiva, la encrucijada de los setenta nos muestra el encuentro entre unas reivindicaciones sociales y laborales de reconocimiento y autonomía y la creciente necesidad de flexibilidad del aparato productivo.

En la segunda mitad de los años setenta nos encontramos, pues, con una crisis terminal del mundo de la posguerra que es cuestionado desde posiciones radicalmente diferentes. Así, en la génesis del neoliberalismo Francisco Vázquez ha señalado la paradójica coincidencia de tres vectores críticos con este gobierno de lo social identificado con el *welfare*:¹⁵¹³

discurso neoliberal ocultando su verdadera realidad: una reactualización de la racionalización burocrática propia del capitalismo que Weber había analizado a comienzos del siglo XX. *cf.* Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa, 2013, p. 335. A mi juicio, sin embargo, esa lectura resulta unilateral y obvia la fuerza subjetiva de las promesas neoliberales. Como argumentaremos en el capítulo 15, resulta fundamental ir más allá del análisis foucaultiano de las tecnologías de poder contemporáneas para comprenderlas en su complejidad, pero atender a sus dimensiones disciplinarias y al ejercicio de la violencia que implican no puede suponer renunciar a comprender los mecanismos de libertad, expresividad y autonomía que también vehiculan —aunque sea desde una perspectiva funcional a la explotación y la dominación—. La tensión entre estos polos de la gubernamentalidad neoliberal parece irresoluble y sus modulaciones históricas pueden entenderse como el fruto del predominio de cada uno de ellos —un neoliberalismo «progresista» haría hincapié en las demandas derivadas de la crítica artista y un neoliberalismo «conservador» en la necesidad de una nueva moralidad adaptada a las necesidades de la producción—. El problema de aquel planteamiento se hará explícito en la obra de Christian Laval publicada una década después. En ella define el neoliberalismo como «una respuesta de derechas a las críticas de las disciplinas y del biopoder estatal planteadas por la izquierda postsesentaochista». Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 133. Tal acercamiento, sin embargo, estrecha el marco analítico dificultando la comprensión de las dimensiones progresistas y expansivas del neoliberalismo que son vistas ahora como meros recursos «ideológicos» para ocultar la realidad. Así, esta perspectiva no permite captar la dimensión del deseo que el neoliberalismo positivamente moviliza y vuelve a presentar un análisis basado —contra todas las precauciones metodológicas de Foucault— en un modelo reactivo y negativo del poder.

¹⁵¹³ *cf.* Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Ed. cit., pp. 194-195.

- La crítica propiamente neoliberal que rechazará todo intervencionismo por considerarlo contrario a la libertad e independencia individuales y económicamente ineficaz.
- Las críticas neoconservadoras que van a tratar de revalorizar la ética del esfuerzo frente a la desmoralización y el hedonismo a los que conducirían los sistemas de seguridad social.
- Las críticas libertarias y contraculturales que denuncian la pesadez y uniformidad de la burocracia asociada al *welfare*. Discurso que va de la mano de una reivindicación de la dimensión expresiva del yo y de la denuncia del control y el autoritarismo vinculados al bienestar y a sus «expertos» —trabajadores sociales, psicólogos...—.

Este origen impuro de la crítica que socavará la legitimidad del capitalismo fordista y sobre la que construirá su hegemonía el neoliberalismo permite, por un lado, entender que la línea que lo conecta con las aspiraciones del 68 no es tan directa como a menudo se ha planteado y, sobre todo, que la heterogeneidad no es un rasgo circunstancial sino definitorio de este nuevo modelo de gobernanza. Sobre ese triángulo de la crítica que describe Vázquez, se levantará una tecnología política que más que una doctrina es un programa de experimentación. Su enorme potencia hegemónica depende, en buena medida, de esa capacidad de adaptación que le permitió en unas décadas convertirse en un programa social y económico capaz de implementarse en contextos tan diversos como las democracias liberales europeas, las dictaduras militares latinoamericanas o el Tercer mundo y de ser desplegado por gobiernos aparentemente antagónicos como los socialistas de Francia o España y los conservadores de Gran Bretaña y Estados Unidos.

Desde esta perspectiva, podemos concebir el proyecto neoliberal siguiendo a David Harvey como un programa de «restauración del poder de clase»,¹⁵¹⁴ dado que uno de sus objetivos prioritarios, como hemos visto, consiste recuperar la tasa de ganancia perdida por la política de pactos sociales de la posguerra. Sin embargo, al analizar el neoliberalismo sobre ese juego de capturas y tensiones entre crítica artista y crítica social, este se nos presenta no solo como el motor de una transformación económica, sino de una revolución antidisciplinaria que alcanza todas las dimensiones de la existencia humana.

No se trata, entonces, de la mera restauración del orden capitalista, sino de una «*revolución a la inversa*» que hace suya la potencia disruptiva de los movimientos sociales, políticos y culturales de la época y de las nuevas formas de subjetivación. Así, como señala Paolo Virno —en unos términos análogos a los que emplean Boltanski y Chiapello en su estudio del caso francés— el gran éxito de la contrarrevolución neoliberal en Italia consiste en «haber transformado en requisitos profesionales, ingredientes de la producción de plusvalor y fermento del nuevo ciclo de desarrollo capitalista, las inclinaciones colectivas que, en el

¹⁵¹⁴ Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*. Ed. cit., p. 24.

“movimiento del 77”, se presentaban, en cambio, como antagonismo intransigente. El neoliberalismo italiano es una especie de 77 invertido». ¹⁵¹⁵

Las profundas transformaciones sociales que implica el neoliberalismo deben ser situadas en el contexto preciso de la revuelta antidisciplinaria de los años sesenta y setenta. En este sentido, las reivindicaciones de la contracultura, de los nuevos movimientos sociales o de los jóvenes cuadros pueden entenderse como fenómenos coincidentes que emergen del interior mismo de las promesas fordistas y aceleran su descomposición. El nuevo capitalismo se construye sobre la base del narcisismo consumista de esa «segunda revolución individualista», ¹⁵¹⁶ pero también de unas aspiraciones de libertad y autonomía que surgen en el interior de la crítica anticapitalista. El juego de capturas que hace posible la hegemonía neoliberal desplazará las segundas en nombre de las primeras haciendo funcionar la libertad como contrapartida de la autorresponsabilización. El individuo se ve, así, despojado de todo vínculo sustancial y arrojado a un mundo darwinista en el que encuentra, como hemos visto, nuevos modos de identificación. El hedonismo y la información se convertirán en una forma de «*destrucción cool* de lo social» ¹⁵¹⁷ a través de un proceso de individualización que no se impone solo por la fuerza sino por la seducción.

Si el análisis foucaultiano del nuevo liberalismo, como veremos detalladamente, resulta aún interesante para comprender las dinámicas del presente es porque incide en este elemento, es decir, en su capacidad no solo de alterar las relaciones económicas mediante la desregulación financiera y la flexibilización de la producción, sino de presentarse como una utopía. Así, tras la frialdad del mercado late el sueño de un hombre nuevo a la vez liberado de las pesadas cadenas de la comunidad y despojado de todas las seguridades colectivas; un individuo responsable de sí mismo. El neoliberalismo, más que un proyecto económico es el programa de una revolución antropológica. El análisis foucaultiano, así como sus posicionamientos acerca de la seguridad social y las demandas de los nuevos sujetos y movimientos no pueden comprenderse cabalmente si desatendemos este contexto y especialmente el solapamiento de diferentes perspectivas críticas en el rechazo del mundo disciplinario de la posguerra.

¹⁵¹⁵ Virno. «Do you remember the counterrevolution?». Ed. cit., p. 130.

¹⁵¹⁶ Lipovetsky. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama, 2015, p. 5.

¹⁵¹⁷ Lipovetsky. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Ed. cit., p. 24.

12. El derrumbe de un horizonte insuperable: Foucault en la encrucijada de los setenta

No hay lugar para el temor ni para la esperanza, sólo cabe buscar
nuevas armas.

Gilles Deleuze, «Post-scriptum sobre las sociedades de control»

El colapso del mundo fordista no solo implica la quiebra del pacto social sino también, como ya se ha mencionado, del consenso político que había hecho posible el mantenimiento del equilibrio de las fuerzas sociales desde la posguerra. El desplazamiento del eje de gravedad de la crítica política desde la redistribución al reconocimiento, que consolida la centralidad de la cuestión del poder, va a acompañar un creciente cuestionamiento práctico y teórico del marxismo. En un primer momento, la crítica a la burocracia —que surge, fundamentalmente desde posiciones izquierdistas— se dirige indistintamente contra los regímenes políticos a ambos lados del Telón de acero. Sin embargo, la introducción de la perspectiva antitotalitaria irá desplazando el foco de la crítica hasta dirigirla exclusivamente contra el socialismo real y, finalmente, contra las diferentes declinaciones del comunismo. Sectores importantes de la izquierda no comunista pasan, así, del antiautoritarismo al antitotalitarismo distanciándose definitivamente de buena parte de los preceptos marxistas que habían guiado su análisis y su acción política solo unos años atrás.

Como consecuencia de estas transformaciones, partir de 1976 y 1977 algunos de los actores principales del mundo intelectual francés romperán con aquello que aún los vinculaba a la herencia del 68 en una convulsión que, como señala Didier Eribon, certifica la muerte del izquierdismo.¹⁵¹⁸ Crítica política y cuestionamiento teórico van, así, de la mano en estos desplazamientos del mundo intelectual que apuntan fundamentalmente al intento de superar el marxismo, que había constituido su horizonte desde el final de la guerra. En este capítulo exploraremos la relación de Foucault con algunas de esas transformaciones del campo intelectual y político en la Francia de finales de los setenta que resultan cruciales para comprender su trayectoria.

12.1. El momento antitotalitario en Francia

Entre los acontecimientos que marcaron la segunda mitad de la década de 1970 en el contexto intelectual francés, se suele destacar como hito fundamental la publicación de *Archipiélago gulag* en junio de 1974. Esta obra llevaría —junto a la trilogía de Simon Leys—¹⁵¹⁹ la crítica al comunismo a una nueva dimensión al menos en dos sentidos. En primer lugar, porque permite extender la sospecha no solo a Stalin, sino a Lenin e incluso al propio Marx, a quien se va a señalar como responsable —más o menos directo— del terror soviético. En segundo lugar, porque en un contexto de creciente desmovilización y privatización de los conflictos, tal discurso alcanzó una extensión inimaginable solo cinco años antes, contribuyendo definitivamente a la voladura del que había sido el horizonte intelectual de la izquierda francesa a lo largo de la segunda mitad siglo XX.

Sin embargo, es necesario aclarar que, aunque el impacto de estas publicaciones en el desarrollo del antitotalitarismo resulta innegable, sus tesis no constituyeron una innovación

¹⁵¹⁸ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 313.

¹⁵¹⁹ Estas obras aparecieron en 1971 —*Les Habits neufs du président Mao*—, 1974 —*Ombres chinoises*— y 1976 —*Images brisées*— influyendo en el cuestionamiento de la Revolución Cultural china. cf. Rosanvalon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Ed. cit., p. 44.

radical. Sirva como muestra la crítica que *Socialismo o barbarie*, la Internacional Situacionista o autores como Henri Lefebvre, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre entre otros habían desplegado ya desde los años cincuenta contra el estalinismo y el socialismo real.¹⁵²⁰ En este sentido merece la pena recuperar un editorial de *Les Temps Modernes* de enero de 1950 escrito por Merleau-Ponty pero firmado también por Sartre en el que el problema de los campos conduce a un cuestionamiento del sistema soviético al completo, anticipando en un cuarto de siglo los argumentos del antitotalitarismo.

A menos que se sea un iluminado, se admitirá que estos hechos ponen de nuevo en tela de juicio el significado del sistema ruso. No pretendemos aplicar aquí a la U.R.S.S. el principio de Péguy que decía que toda ciudad que encierra una sola miseria individual es una ciudad maldita: según esto, todas lo son y no habría que hacer diferencia entre ellas. Lo que decimos, es que *no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte está en un campo*. De nada sirve responder a esto que toda revolución tiene sus traidores, o que con la insurrección no ha terminado la lucha de clases, o que la U.R.S.S. no podía defenderse contra el enemigo de fuera y andarse con miramientos con el enemigo de dentro, o que Rusia no podía dedicarse a la gran industria sin violencia... Estas respuestas no son válidas cuando se trata de la veinteava parte de la población —de la décima parte de la población masculina—, después de un tercio de siglo.

[...] Si se es serio, no queda más remedio que mirar de frente esta crisis permanente del régimen ruso: ¿Tiene su origen en el principio mismo de la producción colectiva, o bien en la propiedad del Estado y en el tipo de planificación practicado en Rusia? ¿Procede de la estructura política de la U.R.S.S., y, de ser cierta esta hipótesis, sólo concierne a la fase estalinista, o bien estaba preformada en la organización bolchevique del Partirlo, y, a creerlo así, qué otra formación política puede concebirse, qué garantías inventar contra esta decadencia? Estas preguntas y otras son imposibles de evitar. Uno de nosotros escribía aquí hace dos años que la sociedad soviética es ambigua y que se encuentran en ella signos de progreso y síntomas de regresión. Si los concentracionarios suman diez millones —mientras que, en el otro extremo de la jerarquía soviética, salarios y nivel de vida son de quince a veinte veces más elevados que los de los trabajadores libres—, entonces la cantidad se cambia en calidad, todo el sistema da la vuelta y cambia de sentido, y, a pesar de la nacionalización de los medios de producción, aunque la explotación privada del hombre por el hombre y el paro sean imposibles en la U.R.S.S., uno se pregunta qué razones tenemos aún para hablar de socialismo a propósito de ella.¹⁵²¹

¹⁵²⁰ El propio Foucault en una entrevista publicada en febrero de 1984 tras la muerte de Philippe Ariès lo señalará: «Hace poco leí en los diarios que los intelectuales franceses dejaron de ser marxistas a partir de 1975, y a causa de Solzhenitsin. Es como para reírse a carcaja. Beckett, *Esperando a Godot*, ¿de cuándo es? Los primeros artículos de Barthes, sobre las Mitologías, ¿de cuándo son? Los conciertos del Domaine musical, ¿de cuándo son? Levi-Strauss, ¿de cuándo es? ¿Y Ariès?». Foucault. «El estilo de la historia». En: Foucault. *¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013, pp. 174-175 [1984].

¹⁵²¹ Merleau-Ponty. *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964, pp. 328-329.

Inciendiando en este cuestionamiento, como ha apuntado Pierre Rosanvallon, en los años cincuenta dos acontecimientos marcan la primera gran ruptura con la ortodoxia marxista y el PCF de ciertos sectores que serían posteriormente identificados bajo esa categoría de «izquierda no comunista»: la intervención soviética en Hungría para frenar la revolución de 1956 y la guerra de Argelia. Las luchas alrededor de estos acontecimientos fueron generando una identidad izquierdista que crecientemente se identifica con propuestas decoloniales, antiimperialistas y antiautoritarias y que se articula alrededor de diferentes tradiciones — desde el humanismo cristiano hasta el marxismo, el anarquismo o el republicanismo—. ¹⁵²² Así, en las prácticas, los discursos y la experimentación de esta izquierda heterodoxa podemos encontrar el antecedente directo del movimiento que en mayo de 1968 iba a desbordar definitivamente todos los marcos preestablecidos.

La sobrevaloración de este «efecto gulag» no es, sin embargo, anecdótica, sino que revela la encarnizada batalla política a la que sirvió en la época: la pugna contra la *Union de la gauche* y el Programa Común de Gobierno. Este pacto se había forjado a comienzos de la década de 1970 tras los malos resultados electorales de la izquierda y trazaba las líneas maestras de un acuerdo de gobierno —entre el PCF y el PS— que «prometía profundas reformas que ampliarían considerablemente el Estado de bienestar francés y, al nacionalizar sectores clave de la economía, abrirían “el camino al socialismo”». ¹⁵²³

La *Union de la gauche* es vista, desde su nacimiento, con suspicacia por buena parte del campo intelectual francés que la encuentra excesivamente apegada a ese estatismo que, alrededor de la segunda izquierda y las formulaciones de Rosanvallon y Viveret, identifica una cultura política tras la que puede esconderse el germen del jacobinismo y, consecuentemente, del totalitarismo. La recepción de *Archipiélago gulag* en Francia es inseparable de estos conflictos y especialmente de la creciente oposición en la izquierda no comunista a ese pacto de gobierno.

Sin embargo, a pesar de no estar revestida con el aura mística de la revelación como posteriormente se pretendió, ¹⁵²⁴ la publicación de esta obra jugó un papel crucial en la política francesa de la época. Especialmente porque desencadenó una polémica que permitió arrinconar al Partido Comunista y extender la sospecha acerca de su defensa de las libertades.

A comienzos de 1974 los medios afines al PCF comienzan una campaña de descrédito contra Solzhenitsyn, que se va a recrudecer después de la aparición de la obra en Francia en junio de ese mismo año. En tal contexto, *L'Humanité* imprimirá un millón de copias de un

¹⁵²² cf. Rosanvallon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Ed. cit., pp. 29-30.

¹⁵²³ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 115.

¹⁵²⁴ Bernard Henry-Lévy, por ejemplo, describiría así el efecto de esta obra: «Bastó con que Soljenitsin *hablara* para que despertáramos del sueño dogmático. Bastó con que *apareciera* para que clausurar a una larga, demasiado larga historia: la de aquellos marxistas que, en busca de un culpable, remontaban desde hace 30 años el curso de la decadencia, pasando dolorosamente del «fenómeno burocrático» a la «desviación staliniana», de los «crímenes» de Stalin a los «errores» de Lenin, del leninismo en fin a las equivocaciones de los primeros apóstoles, atravesando una tras otra a las capas del suelo marxiano, sacrificando en cada instancia una víctima expiatoria —mas conservando siempre—, por encima de toda sospecha, aquello que él se atreve a denunciar por primera vez: al padre fundador en persona, Karl Kapital, y a sus sagradas escrituras». Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978, p. 154.

número especial titulado «L'heure est à la lutte pour mieux vivre, l'anticommunisme divise».¹⁵²⁵ La línea argumental del partido pasaba por negar la mayor desautorizando los testimonios de Solzhenitsyn como parte de una campaña anticomunista internacional.

Tal respuesta, sin embargo, generó una polémica que alcanzaría una nueva dimensión cuando Gilles Martinet —miembro destacado del PS y del consejo de administración de *Le Nouvel Observateur*— criticó explícitamente en televisión la posición de Georges Marchais —Secretario General del PCF—. La reacción de los medios afines al PCF —y del propio partido— fue inmediata, dando inicio a una campaña en la que no solo participó *Le Nouvel observateur* sino también otras publicaciones de la izquierda no comunista como *Esprit*, *Libération* y *Les Temps modernes*. El discurso del Partido Comunista, enrocado en la defensa de las bondades del socialismo soviético y el descrédito de los disidentes, no hizo más que profundizar y extender esa sospecha que había nacido en los años cincuenta y explotaría en el 68 con un enfrentamiento abierto entre los *enragés* y la dirección del PCF.

A pesar de que el PS trató de apaciguar el conflicto y reprendió a Martinet por sus «inoportunas» declaraciones, toda esta polémica volvió a ceñir la sombra del estalinismo sobre el PCF, que salió especialmente mal parado en el medio intelectual y entre la pujante izquierda no comunista.¹⁵²⁶

En 1975, una vez más, cuestiones de política internacional resucitaron el debate acerca del compromiso del PCF con las libertades. En la primavera de ese año y ante la radicalización de la revolución que había conseguido derribar la dictadura militar de Salazar en Portugal, el PCF mostró su respaldo incondicional al Partido Comunista Portugués. Este gesto fue entendido en ciertos sectores como un apoyo a las medidas más cuestionables —en materias sensibles como la libertad de prensa— que el PCP estaba alentando. De nuevo, la polémica revelaba públicamente las tensiones en el seno de la *Union de la gauche*; el PCF volvía agitar el fantasma del anticomunismo para criticar la posición de los socialistas¹⁵²⁷ mientras estos se desmarcaban del apoyo al PCP y el debate en los medios se endurecía.

La ambigua posición pública del PCF respecto a los excesos ocurridos en Portugal y la hostilidad mostrada hacia sus críticos abonó un terreno en el que crecía por momentos la desconfianza. La imagen autoritaria del Partido Comunista no se erige, así, únicamente sobre sus posiciones respecto a la política internacional, sino que se apoya en las actitudes que los líderes del PCF y la CGT habían evidenciado en estos debates. El antitotalitarismo francés nace en este contexto como un fenómeno izquierdista dirigido contra la *Union de la gauche*, al considerar un peligro para las libertades el ascenso de los comunistas al poder.¹⁵²⁸

¹⁵²⁵ cf. Rosanvalon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Ed. cit., p. 151.

¹⁵²⁶ Michael Scott Christofferson ha ofrecido una reconstrucción detallada de este conflicto. cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., pp. 92-96.

¹⁵²⁷ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 132.

¹⁵²⁸ Al hilo de esta polémica, Jean-Marie Domenach llegará a decir que la *Union de la gauche* está «envenenada por el cadáver del estalinismo». *apud* Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 94.

Las dificultades a las que se enfrenta el PCF para resolver satisfactoriamente estos debates relacionados con la cuestión de la libertad y los derechos civiles se van a amplificar con la creciente aparición de voces críticas con las experiencias socialistas en China, Cuba o Vietnam, que habían funcionado como contrapeso del estalinismo en el imaginario político de la izquierda radical. La denuncia del totalitarismo va, así, desligándose de la crítica a la URSS y su sospecha alcanza paulatinamente al socialismo en su conjunto.

El totalitarismo ya no puede asimilarse sólo a la arrogancia de un Stalin, sino a una tendencia estructural de los partidos-régimen que se consideran a sí mismos como los únicos representantes legítimos del pueblo y los amos de las leyes científicas del futuro; justificados, por lo tanto, para descartar sin piedad, en tanto que enemigos del género humano o partidarios del imperialismo, a quienes amenazaban su poder.¹⁵²⁹

En este sentido, como apunta Michael Scott Christofferson, el verdadero problema que *Archipiélago gulag* planteaba a la izquierda francesa no tenía que ver con la ya prácticamente unánime condena del terror estalinista o incluso soviético, sino con el vínculo que establecía entre ese terror y el propio proyecto comunista, ya que Solzhenitsyn «databa el nacimiento de los campos en el inicio de la Revolución Rusa e implicaba a Marx y el marxismo en ello».¹⁵³⁰ Ya no se trata de la denuncia de la burocracia —emblema de la contracultura y el *gauchisme*—, sino del totalitarismo. Una noción cargada de ambigüedad que permite traducir en una nueva gramática política el viejo esquema dual del fascismo y la Resistencia esgrimido vigorosamente por el maoísmo francés después del 68.

Los dos textos fundacionales del antitotalitarismo mostrarán ya esa convergencia problemática entre diferentes perspectivas políticas. Se trata de la obra de Claude Lefort *Un hombre que sobra* y la de André Glucksmann *La cocinera y el devorador de hombres*. Como ha señalado Michael Scott Christofferson, la de Glucksmann funcionó como el eje articulador de los llamados «nuevos filósofos» y la de Lefort, aunque menos difundida, fue especialmente relevante en el marco de la segunda izquierda y el proyecto de un socialismo democrático y autogestionario.

En tal contexto, el antitotalitarismo forjado alrededor de la denuncia del gulag y el apoyo a los disidentes del Este, como confiesa Rosanvallon, «había desempeñado un papel clave en la década de 1970 en el debilitamiento del Partido Comunista».¹⁵³¹ Así, y con la voluntad de incidir en su discrepancia con el PCF, los principales medios de la izquierda no comunista de la época —*Esprit*, *Le Nouvel observateur* y *Libération*— reivindicarán dos cuestiones que el Programa Común no abordaba, a su juicio, adecuadamente: la autogestión y la democracia directa.¹⁵³² Con diferente intensidad, todos ellos serán críticos con la *Union de la gauche* aunque solo *Libération* se opondrá frontalmente a la coalición. La izquierda radical se mostraba, así,

¹⁵²⁹ Rosanvallon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Ed. cit., p. 152.

¹⁵³⁰ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 96.

¹⁵³¹ Rosanvallon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Ed. cit., p. 151.

¹⁵³² cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 127.

como la corriente más crítica con el PCF y sus guiños al PS deben entenderse como una búsqueda de contrapesos al poder de la organización comunista. Su horizonte —año dominado por el discurso maoísta, pero en cuyo seno tenían cabida posiciones marxistas, consejistas, anarquistas, autogestionarias, tercermundistas...— traduce, de este modo, el legado no solo del 68 sino de la tradición crítica desarrollada desde la posguerra en una propuesta de «revolución cultural antiburocrática y anticapitalista» que representa una alternativa más allá de la *Union de la gauche* y la derecha.¹⁵³³

Aunque Foucault nunca pedirá el voto para Mitterrand, firmará un manifiesto «contra la abstención de los revolucionarios» que aparecerá en *Libération* en mayo de 1974.¹⁵³⁴ Sin embargo, tras la derrota de las posiciones más rupturistas en las elecciones de ese año, el *gauchisme* entra en una fase de declive al no encontrar la fórmula para compatibilizar institucionalidad y movimiento. La *Union de la gauche*, crecientemente comandada por el PS —ante el desprestigio y los malos resultados electorales del PCF—, tomará entonces la iniciativa integrando paulatinamente algunas de las propuestas y también de los actores de la extrema izquierda sesentaiochista en buena medida a través del PSU —encabezado por Michel Rocard— y de la CFDT. Esta última organización constituirá la punta de lanza del proyecto autogestionario en la Francia de los setenta y Pierre Rosanvallon, su principal teórico. Como veremos, Michel Foucault posteriormente se aproximará a ella y compartirá algunas de sus preocupaciones centrales acerca de la autogestión, la autonomía individual y los peligros de la burocracia asociados al Estado providencia.

Avanzando en esta breve historia del antitotalitarismo, como señala Christofferson, 1977 fue el año de la disidencia para la izquierda intelectual francesa y también de la crisis irreversible del marxismo, dos cuestiones directamente relacionadas y que surgen en el marco de una posible victoria electoral de la *Union de la gauche*.¹⁵³⁵ En tal contexto, a través de su acercamiento a las nuevas figuras de la disidencia, buena parte del campo intelectual francés se desvinculará definitivamente del proyecto socialista revolucionario que, encarnado en la izquierda no comunista, había articulado hasta entonces la crítica a las políticas soviéticas. Al mismo tiempo, se instalará en el imaginario colectivo la reivindicación de los derechos humanos como un instrumento crítico al servicio del discurso antitotalitario y dirigido fundamentalmente contra el socialismo real. Michael Scott Christofferson identifica claramente esos dos momentos que van del revisionismo al rechazo del proyecto socialista y señala el 68 como el punto de ruptura entre ambos. Así, la represión de la Primavera de Praga o el papel del PCF y la CGT en los acontecimientos de Mayo habrían reforzado un juicio crítico ya extendido entre la izquierda no comunista al menos desde el aplastamiento de la revolución húngara de 1956.

¹⁵³³ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 128.

¹⁵³⁴ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 151 [nota 78].

¹⁵³⁵ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., pp. 156-157.

12.2. La cólera y los hechos: Foucault, el gulag y la nueva filosofía

Como ya se ha mencionado, en el campo intelectual francés estas transformaciones encuentran un reflejo directo en la emergencia de un fenómeno relativamente novedoso y cuya influencia también alcanzará a Foucault. Se trata de la aparición de los conocidos como «nuevos filósofos», un grupo de intelectuales cuyos propios contornos no están claramente definidos pero que alcanzó una enorme relevancia a finales de la década de 1970. La primera vez que este conjunto heterogéneo aparece identificado como tal es en el dossier publicado por Bernard Henri-Lévy en junio de 1976 en la revista *Les Nouvelles Littéraires*. Según esta primera caracterización estaría formado por el propio Lévy, Christian Jambet, Guy Lardreau, Jean-Marie Benoist y Michel Guérin. La nómina del grupo se vería, sin embargo, ampliada un mes después en un artículo de *Le Nouvel Observateur* titulado «des nouveaux gourous». Entonces, además de los ya mencionados, aparecerán los nombres de Jean-Paul Dollé, André Glucksmann, Jean Baudrillard, Guy Hocquenghem y Nicos Poulatzas —como apunta David Macey, el nombre más sorprendente dada su indudable filiación marxista—. ¹⁵³⁶ Además, en diferentes momentos se ha añadido a esta lista otra serie de autores como Françoise Lévy, Michel Le Bris, Gilles Sussong, Philippe Nemo, Alain Finkielkraut, Michel Serres e incluso Maurice Clavel, que más bien habría que identificar como mentor que como miembro del grupo.

Finalmente, serán Lévy —auténtico impulsor del proyecto a través de la colección que dirigió en Grasset y de sus permanentes apariciones en los medios—, Glucksmann, Jambet, Lardreau, Benoist y Guérin quienes se conviertan en los rostros habitualmente identificados con esta «corriente». Como veremos, Foucault mantuvo una relación ambigua con los postulados del grupo; su amistad y ciertas afinidades —más políticas y personales que filosóficas como trataremos de mostrar— lo llevaron a respaldar públicamente el trabajo de Glucksmann, alejándose notoriamente del juicio crítico de algunos de sus antiguos compañeros de viaje como Gilles Deleuze. Aunque mencionaremos otros nombres, en las siguientes páginas nos centraremos en la obra de Bernard Henri-Lévy y André Glucksmann por ser la que más explícitamente se reivindica como heredera del trabajo de Foucault.

12.2.1. Los nuevos filósofos y el momento antitotalitario en Francia

Como ya se ha señalado, el marxismo constituye el objetivo crítico fundamental de los nuevos filósofos cuyo antecedente inmediato podemos situar, siguiendo a Julie Freund, en la obra de Jean-Marie Benoist *Marx est mort* publicada en 1970. ¹⁵³⁷ Sin embargo, será a mediados de esta década cuando las transformaciones políticas, sociales e intelectuales propicien el salto a la fama de los nuevos filósofos y la difusión masiva de su mensaje. Así, en 1975 aparecerá *La cocinera y el devorador de hombres* —obra en la que André Glucksmann se hace eco de *Archipiélago gulag*— y en 1977, el año que consagrará al grupo, *Los maestros pensadores* —del mismo autor—

¹⁵³⁶ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 465.

¹⁵³⁷ cf. Freund. «Les nouveaux philosophes». *Revue européenne des sciences sociales*, T. 16, n° 43, 1978, p. 173.

y *La barbarie con rostro humano*, de Bernard Henri-Lévy. La aparición de estos libros —y el eco y la polémica que la acompañó— consolida definitivamente y ofrece una identidad compartida al núcleo forjado alrededor de Lévy.

Estos trabajos se suman a la creciente ola de publicaciones que desarrolla una crítica al socialismo en clave antitotalitaria, un contexto del que no puede desligarse la trayectoria de los nuevos filósofos. Además, su participación en la denuncia del gulag y su asunción del marco del antitotalitarismo constituyen elementos indispensables para comprender su éxito. Esta simpatía con la causa de las víctimas del socialismo real los llevó a convertir el gulag en modelo de análisis de toda forma de poder, llegando a presentarse ellos mismos como intelectuales disidentes.

Michael Scott Christofferson recupera una anécdota que permite ilustrar esta atmósfera de disidencia intelectual que rodeaba a los nuevos filósofos. En 1977, Glucksmann acompañó a Julia Kristeva en la presentación de una conferencia cuyo título ya resulta significativo: «Un nuevo tipo de intelectual: el disidente». Ante la persistente comparación del contexto francés y el soviético, desde el público alguien preguntó a quién votaría Kristeva. Esta quedó desconcertada y Glucksmann resolvió la situación respondiendo: «¡Por fin hemos llegado ahí! Control de las credenciales del partido, de la lealtad al partido. Aquí está la razón por la que ya necesitamos disenter en Francia... el gulag ha comenzado».¹⁵³⁸ El gulag se halla a las puertas y sobre él los nuevos filósofos edificarán no solo su intervención política sino su filosofía, en un giro que, a juicio de François Dosse, revive el terrorismo intelectual y el sectarismo que habían mostrado en su pasado maoísta.¹⁵³⁹

De hecho, su feroz anticomunismo ha sido interpretado como una forma de redención política e intelectual por el pasado de buena parte de los miembros del grupo: una reacción hiperbólica que trataría de excusar una militancia igualmente hiperbólica y que, en no pocas ocasiones, había llegado a justificar la violencia y el terrorismo.¹⁵⁴⁰ François Dosse será implacable en su descripción del significado generacional de los nuevos filósofos: «Moribunda la escatología revolucionaria, es el momento en que toda una generación rechaza su pasado sesentayochista y en un impulso colectivo pasa al confesionario para descargar sus pecados»; y concluye «los adoradores de Mao: André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau, Bernard-Henri Lévy, Jean-Paul Dollé..., campeones de la adhesión mística al “gran timonel” y que aterrorizaban a los tibios, descubren ahora los discretos encantos del liberalismo».¹⁵⁴¹

Por otro lado, su antigua militancia maoísta funciona también como fuente de autoridad moral de sus posicionamientos políticos y especialmente de sus críticas al marxismo. Gracias a ese pasado, como apunta Peter Dews, se pueden presentar como «la auténtica voz de mayo

¹⁵³⁸ Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 190.

¹⁵³⁹ cf. Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Ed. cit., p. 308.

¹⁵⁴⁰ cf. Glucksmann. *Estrategia y revolución*. México: Ediciones Era, 1970, pp. 27 y ss.

¹⁵⁴¹ Dosse. *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Ed. cit., p. 307.

del 68»,¹⁵⁴² acontecimiento del que rescatan una dimensión libertaria que, a su juicio, habría prefigurado el anticomunismo de los setenta.¹⁵⁴³ De este modo, a lo largo de esa década, los nuevos filósofos transitarán desde un marxismo libertario —el maoísmo francés estaba más próximo al anarquismo que al propio Mao— hacia un liberalismo libertario —que en Francia es caracterizado como *lib-lib*—. ¹⁵⁴⁴

Sin embargo, aunque sus posiciones políticas varíen sustancialmente en este tiempo, el antiautoritarismo y la reivindicación de la inalienable libertad del individuo continuarán siendo su divisa. Este discurso, unido a cierta ambigüedad les permite presentarse como feroces detractores del comunismo sin renunciar, al menos en parte, al lenguaje y los tópicos de su pasado maoísta. Así, tanto Lévy como Glucksmann van a articular la crítica del gulag sobre una denuncia anarquizante que intuye detrás de todo poder la amenaza del totalitarismo. En tal contexto, los campos aparecen como una creación de la Europa ilustrada y la persecución de la plebe como un fenómeno que no entiende de diferencias políticas: «La Alemania rusa ensangrenta Praga, la Alemania americana tortura: se dan buen ejemplo mutuamente al aplastar a los contestatarios». ¹⁵⁴⁵

Glucksmann, sin embargo, va a rechazar el marco del antitotalitarismo —que asumirá en los ochenta—¹⁵⁴⁶ porque, a su juicio, sirve como coartada a las formas de dominación no totalitarias. Así, en la conclusión de *Los maestros pensadores* señalará que el problema de tal análisis es que «el totalitarismo son los demás». ¹⁵⁴⁷

Esto no significa, sin embargo, un acercamiento a los postulados del «socialismo con rostro humano», como explicita el propio autor. ¹⁵⁴⁸ Así, a pesar de la mencionada ambigüedad, Glucksmann sostendrá, ya en *La cocinera y el devorador de hombres*, que el campo soviético es el mayor terror que ha producido el siglo y que la razón de ello no remite solo a su extensión temporal y geográfica¹⁵⁴⁹ sino a su lógica, a su acoplamiento con un determinado sistema teórico: «es una aportación marxista la que eleva la corrupción de los campos al estadio supremo de su perfección, nivel jamás alcanzado por los nazis —porque estaban

¹⁵⁴² Dews. «The Nouvelle Philosophie and Foucault». *Economy and Society*, vol. 8, nº 2, 1979, p. 130.

¹⁵⁴³ En este sentido, André Glucksmann, en un libro publicado en 2008 junto a su hijo y cuyo título original es *Mai 68 expliqué à Nicolas Sarkozy*, destacará tres grandes consecuencias del 68: «El espíritu antitotalitario, la contestación a los “crápulas estalinistas”, el comienzo del fin del Partido Comunista Francés». Glucksmann y Glucksmann. *Mayo del 68: por la subversión permanente*. Madrid: Taurus, 2008, p. 25.

¹⁵⁴⁴ La etiqueta «liberal-libertario» (*lib-lib*) en la que posteriormente se reconocerían algunos de los más destacados sesentaiochistas como el propio André Glucksmann fue acuñada por Michel Clouscard con una intención crítica en su obra de 1973 *Néo-fascisme et idéologie du désir*. cf. Clouscard. *Néo-fascisme et idéologie du désir*. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.

¹⁵⁴⁵ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Barcelona: Mandrágora, 1977, p. 68.

¹⁵⁴⁶ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 187.

¹⁵⁴⁷ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Barcelona: Anagrama, 1978, p. 233.

¹⁵⁴⁸ cf. Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 33.

¹⁵⁴⁹ A este respecto señalará que el «trofeo» del Estado soviético «por haber ya asesinado a un número de deportados superior al de los muertos en los campos nazis, no lo debe a ningún genio sino, mucho más inocentemente, al tiempo del que dispone y al espacio que cubre». Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 30.

faltos de una ciencia política—, en el que los únicos nombres que encuentra la víctima para designar a sus verdugos son los de *hermanos y camaradas*.¹⁵⁵⁰ El vínculo que une al gulag con la lógica disciplinaria y la higiene social lo ha convertido, así, en un dispositivo de dominación mucho más logrado que la solución final en tanto se articula sobre un racismo no biológico sino social que consigue «obtener la complicidad moral y mental de los resistentes».¹⁵⁵¹ Como podemos observar, la coincidencia entre este planteamiento y el desarrollado por Foucault en *Hay que defender la sociedad* es más que notable.

Alrededor de estas cuestiones, la obra de Solzhenitsyn habría permitido a los nuevos filósofos dar un paso más en la crítica al socialismo que se venía forjando desde los años cincuenta. *Archipiélago gulag* da voz, así, a una intuición que según Lévy había sido largamente presentida pero nunca verbalizada; la del vínculo que inevitablemente lleva de Marx al gulag: «no hay gusano en el fruto, no hay pecado tardío, porque el gusano es el fruto y el pecado es Marx».¹⁵⁵² La conclusión no admite matices: «el campo de concentración soviético es marxista, tan marxista como Auschwitz era nazi».¹⁵⁵³ Lévy apoya y radicaliza el argumento de *La cocinera y el devorador de hombres*: «No hay campos de concentración sin marxismo, decía Glucksmann. Es preciso añadir: no hay socialismo sin campos de concentración, *no hay sociedad sin clases sin su verdad terrorista*».¹⁵⁵⁴

La genealogía del terror que plantean Lévy y Glucksmann apunta, sin embargo, más allá de Marx. El socialismo aparece, entonces, como la forma terminal de una razón moderna que habría sido condición de posibilidad del terror. Lo que se encuentra tras el campo somos nosotros mismos, la Europa ilustrada, sus ideas y su historia: «Si el socialismo es la siniestra realidad que encarna el Gulag, no es porque deforme, caricature ni traicione, sino porque es fiel, *excesivamente* fiel, a la idea misma de progreso tal como la ha producido Occidente».¹⁵⁵⁵

Recuperando, así, parte de la crítica izquierdista al «capitalismo de Estado», Glucksmann va a definir el socialismo soviético como la vía rusa a la occidentalización, el capitalismo y la disciplina: «Modernización desde arriba, edificación de una industria y acumulación del capital bajo el impulso del Estado ruso. El terror bolchevique es un terror burgués de estilo jacobino».¹⁵⁵⁶ El gulag aparece entonces como condición de posibilidad de la permanente reedición de la acumulación primitiva que exige el productivismo soviético. La URSS es —concluye Glucksmann— a la vez capitalista y fascista.¹⁵⁵⁷

¹⁵⁵⁰ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 28.

¹⁵⁵¹ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 171.

¹⁵⁵² Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., pp. 154-155.

¹⁵⁵³ Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 155.

¹⁵⁵⁴ Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 157.

¹⁵⁵⁵ Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 128.

¹⁵⁵⁶ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 99.

¹⁵⁵⁷ *cf.* Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 193.

Este poder moderno exige, además, el acoplamiento con los nuevos dispositivos de saber que descubre la Ilustración. La teoría se concibe, entonces, como un instrumento de dominación: «Dominar es saber. Saber es dominar».¹⁵⁵⁸ Consecuentemente, la separación entre la plebe y la élite se efectúa en los textos mismos y a través de ellos ya que estos «no sirven mera y simplemente al ejercicio del poder, son el mismo ejercicio, someten».¹⁵⁵⁹ Los maestros pensadores —que Glucksmann identifica en las figuras de Fichte, Hegel, Nietzsche y Marx— no son los responsables de construir los campos, pero sí de haber bloqueado las condiciones para acabar con ellos.¹⁵⁶⁰ Razón, Revolución, Estado y disciplina; la pendiente por la que discurre la modernidad encarnada en sus grandes teorías no haría más que ceñir el yugo sobre una plebe desposeída de su propio lenguaje, arrojada al silencio en nombre del progreso.

Esta reflexión acerca de los campos como producto de la modernidad y del papel que cumple la teoría en su aceptación descansa, en última instancia, sobre la idea de que el poder es el Mal, desea el Mal y piensa el Mal.¹⁵⁶¹ Lévy renuncia, así, a un análisis del poder tanto en términos contractuales como estratégicos —desechando explícitamente en un solo gesto los modelos liberal, marxista y foucaultiano—. ¹⁵⁶² Encerrado en la tautología del poder absoluto, nada separa al sujeto del Estado, de modo que no hay mediación ni liberación posible porque el individuo no es siquiera una fuerza ontológica, ya que «sólo hay una ontología del Estado».¹⁵⁶³

De un modo análogo, aunque remitiendo al análisis foucaultiano de las disciplinas, en *Los maestros pensadores* el poder aparece como una fuerza absoluta e inevitable que atraviesa las transformaciones políticas de la modernidad y las conduce indefectiblemente hacia la perpetuación del dominio. Sin embargo, aunque comparte el juicio de Henri-Lévy acerca de lo imposible —e indeseable— de la revolución, Glucksmann ofrece otra respuesta al problema del poder y del fascismo. De este modo, en su obra sí encontramos un sujeto reactivo al dominio: la plebe. Recuperando un tópico maoísta, Glucksmann la define como lo totalmente otro del poder, «la parte del pueblo que amenaza con ser ingobernable».¹⁵⁶⁴ No hay, por tanto, una identificación como planteaba Lévy sino un abismo que separa irremediabilmente a la plebe de los guardianes.

La plebe existe, es un hecho, hay resistencia, pero este análisis no abre la posibilidad de una política plebeya; no hay estrategia ni revolución, sino una moral de la insurrección desnuda. En estas palabras resuenan, de nuevo, los ecos del espontaneísmo *gauchiste* y su confianza en la rebelión inmediata, desorganizada e irreparable de una plebe refractaria por naturaleza pero que solo puede decir «no»: «La historia de la plebe no está dominada por

¹⁵⁵⁸ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 122.

¹⁵⁵⁹ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 42.

¹⁵⁶⁰ *cf.* Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 83.

¹⁵⁶¹ *cf.* Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 136.

¹⁵⁶² *cf.* Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., pp. 135-136.

¹⁵⁶³ Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 69.

¹⁵⁶⁴ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 138.

el deseo de alguna cosa —poder, bienes, honores— sino que está invertida por entero en el deseo de “no estar oprimida”». ¹⁵⁶⁵

12.2.2. Afinidades intelectuales, biográficas y políticas

Buena parte del deslumbrante éxito de los nuevos filósofos se debió no solo a su habilidad para situarse en el centro de los debates políticos e intelectuales del momento, sino también a su identificación con ciertas figuras que legitimaron y amplificaron su discurso. En este sentido, desde su presentación en *Les Nouvelles Littéraires*, trataron de situarse como herederos de los grandes intelectuales no comunistas de la posguerra. Así, los nombres de Claude Levi-Strauss, Roland Barthes, Jacques Lacan o del propio Michel Foucault serán invocados a menudo para respaldar sus propias posiciones —teóricas y también políticas—, extremo que ha generado no pocas controversias.

François Aubral y Xavier Delcourt, en una obra crítica con la nueva filosofía, definen el vínculo de esta con Foucault como un «apadrinamiento imaginario» ¹⁵⁶⁶ por la distancia que separa sus análisis. Michael Scott Christofferson, por su parte, ha incidido en la relevancia de la reseña favorable de *Los maestros pensadores* que el de Poitiers publicó en *Le Nouvel Observateur* y que, en su opinión, contribuyó decisivamente a la legitimación intelectual de aquellos. ¹⁵⁶⁷ Cabría plantear, sin embargo, que ambos juicios encierran algo de verdad: Foucault respaldó explícitamente a los nuevos filósofos —al menos a Glucksmann—, a pesar de que, como trataremos de mostrar, estos construyen un marco intelectual que distorsiona buena parte de las tesis foucaultianas en las que dice apoyarse.

Al analizar las afinidades entre el trabajo de Foucault y el de los nuevos filósofos, lo primero que debemos convenir es que, en buena medida, responden a razones biográficas y contextuales. Aunque mayor que Lévy y Glucksmann, Foucault había sido muy próximo a los círculos maoístas en los primeros años de la década de 1970. A pesar de que su militancia se desarrolló alrededor de luchas muy concretas y nunca en organizaciones políticas al uso, compartió inquietudes, amistad y proyectos con sus miembros.

Sin embargo, más allá de esta circunstancia, el verdadero problema estriba en que, como los propios autores explicitan, Foucault constituye una de las referencias fundamentales de la nueva filosofía. En este sentido, Luis Diego Fernández acierta al subrayar la relevancia de la entrevista que el de Poitiers concedió a Henri-Lévy en 1977. ¹⁵⁶⁸ En ella se abordan varias cuestiones que serán centrales en *La barbarie con rostro humano*, obra que aparecerá solo unos meses después. ¹⁵⁶⁹ A este texto habría que añadir como clave en la discusión otra entrevista

¹⁵⁶⁵ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 208.

¹⁵⁶⁶ Aubral y Decourt. *Contra la nueva filosofía*. México: Premia Editora, 1978, p. 170.

¹⁵⁶⁷ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 198.

¹⁵⁶⁸ cf. Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit. [1977].

¹⁵⁶⁹ La influencia de esta entrevista de 1977 es tan explícita que Lévy toma expresiones textuales de Foucault como la de «totalitarismo con rostro sexual». cf. Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 123; Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 202 [1977].

—esta vez con Jacques Rancière— también publicada en 1977 y titulada «Poderes y estrategias». En ella Foucault alude a la obra de Glucksmann y elogia su respuesta al problema del gulag. Allí podemos encontrar, además, algunas reflexiones que, a nuestro juicio, también impactan en la obra de Lévy y que, por un problema de cronología de los textos foucaultianos, no han sido adecuadamente calibradas.¹⁵⁷⁰

Una de las tesis centrales sobre las que Lévy edifica su análisis del totalitarismo es el rechazo de la teoría del deseo. Esta crítica remite explícitamente a Deleuze y Guattari, que en *El Anti Edipo* habían tratado de explicar el ascenso del nazismo mediante la idea de una «perversión del deseo gregario» que habría llevado a las masas a desear el terror.¹⁵⁷¹ Sin embargo, a juicio de Lévy, tales análisis de la realidad en términos de deseo —que parten de la idea de que «el deseo produce lo real»—¹⁵⁷² no hacen más que actualizar el caduco esquema marxista y reeditar un optimismo impotente «frente a la realidad de la sumisión» y la tenacidad del poder.¹⁵⁷³

La coincidencia en este punto con lo que Foucault expone en esa entrevista con Jacques Rancière resulta notoria. En ella el de Poitiers va a rechazar la teoría de Deleuze y Guattari —a quienes que no menciona— por dos motivos: en primer lugar, porque presupone la existencia de algo así como un deseo primitivo o natural que sería colonizado por el poder, y, en segundo lugar, porque, a su juicio, en lo que respecta al surgimiento del terror, «la afirmación del deseo del fascismo por las masas cubre el defecto de un análisis histórico preciso».¹⁵⁷⁴

Por otro lado, aunque íntimamente vinculado con el problema del deseo, aparece el de la revolución. Para Glucksmann y Lévy esta representa no solo el momento constituyente del poder moderno sino sobre todo la promesa que continúa atrapando las fuerzas sociales en la rueda de su dominio. En este sentido coinciden con Foucault en señalar la relevancia de la cuestión para pensar el presente: «En la trastienda de todo el pensamiento moderno, como de toda la política, está el interrogante de la revolución».¹⁵⁷⁵

Más allá de esta coincidencia —que, además, constituye un lugar común en la teoría política—, en su entrevista con Lévy, Foucault plantea un problema que ya había señalado

¹⁵⁷⁰ Esta entrevista aparece en el número 4 de *Les révoltes logiques*, en su edición de invierno de 1977, lo que podría hacernos pensar que se trata de una publicación posterior a las obras de Glucksmann y Lévy de ese mismo año. Sin embargo, como en la página de créditos de la revista se señala, esta corresponde al primer trimestre de 1977 por lo que debió aparecer entre enero y febrero y ambos autores pudieron tener acceso a ella durante la escritura de sus trabajos. De hecho, Glucksmann hace referencia a ella en la última página de *Los maestros pensadores* para recuperar la definición foucaultiana de plebe. La datación de este texto resulta, además, interesante en tanto que demuestra que Foucault ya conocía los trabajos previos de Glucksmann —al menos *La cocinera y el devorador de hombres*—. Michael Scott Christofferson, por ejemplo, comete el error de considerar que este texto es posterior a la aparición de las obras de Glucksmann y Lévy y, por tanto, a la reseña favorable de Foucault. cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 24.

¹⁵⁷¹ Deleuze y Guattari. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Ed. cit., p. 36.

¹⁵⁷² Deleuze y Guattari. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Ed. cit., p. 37.

¹⁵⁷³ Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 17.

¹⁵⁷⁴ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 114 [1977].

¹⁵⁷⁵ Foucault. «No al sexo rey». Ed. cit., p. 207 [1977].

en *Hay que defender la sociedad*¹⁵⁷⁶ y que se encuentra en el centro de la reflexión de los nuevos filósofos. Se trata de pensar no ya si la revolución es posible o cómo, sino si es deseable. Foucault no ofrece una respuesta definitiva a tal interrogante. Glucksmann, por el contrario, sí establece una relación de causalidad entre revolución y terror: «La Revolución es momento inicial, no terminal, se piensa en el calor de las hogueras, se construye el Estado racional sobre el terreno despejado por su Terror».¹⁵⁷⁷ Y en la misma línea, Lévy argumenta que ya que no existe deseo o libertad que antecedan al poder, no hay nada que revolucionar más que el propio dominio del Amo.

El problema de la revolución revela además una preocupación compartida por la relación entre modernidad y encierro. Será Glucksmann quien trate, en primer lugar, de recoger y actualizar en este sentido los análisis de *Historia de la locura*. Así, en *La cocinera y el devorador de hombres*, hará coincidir el nacimiento del poder moderno con el Gran encierro de los locos, que escenifica el incipiente pacto entre Razón y dominación que inexorablemente conduce al terror: «Corona de la nueva Razón, el Hospital general prefigura el campo de concentración».¹⁵⁷⁸ Con este gesto, Glucksmann arrastra buena parte de los problemas que el propio Foucault había tratado de resolver en sus trabajos posteriores en los que analiza más detalladamente la función de las particiones en la tecnología de poder moderna renunciando al binarismo que aún funcionaba bajo su primer acercamiento a la historia de la locura.

Atendiendo, en parte, a esta trayectoria y especialmente a la lectura de *Vigilar y castigar*, en *Los maestros pensadores* se pasa del encierro al problema más general de la disciplina y la normalización. Lo fundamental del gulag ya no es solo la separación que instituye, sino su dimensión disciplinaria, su participación en una lógica del poder que no solo aísla y excluye, sino que organiza. La introducción de esta perspectiva permite a Glucksmann identificar el gulag como producto definitivo de la racionalidad moderna encarnada en los maestros pensadores: el viejo sueño ilustrado de un poder total y racional en el que hay un solo amo y ningún esclavo porque «el ojo del amo está en cada una de las cabezas».¹⁵⁷⁹

Por su parte, alrededor de la cuestión disciplinaria y el gran encierro clásico, Lévy va a señalar algo interesante que conduce de nuevo al planteamiento foucaultiano. Así, en *La barbarie con rostro humano*, el capitalismo aparece como el primer sistema social que no se funda sobre la exclusión sino sobre la inclusión. No tiene afuera, sino que integra permanentemente aquello que expulsa, de modo que «si se ve obligado a excluir y a condenar a la marginación también esto constituye un rodeo para reforzar su unidad».¹⁵⁸⁰ En este argumento podemos encontrar la asunción de uno de los peligros fundamentales del análisis del poder en términos bélico-disciplinarios contra el que Foucault luchó denodadamente: su circularidad.

¹⁵⁷⁶ cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 73 [1976].

¹⁵⁷⁷ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 87.

¹⁵⁷⁸ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 102.

¹⁵⁷⁹ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 141.

¹⁵⁸⁰ Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 107.

Entre otros argumentos en este sentido, Foucault recurrió a la idea de resistencia para evitar esa circularidad del poder —«donde hay poder hay resistencia»¹⁵⁸¹ y señalar que este no puede clausurar el horizonte de lo posible.¹⁵⁸² En este sentido, mientras Lévy apostará por una lectura radicalmente pesimista en la que nada escapa al Amo, el diálogo con Glucksmann alrededor de las resistencias resulta más fructífero y la reaparición del concepto de «plebe», aunque breve, constituye una de las influencias más evidentes de la nueva filosofía en la reflexión de Foucault.

Esta noción había ocupado un lugar central en las intervenciones más explícitamente izquierdistas de Foucault en el inicio de la década y va a volver a aparecer en 1977 conectada con la lectura de *La cocinera y el devorador de hombres*. En sus primeros usos, para Foucault la «plebe» describía una realidad que desbordaba las particiones de clase tradicionales, designando las facciones populares que quedaban fuera de la clase obrera: el pueblo no proletariado. Consecuentemente, era concebida como una realidad interclasista pero no porque apuntara a una superación del conflicto entre de clases, sino porque cuestionaba la tradicional definición del sujeto revolucionario ligada a la producción. Desde esta perspectiva, la plebe ensancha pero no impugna el modelo de la lucha de clases; amplía su capacidad explicativa atendiendo por un lado a fenómenos que no remiten a la producción sino al poder —a su desposesión— y por otro a la realidad social de aquellos grupos que quedaban fuera de la partición burguesía/proletariado. En tal contexto, como hemos visto, Foucault analiza la emergencia histórica de la plebe incidiendo en la ambigüedad de su función en el nacimiento del capitalismo —ya que aparece como una fuerza revolucionaria y también reaccionaria, capaz de encabezar motines y de ser empleada para sabotear huelgas y revueltas—.

Esta noción prácticamente desaparece de su horizonte intelectual hasta que regresa en la ya mencionada entrevista con Jacques Rancière de 1977, aunque sustancialmente transformada. Foucault abandonará entonces ese análisis social para ofrecer una definición que remite a la obra de Glucksmann y según la cual la plebe es aquello que escapa del poder, que lo rechaza.

No hay que concebir a la «plebe» como el fondo permanente de la historia, el objetivo final de todas las dominaciones, el hogar nunca apagado de todas las rebeldías. Desde luego, la «plebe» no tiene una realidad sociológica. Pero hay siempre algo en el cuerpo social, en las clases, en los grupos, en los individuos mismos, que escapa en cierto modo a las relaciones de poder; algo que no es la materia primera más o menos dócil o reacia, sino que es el movimiento centrífugo, la energía inversa, la escapada. Sin duda, «la» plebe no existe, pero «hay» plebe. Hay plebe en los cuerpos, en las almas, la hay en los individuos, en el proletariado, la hay en la burguesía, pero con una extensión, unas formas, unas energías y unas

¹⁵⁸¹ Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 91 [1976].

¹⁵⁸² Posteriormente introduciré, como veremos, la distinción entre poder y dominación con el objetivo de clarificar aún más esta cuestión.

irreductibilidades diversas. Esta parte de plebe es menos el exterior del poder que su límite, su envés, su contrapunto; es la que responde a cualquier avance del poder con un movimiento para deshacerse de él; es, pues, lo que motiva cualquier nuevo desarrollo de las relaciones de poder.¹⁵⁸³

De este modo, la plebe deja de ser concebida como una realidad histórica concreta para aparecer como una potencia de nivel casi ontológico; una fuerza interclasista de rechazo del poder que ya no remite a lo que la lucha de clases excluía por abajo, sino a lo que las clases comparten. Esta concepción de la plebe muestra que en el horizonte estratégico de Foucault ya no se trata de romper con las separaciones sino de encontrar los puntos de rechazo. El matiz no es menor porque en el fondo parece latir la idea de que toda forma de resistencia es una huida, mientras que cuando la plebe se entendía como una realidad artificialmente separada del proletariado, de lo que se trataba era de suturar, es decir, de construir un sujeto colectivo.

Foucault parece aceptar, así, la idea de Glucksmann de que la plebe no empuña un proyecto afirmativo, sino que está atravesada por el deseo reactivo de no ser oprimida. Esta forma de concebir la resistencia resulta, por otro lado, coherente con la política de los derechos humanos y con una concepción «negativa» de la libertad y puede entenderse, en consecuencia, como un indicio de las posiciones políticas a las que Foucault se va a acercar desde los últimos años de la década de 1970, e incluso, como ha planteado Luis Diego Fernández, de su proximidad al liberalismo.¹⁵⁸⁴

Esta afinidad con los análisis de *La cocinera y el devorador de hombres* resulta más evidente, sin embargo, en las reflexiones acerca del gulag que Foucault presenta en la misma entrevista con Rancière. En coincidencia explícita con la nueva filosofía, el de Poitiers va a señalar que el análisis del gulag en tanto realidad histórica debe atender a ciertas consideraciones que las lecturas izquierdistas suelen obviar. La clave para Foucault consiste en analizar el gulag no como un error sino como una realidad positiva atendiendo a las funciones que cumple «como operador económico-político de un Estado socialista».¹⁵⁸⁵ Consecuentemente, si hay que buscar algo en los textos clásicos del marxismo no es una verdad desde la que juzgar el desvío o error del que nació el gulag, sino aquello que ya lo prefiguraba, que lo hizo posible.

De este modo, la crítica del gulag no debe basarse en la distinción entre un socialismo bueno y verdadero y un «socialismo real» cuya impostura habría que marcar con las comillas de la infamia. Al contrario —argumenta Foucault— «el único socialismo que merece las comillas de la irrisión es el que, en nuestra cabeza, lleva la vida soñadora de la idealidad».¹⁵⁸⁶ Igualmente, frente a esa búsqueda de la verdad en los «textos sagrados», el de Poitiers plantea que el único punto de vista válido sobre el gulag es el de quienes han resistido y escapado a

¹⁵⁸³ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 113 [1977].

¹⁵⁸⁴ cf. Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VIII, n° 2, 2019.

¹⁵⁸⁵ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 110 [1977].

¹⁵⁸⁶ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 110 [1977].

él: «Es a ellos a quienes hay que escuchar, y no a nuestra novelita de amor secular por el socialismo».¹⁵⁸⁷

12.2.3. Foucault lector de Glucksmann

El respaldo a la obra de Glucksmann debe inscribirse en el marco de estas convergencias intelectuales, biográficas y políticas. La primera evidencia de esa proximidad aparece, como acabamos de mencionar, en esa entrevista con Jacques Rancière en la que Foucault celebra el valor de Glucksmann al haber rechazado las explicaciones del terror soviético que tienen por objetivo hacer soportables tanto el gulag como las políticas que han conducido a él.¹⁵⁸⁸

Sin embargo, el texto fundamental para entender este encuentro es la ya mencionada reseña que Foucault publica en *Le Nouvel Observateur* el 9 de mayo de 1977 bajo el título «La grande colère des faits». Unas semanas después aparecería «Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general», una entrevista a Deleuze que sería distribuida como un folleto gratuito contra la nueva filosofía. Este dato no es menor ya que nos lleva a pensar que Foucault era consciente de las reacciones que iba a provocar su escrito y conocía la animadversión que los nuevos filósofos despertaban en algunos sectores de la izquierda francesa más allá del PCF.

En el artículo de *Le Nouvel Observateur*, Foucault parte de la idea de que los hechos se han acabado imponiendo a las teorías que trataban de hacer tolerable lo intolerable: «Ya no se puede escuchar la universal cancioncilla que lo explica todo».¹⁵⁸⁹ De este modo, en el lugar de las justificaciones ofrecidas por aquel «discurso “veraz”» ha emergido la interrogación acerca de qué es lo que ha llevado a los locos, los enfermos, las mujeres, los niños, los presos, los torturados y los millones de muertos a levantarse «contra el telón de fondo montado por la filosofía, la economía política y tantas otras bellas ciencias».¹⁵⁹⁰

Foucault considera que lo intolerable no puede ser analizado desde la misma racionalidad que ha tratado de «apaciguarlo, [...] poblarlo de una calma certeza, incorporarlo a una gran máquina teórica de producción de racionalidades dominantes».¹⁵⁹¹ Se valora entonces la necesidad de introducir en su seno la irracionalidad, si es que esto permite «hacer que deje de ser necesario y se torne accesible a las agarradas, las luchas, las riñas».¹⁵⁹² El objetivo de tal estrategia sería volver lo real «inteligible y atacable en la medida misma en que se lo ha “desracionalizado”».¹⁵⁹³ Si bien Foucault desarrolla toda esta argumentación en condicional, el beneplácito con el que parece acoger posiciones ajenas a su análisis como la identificación de Razón y dominación —verdad y poder— sobre las que Glucksmann construye su obra, resulta sorprendente.

¹⁵⁸⁷ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., pp. 110-111 [1977].

¹⁵⁸⁸ *cf.* Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 112 [1977].

¹⁵⁸⁹ Foucault. «El gran furor de los hechos». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, p. 246 [1977].

¹⁵⁹⁰ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 246 [1977].

¹⁵⁹¹ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., pp. 246-247 [1977].

¹⁵⁹² Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 247 [1977].

¹⁵⁹³ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 247 [1977].

Desde esta perspectiva, la clave de *Los maestros pensadores* estriba en su intento de separarse del hegelianismo, es decir de la razón totalizadora. Foucault encuentra, así, en Glucksmann la voluntad de romper con una filosofía moderna cuyo rasgo definitorio sería «su aptitud para explicar las masacres».¹⁵⁹⁴ La afinidad de Foucault con este planteamiento se basa en su frontal rechazo de ese intento de explicar —y, con ello, justificar y excusar— las masacres a través del error. Su enemigo declarado es, pues, ese marxismo que vuelve al texto en busca de una verdad que revele el punto exacto en el que el auténtico proyecto socialista se desvió: «Contra Stalin, no escuchen a las víctimas: sólo podrán contar sus suplicios. Relean a los teóricos: ellos les dirán la verdad verdadera».¹⁵⁹⁵ Como ha apuntado Didier Eribon, estas críticas no solo van dirigidas al PCF, sino también a Althusser.¹⁵⁹⁶ Frente a tal estrategia, nuestro autor reivindica el gesto de Glucksmann, que, en lugar de retrotraerse hasta Marx para buscar la causa del extravío, «tuvo el atrevimiento de bajar hasta Solzhenitsyn» para desmontar la teoría de la degeneración y el error.¹⁵⁹⁷

A juicio de Foucault tal planteamiento obliga a la filosofía moderna a enfrentarse al juego del Estado y la revolución del que surge el mal que ella ha desatado y en el que dice no reconocerse. Así, en el contexto de la historiografía francesa, la revolución aparece como la unidad forzada que suprime la diversidad de las resistencias posibles y encierra su potencia en el esquema de la toma del poder y del Estado. En Alemania, sin embargo, no habría sido la historia, sino la filosofía la que se hizo cargo de pensar la revolución. Foucault arguye que la fuerza con la que se combinaron las ideas y los proyectos del Estado y la revolución en este país remite a la devastación en que se encontraba sumido tras las guerras e invasiones que había sufrido desde el siglo XVI. Tal análisis de las causas históricas —completamente ausente en *Los maestros pensadores*— le permite desentrañar ese deseo simultáneo de Estado y revolución bajo cuyo prisma «los perfiles de Bismarck, la socialdemocracia, Hitler y Ulbricht se advierten con facilidad uno detrás del otro».¹⁵⁹⁸

Foucault entiende, en consecuencia, que la pregunta crucial de Glucksmann es cuál fue el papel de los maestros pensadores en el establecimiento de ese vínculo entre Estado y revolución: «¿A qué jugada apeló la filosofía alemana para hacer de la revolución la promesa de un Estado verdadero, de un buen Estado, y del Estado, la forma serena y consumada de la revolución?». ¹⁵⁹⁹ La respuesta de Glucksmann parece satisfacer a Foucault, que la transcribe casi textualmente: «Los maestros pensadores dispusieron todo un aparato mental, el que sirve de basamento a los sistemas de dominación y las conductas de obediencia en las sociedades modernas».¹⁶⁰⁰

¹⁵⁹⁴ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 247 [1977].

¹⁵⁹⁵ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 248 [1977].

¹⁵⁹⁶ cf. Eribon. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., pp. 324 y ss.

¹⁵⁹⁷ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 248 [1977].

¹⁵⁹⁸ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 250 [1977].

¹⁵⁹⁹ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 250 [1977].

¹⁶⁰⁰ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 250 [1977].

En su esfuerzo por superar el horizonte apocalíptico de Alemania —y conjurar, al mismo tiempo, los peligros derivados de esas cuatro figuras del éxodo que son el judío, Panurgo, Sócrates y Bardamu— los maestros pensadores habrían empujado hacia la revolución a la vez que «la sujetaron al Estado y bosquejaron el Estado-revolución, con todas sus soluciones finales».¹⁶⁰¹ Foucault asume con ello, como vemos, los argumentos fundamentales de la obra de Glucksmann y presenta a los maestros pensadores como los artífices intelectuales o al menos los apologetas del Estado-revolución que deviene finalmente Estado total. Constituyen, de este modo, la forma terminal de la filosofía moderna en tanto que esta tendría por objetivo enseñar «el amor por la ciudad, la obligación de las libertades respetuosas, las jerarquías del saber, la aceptación de las masacres sin fin».¹⁶⁰² Frente a ellos, el valor de la obra de Glucksmann consiste justamente en no proponer una alternativa, sino hacer desfilar sobre el teatro de la alta filosofía una serie de personajes excluidos por ella: el disidente, el desertor, el ignorante o el vagabundo.

12.2.4. Una distancia intelectual insuperable

Como hemos tratado de mostrar hasta este momento, hay elementos que inducen a pensar que la proximidad entre Foucault y los nuevos filósofos va más allá de la mera coincidencia biográfica. Sin embargo, para dar cuenta de ella resulta fundamental atender a la particularidad de un momento especialmente convulso para Foucault, que va a cuestionar algunos de los postulados centrales de su análisis bélico-disciplinario al mismo tiempo que algunas de sus posiciones izquierdistas se desplazarán acompañando ese movimiento generacional descrito al inicio del capítulo.

Partiendo de estas consideraciones, no sorprende la simpatía que el de Poitiers mostró por el análisis del gulag y la crítica del totalitarismo de los nuevos filósofos. Sin embargo, la positiva recepción de *Los maestros pensadores* —que ya no implica solo una afinidad política, sino la aceptación y el respaldo público al marco intelectual de Glucksmann— resulta difícilmente justificable a la luz de las diferencias que separan sus trabajos y especialmente de la interpretación y el uso de sus conceptos que hacen los nuevos filósofos. A continuación, trataremos de exponer algunos de esos hiatos para posteriormente presentar nuestra hipótesis acerca de las razones del respaldo de Foucault a estos autores.

En primer lugar, si algo destaca por encima de todas las diferencias entre estos planteamientos es el método. Mientras Foucault trata de reconstruir el nacimiento de las modernas tecnologías de poder a través de una genealogía de las prácticas y los discursos en los que estas se engarzan formando marcos de racionalidad coherentes, los nuevos filósofos invierten tal esquema y partiendo de los grandes sistemas de pensamiento analizan las formas de poder como si estas derivaran automáticamente de aquellos.

¹⁶⁰¹ Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 250 [1977].

¹⁶⁰² Foucault. «El gran furor de los hechos». Ed. cit., p. 251 [1977].

Delcourt y Aubral apuntan a este problema cuando señalan que en su intento de vincular a Marx con el gulag, los nuevos filósofos consideran «una realidad histórica y geográfica como el simple efecto de una teoría».¹⁶⁰³ Desde esta perspectiva, el acercamiento histórico, filosófico y político que proponen Lévy y Glucksmann a la cuestión del encierro se vería atrapado en un idealismo ajeno a aquel estudio de las funciones económicas y políticas del terror que Foucault había reclamado en su entrevista con Rancière. Así, la operación de Glucksmann invertiría el argumento de aquellos que tratan de explicar el gulag como un «error» o una «desviación» pero reproduciendo su misma lógica que pretende descifrar en los textos «sagrados» la verdad oculta del terror. Atendiendo a esto, Delcourt y Aubral han definido *Los maestros pensadores* como «un libro de historia de la filosofía en la tradición hegeliana, basado en que las ideas o las ideologías engendran la Historia».¹⁶⁰⁴ Una perspectiva en las antípodas del nominalismo foucaultiano que también podemos encontrar en la obra de Maurice Clavel que, usando a Proudhon y Nietzsche contra Marx, sentencia que «los espantosos crímenes del marxismo, en todos los lugares del mundo donde dispone del poder, no son obra de ningún marxista en particular, menos aún de saboteadores o de traidores y menos aún de las desviaciones o desviaciones de las desviaciones, sino de la Doctrina».¹⁶⁰⁵

Tal operación intelectual es denunciada por Deleuze como una empresa genuinamente totalizadora y, por tanto, reaccionaria ya que a través de ella «todos los conceptos que comenzaban a funcionar de una manera muy diferenciada (los poderes, las resistencias, los deseos, incluso la “plebe”) se globalizan de nuevo, se reúnen en la anodina unidad del poder, de la ley, del Estado, etcétera».¹⁶⁰⁶ Esta recuperación de las grandes categorías y las particiones binarias sometidas a una implacable crítica desde hacía décadas así como la reivindicación de la figura del autor evidenciarían, a juicio de Deleuze, el vacío intelectual de una propuesta basada en la asunción de buena parte de los tópicos que el 68 había cuestionado.¹⁶⁰⁷

Esta inversión metodológica conduce a los nuevos filósofos no solo a alejarse del análisis concreto e histórico de las modernas tecnologías de poder, sino a renunciar al desciframiento de sus técnicas, que desaparecen por completo de sus investigaciones. Consecuentemente, en lugar de un mapa de los micropoderes, el análisis de los nuevos filósofos proyecta la imagen de un poder omniabarcante, vertical e inevitablemente identificado con el Estado. Así la concepción que subyace al trabajo de Lévy y Glucksmann no solo simplifica la analítica sistematizada en *La voluntad de saber*, sino que, finalmente, descansa sobre una imagen prefoucaultiana del poder.

¹⁶⁰³ Aubral y Decourt. *Contra la nueva filosofía*. Ed. cit., p. 159.

¹⁶⁰⁴ Aubral y Decourt. *Contra la nueva filosofía*. Ed. cit., p. 9.

¹⁶⁰⁵ Clavel. *Ce que je crois*. Paris: Grasset y Fasquelle, 1975, p. 99.

¹⁶⁰⁶ Deleuze. «Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general». En: Deleuze. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 138.

¹⁶⁰⁷ Alain Badiou coincidirá con este diagnóstico y sentenciará también a los nuevos filósofos como actores del viraje reaccionario del mundo intelectual francés: «En mi propia experiencia, vi cómo, a fines de los años setenta, los “nuevos filósofos”, con André Glucksmann a la cabeza, inventaron por entero un dispositivo intelectual destinado a legitimar el brutal viraje reaccionario que siguió a la secuencia roja iniciada en medio de los años sesenta». Badiou. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial, 2008, p. 72.

La apelación de Lévy al constructivismo radical, incluso si entendemos —como plantea Luis Diego Fernández—¹⁶⁰⁸ que remite a la fórmula foucaultiana de que el poder es productivo, implica una serie de reducciones incompatibles con su análisis. El problema del planteamiento de Lévy, desde esta perspectiva, es que su crítica a la filosofía del deseo fuerza de tal modo la definición del poder que finalmente lo hace aparecer como una potencia constituyente absoluta. Lévy se desliza, así, hacia una representación a la vez totalizante y meramente reactiva de este, que se sitúa, de nuevo, en las antípodas de la propuesta foucaultiana.

De un modo análogo, como señala Peter Dews, Glucksmann habría deformado la tesis micropolítica de que «el poder está en todas partes» en nombre de un poder omnipotente que irradiaría a través del panóptico todos los intersticios de lo social.¹⁶⁰⁹ Tal análisis del poder se vería, en consecuencia, atrapado en aquella imagen jurídico-soberana contra la que Foucault ha construido toda su reflexión.

Esta totalización implica, asimismo, un retorno de la centralidad del Estado que se concibe como el portador del poder tanto en la propuesta de Glucksmann como en la de Lévy. Nos encontramos, en definitiva, frente a la rehabilitación de un poder soberano, omniabarcante y omnipotente identificado con los aparatos del Estado moderno que se opone punto por punto a la analítica que Foucault había desarrollado desde el inicio de la década.

Esta incompatibilidad también se hace patente en el análisis de las modernas técnicas de poder. Así, a pesar de recurrir al lenguaje del panoptismo y las disciplinas, la idea del gulag como modelo global es completamente ajena al trabajo genealógico de Foucault, que trata de mostrar cómo sin una teleología que se pueda descifrar a priori y una voluntad que dirija el proceso, diferentes mecanismos de poder y saber se han acoplado y relevado para dar lugar a los grandes sistemas de dominación de la modernidad disciplinaria.

De hecho, el análisis en términos de totalitarismo desplegado por los nuevos filósofos podría entenderse, siguiendo a Dews —y en consonancia también con el argumento de Deleuze—, como un intento de restituir aquello que Foucault expresamente había rechazado en *La voluntad de saber*: la constitución de una teoría del poder. Teoría que, además, al renunciar al estudio histórico, se construye sobre una especie de «deducción metafísica» que contradice tanto el espíritu como la concreción de las investigaciones foucaultianas acerca del poder.¹⁶¹⁰

Esta tensión se hará explícita en la ya analizada entrevista con Rancière de 1977. En ella, aunque sin mencionarlo y entre las alabanzas a Glucksmann, nuestro autor va a rechazar la genealogía del gulag de *La cocinera y el devorador de hombres* según la cual «el siglo XX repite el

¹⁶⁰⁸ cf. Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: zapoyo táctico o convergencia filosófica?». Ed. cit., p. 4.

¹⁶⁰⁹ cf. Dews. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». Ed. cit., p. 141.

¹⁶¹⁰ Dews. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». Ed. cit., p. 141.

gran internamiento del siglo XVII».¹⁶¹¹ Como hemos visto, aquella obra había trazado una línea que conectaba el Hospital General que encierra a los locos en la época clásica con el gulag pasando por los centros de trabajo forzado y otras instituciones disciplinarias en un análisis que obviaba las funciones específicas de cada una de ellas en una maraña en la que todo encierro resultaba equivalente. El análisis de Foucault, por el contrario, rechaza explícitamente la disolución del gulag en el concepto general del «encierro» y plantea la necesidad de analizarlo no como realización histórica de una fuerza atemporal, sino como un instrumento que cumple determinadas funciones políticas y económicas. Aunque la arqueología del gulag lo conecte con el encierro clásico, su análisis debe atender a su concreción histórica ya que solo esta perspectiva permite interpelar a la tradición socialista y evitar que el análisis se pierda en la crítica abstracta: «El gulag no es una pregunta que deba plantearse uniformemente a toda sociedad, sea cual sea. Debe plantarse específicamente a toda sociedad socialista, en la medida en que ninguna de ellas, desde 1917, ha logrado funcionar de hecho sin un sistema más o menos desarrollado de gulag».¹⁶¹²

Dews señala, además, que este vínculo entre el encierro clásico y el gulag «distorsiona seriamente» el trabajo de Foucault en *Historia de la locura*.¹⁶¹³ La clave de la distancia entre ambos planteamientos —argumenta Dews— es que Foucault no establece una relación de causalidad entre la aparición de la razón moderna y la exclusión de la locura, sino de correspondencia. Frente a la deducción en que se basa el argumento de los nuevos filósofos, en *Historia de la locura* se analizan toda una serie de determinaciones —que podemos entender como su *a priori histórico*—¹⁶¹⁴ que no se ciñen a lo discursivo y permiten comprender tales particiones no como el efecto de una Razón inevitablemente opresiva sino de una contingencia histórica y epistemológica compleja. Con ello nos situamos ante otra de las dimensiones fundamentales de esa tensión entre el planteamiento de Foucault y el de los nuevos filósofos: las relaciones entre poder y saber.

Como ya hemos mencionado, este problema reaparecerá en el trabajo de los nuevos filósofos bajo una perspectiva manifiestamente distinta a la de Foucault. Así, frente a la idea de que «la verdad no está fuera del poder, ni carece de poder»¹⁶¹⁵ que guía las investigaciones del de Poitiers, su punto de partida es la ya mencionada máxima «dominar es saber. Saber es dominar».¹⁶¹⁶ Con ello —y como ocurriera con su análisis del poder— la crítica de los dispositivos concretos de saber-poder se disuelve en una generalización que desfigura cualquier hipotética herencia foucaultiana.

La distancia que separa ambas perspectivas está vinculada, en primer lugar, a su diferente definición del saber. En Foucault este no remite a los grandes sistemas filosóficos, sino a los

¹⁶¹¹ Glucksmann. *La cocinera y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Ed. cit., p. 101.

¹⁶¹² Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 111 [1977].

¹⁶¹³ Dews. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». Ed. cit., p. 142.

¹⁶¹⁴ cf. Foucault. *La arqueología del saber*. Ed. cit., pp. 214 y ss. [1969].

¹⁶¹⁵ Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 389 [1976].

¹⁶¹⁶ Glucksmann. *Los maestros pensadores*. Ed. cit., p. 122.

regímenes de verdad, a la «política general de la verdad» de una sociedad dada que incluye realidades como

... los tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar a unos y a otros; las técnicas y los procedimientos que son valorados en orden a la obtención de la verdad, el estatuto de quienes se encargan de decir qué es lo que funciona como verdadero.¹⁶¹⁷

Toda la genealogía foucaultiana del saber moderno no se basa en el análisis de las grandes corrientes filosóficas, sino de los pequeños enfrentamientos, los debates anodinos, los informes institucionales, tratados médicos, reglamentos, ordenanzas públicas... Esa idea de que los grandes pensadores constituyen el telón de fondo, el escenario sobre el que se representa una historia transida por el poder es radicalmente antifoucaultiana.

Nada de la complejidad de este análisis estratégico se puede hallar, sin embargo, en el trabajo de Lévy y Glucksmann, que finalmente recuperan la imagen hegeliana de la historia como campo de despliegue de la razón. La identificación entre Razón, ciencia y dominación —la mayúscula es crucial— que se establece sobre tal argumento resulta también, como apunta Christofferson, ajena al armazón analítico de la genealogía foucaultiana.¹⁶¹⁸ En Foucault no hay —a pesar de que algunas lecturas posteriores hayan proyectado su relativismo sobre él— nada parecido al rechazo unitario y global de la ciencia o la razón identificadas con la dominación tecnocrática de la sociedad. De hecho, esta definición de la razón moderna como responsable última del terror —a la que se suman los nuevos filósofos— es explícitamente descalificada por Foucault: «Más que preguntarse si las aberraciones del poder de Estado son debidas a excesos de racionalismo o de irracionalismo, me parece que sería más correcto ceñirse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado».¹⁶¹⁹ Así, incluso cuando Foucault define las formas de poder desarrolladas en Occidente como sistemas «de dominación de extrema racionalidad»,¹⁶²⁰ no está simplemente equiparando razón y dominio. La ciencia, a su juicio, no es solo poder, como el poder no es solo científico.

Como vemos, este análisis de los efectos de poder de la ciencia no encubre la búsqueda de una Razón unitaria y ahistórica. De hecho, lo que encontramos en el corazón del proyecto intelectual foucaultiano —que, como se sabe, a través de la relectura de Kant define como una «ontología histórica de nosotros mismos»—¹⁶²¹ es un cuestionamiento de los universales, un ejercicio de historización radical: «Todo cuanto se nos propone en nuestro saber, con

¹⁶¹⁷ Foucault. «Verdad y poder». Ed. cit., p. 389 [1976].

¹⁶¹⁸ cf. Christofferson. *French intellectuals against the left: the antitotalitarian moment of the 1970's*. Ed. cit., p. 198.

¹⁶¹⁹ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». En: Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 2012, p. 121 [1979].

¹⁶²⁰ Foucault. «La tortura es la razón». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 60 [1977].

¹⁶²¹ Foucault. «Foucault». En: Foucault. *Obras esenciales*. Ed. cit., p. 999 [1984].

presunción de validez universal, en cuanto a la naturaleza humana o a las categorías que se le pueden aplicar al sujeto, pide ser probado y analizado».¹⁶²² Para Foucault no tiene sentido hablar de «la Razón» o «la Ciencia», sino de los sistemas de racionalidad, las ciencias y las condiciones históricas —discursivas y extradiscursivas— que hacen posible su emergencia. Su trabajo incide a menudo en el vínculo que la modernidad establece entre poder y racionalización —cuestión que había preocupado a la Escuela de Fráncfort—, pero rechaza explícitamente que su cuestionamiento tome la forma general de un «proceso a la razón».¹⁶²³ En consecuencia, el estudio crítico de las relaciones entre saber y poder debe «analizar racionalidades específicas más que invocar constantemente el progreso de la racionalización en general».¹⁶²⁴ Nos situamos así ante una comprensión de las relaciones entre poder, saber, ciencia y razón diametralmente opuesta a la condena universal que encontramos en la obra de Lévy y Glucksmann y que se basa en la idea de que no hay gulag sin Razón ni Razón que no conduzca al gulag.

Esta totalización del análisis del poder y el saber que realizan los nuevos filósofos implica, como hemos anunciado, una lectura pesimista de lo político profundamente alejada de la propuesta foucaultiana. Así, incluso cuando este señala que el fracaso del socialismo nos sitúa ante un vacío comparable únicamente a la situación previa a 1789, plantea la necesidad y también la posibilidad de recomenzar la tarea crítica y de hacerlo «con mucho optimismo».¹⁶²⁵ La historización radical que identifica todo el proyecto foucaultiano resulta, consecuentemente, incompatible con el pesimismo porque no persigue la proyección de un mundo perfecto por venir sino la destrucción de las certezas que nos anclan al mundo en el que efectivamente vivimos. Foucault trata, de este modo, de evidenciar la «fragilidad de nuestro presente»¹⁶²⁶ para descubrir la posibilidad de imaginar otras formas de vida, partiendo de la constatación histórico-crítica de que el horizonte de los acontecimientos nunca puede ser completamente clausurado.

12.2.5. Explicar lo (aparentemente) inexplicable

A la luz de la distancia que separa ambas perspectivas, el elogio de *Los maestros pensadores* se torna difícilmente justificable: con él, Foucault está respaldando un análisis que no solo difiere del suyo, sino que lo distorsiona y resulta, en buena medida, incompatible con él. Sin embargo, lejos de constituir un misterio irresoluble, hay ciertos elementos tanto contextuales como políticos e incluso intelectuales que pueden ayudarnos a entenderlo.

En su biografía, Didier Eribon resuelve esta compleja cuestión apelando a la proximidad

¹⁶²² Foucault. «Foucault». Ed. cit., p. 1001 [1984].

¹⁶²³ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 321 [1982]. En una importante conferencia de 1979 volverá sobre esta cuestión para señalar que, a pesar del vínculo que une racionalización y exceso de poder, resultaría «estéril» emprender un juicio contra la razón. cf. Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., pp. 96-97 [1979].

¹⁶²⁴ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 321 [1982].

¹⁶²⁵ Foucault. «La tortura es la razón». Ed. cit., p. 65 [1977].

¹⁶²⁶ Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., p. 454.

de Foucault con las posiciones políticas que Glucksmann y los nuevos filósofos estaban en ese momento defendiendo.¹⁶²⁷ De hecho, el de Poitiers participará junto a Glucksmann en diversas campañas y en la organización de actos como el famoso encuentro a favor de los *boat-people* vietnamitas que congregará en 1979 a Sartre y Aron en una misma tribuna.¹⁶²⁸ Alrededor de estas afinidades se forjó, además, una amistad entre ambos que llevó a Foucault a proponer a Glucksmann —y Alain Finkielkraut, entre otros— como colaborador en una serie de artículos para *Corriere della Sera* a medio camino entre la filosofía, la política y el periodismo que él mismo denominó «reportajes de ideas».¹⁶²⁹

Michael Scott Christofferson ha señalado, sin embargo, que no se trata únicamente de una cuestión de afinidades políticas o personales, sino que ese respaldo de Foucault a *Los maestros pensadores* fue reflejo «de su práctica filosófica, de la relación de esta con la política y los medios masivos y de deficiencias en su concepción del poder, que limitaba su eficiencia para pensar el siglo XX».¹⁶³⁰ Desde esta perspectiva, y teniendo en cuenta el impacto mediático de los nuevos filósofos, las deformaciones de su obra habrían pesado menos en Foucault que la voluntad de seguir formando parte del *starsystem* intelectual.

Más allá de esta hipótesis acerca de las motivaciones inconfesadas e inconfesables de un Foucault movido por el deseo de reconocimiento, el análisis de Christofferson resulta interesante en la medida en que subraya aquellas dimensiones de su pensamiento que lo aproximan a Glucksmann en dos momentos biográficos muy distintos pero fundamentales para entender su trayectoria —el comienzo y el final de la década de 1970—. En este sentido, tanto Christofferson como Dews y Luis Diego Fernández inciden en que el diferente uso de la noción de plebe a lo largo de estos años permitiría captar determinados rasgos de una trayectoria intelectual y política compartida además de evidenciar una influencia mutua.

En 1972, como hemos visto, la plebe venía a identificar a la clase desposeída, en cuyo seno se introduce una partición artificial entre el proletariado y los marginados.¹⁶³¹ Como argumenta Fernández, cuando reaparezca en 1977, una vez despojada de los rudimentos marxistas que la habían acompañado en sus primeras formulaciones, la plebe identificará «una energía libertaria resistente a la normalización disciplinaria y la moralización».¹⁶³² Su conclusión es que este desplazamiento revela una aproximación a la trayectoria de Glucksmann y un emergente compromiso de Foucault con el liberalismo progresista.

¹⁶²⁷ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 323.

¹⁶²⁸ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 344.

¹⁶²⁹ cf. Foucault. «Les “reportages” d’idées». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994.

¹⁶³⁰ Christofferson. «Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 20-21.

¹⁶³¹ Así lo describe Foucault en una mesa redonda de 1972 acerca del trabajo social: «No habría que afirmar por tanto que está el proletariado, y además los marginados, sino que en la masa global de la plebe existe una ruptura entre el proletariado y la plebe no proletarizada. Y me parece que instituciones tales como la policía, la justicia, el sistema penal son algunos de los medios utilizados para profundizar sin cesar esta sima de separación que es necesaria para el capitalismo». Foucault. «Mesa redonda». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 460 [1972].

¹⁶³² Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Ed. cit., p. 20.

Así, en consonancia con la tesis de Christofferson, bajo estos cambios persiste, a juicio de Fernández, un impulso anarquizante en la reflexión foucaultiana; una «fidelidad libertaria» que se declina desde 1972 a 1977 «en diferentes registros, de izquierda o derecha».¹⁶³³ Entre ambos momentos, el cambio fundamental consiste, como ha señalado José Luis Moreno Pestaña, en el abandono del análisis en términos de clase, que produce ese solapamiento de postulados libertarios y liberales sobre el que en buena medida se ha construido la imagen del «Foucault neoliberal».

Las divisiones sociales, para Foucault, ya no son dicotómicas. Frente a los poderes, existe la plebe, que no se localiza sociológicamente en parte alguna. La plebe es aquello que escapa a las relaciones de poder y lo tienen, a partes iguales, los individuos, la burguesía, y el proletariado, los jóvenes y los viejos, los inmigrantes y los del terruño. Para hacer el análisis del poder, debemos ocupar ese lugar interclasista e intraindividual, pues la plebe sólo se muestra en las partes no conformes de nosotros mismos. [...] Frente al poder simplemente hay partes de los sujetos que responden. El lenguaje puede parecer ácrata. Cuando al anarquismo le quitas la lucha de clases, poco lo diferencia del liberalismo radical.¹⁶³⁴

Sin embargo, tanto Christofferson como Dews van a remarcar que la proximidad de Foucault con Glucksmann y la nueva filosofía no responde únicamente a esos factores políticos y contextuales, sino que se ancla en su propia concepción del poder y en las dificultades a las que esta se enfrenta para comprender el fenómeno histórico del comunismo. El principal problema de tal análisis —argumenta Christofferson— es que parece abocar a un rechazo universal de toda autoridad e institución, de modo que no permite distinguir entre diferentes formas de poder —democráticas y dictatoriales, por ejemplo—. En este sentido, el sesgo anarquista de Foucault lo habría conducido a una ambigua y deficiente comprensión de los fenómenos políticos del siglo XX y especialmente del comunismo que lo aproximaría al antitotalitarismo de los nuevos filósofos. Como consecuencia de ello, concluye Christofferson, «Foucault quedó en situación de vulnerabilidad ante la argumentación de Glucksmann, porque carecía de las herramientas conceptuales para hacer una crítica eficaz de sus simplificaciones».¹⁶³⁵

Como vemos, estos análisis remiten a elementos circunstanciales —como la búsqueda de reconocimiento o la amistad—, pero también políticos y filosóficos. Y, sin duda, todos ellos ayudan a esclarecer, al menos parcialmente, las razones del elogio foucaultiano de *Los maestros pensadores*. Sin embargo, hay ciertos detalles de los argumentos presentados que deben analizarse cuidadosamente para ser valorados en su justa medida.

Así, en primer lugar, Christofferson acierta, a nuestro juicio, al subrayar la relevancia de la cuestión del reconocimiento, pero consideramos que se excede en su interpretación

¹⁶³³ Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Ed. cit., p. 23.

¹⁶³⁴ Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 88.

¹⁶³⁵ Christofferson. «Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann». Ed. cit., p. 38.

tacticista y psicologizante de las motivaciones de Foucault. Obviamente el contexto representa un factor decisivo en el giro de Foucault después de 1968, pero esto no implica, como concluye Christofferson, que sus desplazamientos se deban únicamente al deseo de situarse en el centro del nuevo campo político e intelectual ni, sobre todo, que sus posiciones políticas fueran incompatibles con su propuesta filosófica. Christofferson arroja, así, una sombra de duda acerca de la sinceridad de las convicciones políticas de Foucault que no se sostiene si atendemos a su obra y también a su militancia.

En este sentido, el marxismo no fue para Foucault una lengua de madera ni un mero código que le otorgara cierto estatus en el nuevo contexto político e intelectual, sino una herramienta de primer orden en su trabajo intelectual.¹⁶³⁶ Se puede aceptar que haya un cierto componente generacional en ello, pero no parece justo reducir la relación de Foucault con Marx y el marxismo —tanto en lo que afecta a la teoría como a su práctica militante— a un simple accidente o, aún peor, a un uso interesado. El elogio de la obra de Glucksmann puede reflejar el interés de Foucault por situarse en el centro de los debates de la época y por hacerlo posicionándose contra el PCF y los intelectuales *gauchistes* que habían participado en la campaña contra los nuevos filósofos, pero no encontramos en ello una razón suficiente porque el de Poitiers también podía haberse pronunciado, por ejemplo, a favor de Lévy. Su obra lo toma como referencia tanto o más que la de Glucksmann, pero a él, parafraseando a Christofferson, no le devolvió el favor de promocionarlo con elogios.

Por otro lado, no podemos más que estar de acuerdo con Christofferson en que parte de las críticas de Foucault al marxismo se apoyan —como ya hemos señalado en ocasiones en este trabajo— en una simplificación que identifica todo el socialismo con el estalinismo y todo el marxismo con la ortodoxia constituida alrededor del Diamat. Sin embargo, a pesar de que el argumento de Christofferson acierta al señalar esos problemas, no presenta, a nuestro juicio, una correcta comprensión del análisis del poder y de las razones por las que Foucault desecha el acercamiento en términos de soberanía y aparatos de Estado que definía tradicionalmente los análisis marxistas. Christofferson toma por propuestas políticas lo que en realidad son presupuestos metodológicos, concluyendo que el «anarquismo fundamental» de Foucault lo empuja a condenar todo poder del Estado en convergencia con la tesis antitotalitaria de los nuevos filósofos.

Sin obviar que puede hallarse un cierto trasfondo libertario en su trabajo y en su militancia, no podemos dejar de señalar que el estudio foucaultiano de las disciplinas —en el que Christofferson se centra— no es un instrumento de política comparada, sino que tiene por objetivo el análisis de una determinada tecnología de poder y resulta inútil exigirle resultados que, por su propia naturaleza, no puede ofrecer. Además, y esto constituye la carencia fundamental de este argumento, precisamente algunos de estos problemas —relacionados con una imagen del poder excesivamente circular y cerrado sobre sí mismo— son los que llevan a

¹⁶³⁶ De hecho, la publicación de trabajos como el curso de 1973 muestra que las categorías del análisis disciplinario provienen, como hemos argumentado extensamente, del marxismo. No se trata de un añadido o un marcador de estatus académico o político, sino de un instrumento fundamental en sus investigaciones.

Foucault a cuestionar su modelo y plantear un estudio del poder en términos de gubernamentalidad rechazando expresamente esa idea de un «anarquismo fundamental»¹⁶³⁷. El apoyo de Foucault a *Los maestros pensadores* —así como la breve reaparición de la noción de plebe— no puede comprenderse sin atender a esas tensiones internas de su pensamiento y a la consideración de que Foucault se encuentra sumido, después de la publicación de *La voluntad de saber*, en una crisis intelectual que lo lleva a experimentar con diferentes conceptos a través de los cuales pretende salir del atolladero al que había conducido el modelo bélico-disciplinario.

En este sentido, el argumento de la convergencia intelectual y, sobre todo, de la influencia de Foucault en la obra de los nuevos filósofos debe ser calibrado ya que, como hemos tratado de mostrar a lo largo de estas páginas, no hay nada parecido a un trabajo metodológica o conceptualmente foucaultiano en su obra. Nada que vaya más allá del uso de algunas categorías y de ciertos lugares comunes —como la crítica de la filosofía del deseo— que en ningún caso tocan el núcleo de la propuesta de Foucault. Así, a pesar de que Fernández no duda en señalar que los nuevos filósofos fuerzan conceptualmente la propuesta del de Poitiers, su lectura también se enfrenta a algunos problemas en buena medida compartidos por las de Christofferson y Dews.

El más importante de ellos remite al valor concedido a la recuperación de la noción de plebe en 1977 como prueba de la afinidad intelectual y política de Foucault con Glucksmann. Desde luego su uso no es irrelevante en la entrevista con Rancière —una entrevista, además, desarrollada por escrito—¹⁶³⁸ y muestra que la lectura de *La cocinera y el devorador de hombres* ha sido importante para él. Sin embargo, el hecho de que no fuera Foucault, sino su interlocutor quien introdujera el término en la conversación y que este no vuelva a aparecer nunca más en su trabajo constituyen motivos suficientes para poner al menos en cuarentena la tesis de su centralidad en el pensamiento foucaultiano. Puede, efectivamente, constituir un indicio de ciertas afinidades y de una incuestionable coincidencia táctica, pero difícilmente designa una «evidente convergencia filosófica» como plantea Luis Diego Fernández.¹⁶³⁹

Por otro lado, el vínculo que Fernández establece entre plebe y neoliberalismo fuerza, a nuestro juicio, la interpretación presentando una lectura anacrónica que proyecta sobre Foucault unas pretendidas afinidades neoliberales que, en todo caso, no se harían explícitas hasta 1979. El problema de tal interpretación es que parte de la conclusión y reexamina toda la trayectoria foucaultiana como un movimiento que inevitablemente debía llevar a ella, cuando en realidad estos años muestran un ejercicio de experimentación permanente en el que Foucault no se aferra a ninguna de las categorías que va construyendo.

¹⁶³⁷ Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., p. 37 [1978].

¹⁶³⁸ De hecho, el texto añade una nota del propio Foucault en la que aclara este extremo: «Estas preguntas me fueron planteadas por escrito. He contestado de la misma manera, pero improvisando y sin cambiar prácticamente nada a la primera redacción. Y esto no porque crea en las virtudes de la espontaneidad, sino para dejarles un carácter problemático, voluntariamente incierto, a las afirmaciones avanzadas. Lo que digo en esta entrevista no es “lo que yo pienso”, sino lo que a menudo me pregunto si no podría pensarse». Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 123 [1977].

¹⁶³⁹ cf. Fernández. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». Ed. cit., p. 23.

Asimismo, consideramos en otro sentido que esta identificación del neoliberalismo con la plebe constituye un salto injustificado. La plebe, en tanto fuerza que resiste al poder no tiene un contenido sociológico ni histórico concreto, es el contrapunto que permite que la realidad sea dinámica. Como en *La voluntad de saber*, Foucault se sitúa aquí en el marco de una ontología de las fuerzas para señalar que ese desequilibrio permanente es «lo que motiva cualquier nuevo desarrollo de las relaciones de poder».¹⁶⁴⁰ La cuestión es que la plebe y el poder neoliberal se sitúan en dos planos distintos. Si, contrariamente a lo que señala Foucault, dotamos de contenido sustantivo a la plebe y la asociamos con aquellas fuerzas históricas que se oponían al régimen fordista, sí podemos encontrar una convergencia en la dimensión antidisciplinaria de la plebe moderna y el programa del nuevo liberalismo, pero no parece obvio que el de Poitiers esté pensando en ello en 1977. Esta reflexión nos sitúa, de nuevo, ante la triple matriz crítica del fordismo y la necesidad de distinguir con claridad cada una de ellas para tratar de situar a Foucault correctamente en el mapa político de su tiempo.

Hay, además, algunos detalles que tanto Christofferson como Fernández obvian en su interpretación del acercamiento de Foucault a los nuevos filósofos y resultan fundamentales para situarlo correctamente. En primer lugar, es problemático extender el elogio de *Los maestros pensadores* más allá de Glucksmann. Es cierto que Foucault conocía a Lévy desde 1975 y apoyó el lanzamiento del diario *L'Imprévu* que este había patrocinado participando en sus dos primeros números,¹⁶⁴¹ además de concederle la ya mencionada entrevista de 1977. Pero resulta imposible rastrear ninguna muestra de apoyo a sus tesis en toda la obra del de Poitiers. De hecho, hay un detalle que demuestra la existencia de discrepancias intelectuales reconocidas por ambos interlocutores —además del ya mencionado rechazo explícito al análisis estratégico del poder—. En su diálogo de 1977, Foucault recomienda a Lévy la lectura de la obra de René Schérer y Guy Hocquenghem *Co-ire álbum sistemático de la infancia* para comprender los límites de la aplicación de la cuadrícula «sexual» en el análisis del placer en la niñez. Lévy no responde en el momento, pero sí lo hará en *La barbarie con rostro humano* considerando esa obra parte de la decadencia y barbarie de la ideología del deseo que trata de denunciar.¹⁶⁴²

David Macey señala, además, un detalle biográfico que evidencia que el de Poitiers, incluso en 1977, «no estaba muy entusiasmado con que se le asociara demasiado estrechamente con los nuevos filósofos y su maquinaria publicitaria».¹⁶⁴³ La revista *L'Arc* había anunciado que el monográfico de otoño estaría dedicado a su figura, pero la aparición de los nuevos filósofos —que, de un modo que Macey no aclara, quisieron participar en el homenaje— llevó a Foucault a solicitar que su nombre no figurara en la portada. El monográfico finalmente se tituló *La crise dans la tête* y en él apareció como un autor más.

¹⁶⁴⁰ Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 113 [1977].

¹⁶⁴¹ cf. Foucault, «La politique est la continuation de la guerre près d'autres moyens». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994 [1975]; «À quoi rêvent les philosophes?». En: Foucault. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Paris: Gallimard, 1994 [1975].

¹⁶⁴² cf. Henri-Lévy. *La barbarie con rostro humano*. Ed. cit., p. 119.

¹⁶⁴³ Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 472.

Según Macey, Foucault se había sentido molesto por el «marketing ideológico» de los nuevos filósofos y se negó a contribuir a él.¹⁶⁴⁴

En este mismo sentido, en 1978 aparecerá publicado un diálogo con Foucault en la revista *Ajoblanco* que no ha sido tenido en cuenta por ninguno de los investigadores mencionados¹⁶⁴⁵ y del que podemos extraer algunas claves interesantes acerca de la cuestión que nos ocupa. Los autores de la entrevista —Santi Soler y Rossend Arqués— aclaran que el de Poitiers prefirió que no grabaran el encuentro y que hicieran con sus palabras lo que quisieran, por ello el grado de fidelidad del texto no puede certificarse plenamente. Sin embargo, una lectura detallada encuentra en él elementos de peso para concluir que buena parte de lo escrito refleja la posición de Foucault en ese momento. Recojemos un fragmento extenso pero que resulta relevante para entender su relación con el marxismo y su opinión acerca de los nuevos filósofos en este momento —el uso del estilo indirecto denota que no se trata de una transcripción literal—.

También su toma de posición distanciada del «marxismo» en tanto que la ideología de Estado empieza a ser comprendida, ya antes de Soljenitsin. Dice que encuentra en Marx cosas de una enorme finura intelectual, que le admira y le considera un pensador bien informado sobre los más diversos temas de su época —y añade que «*quienes afirman que pretendo constituirme en otro Marx del siglo XX caen en el absurdo más flagrante*», y que también se hallan cosas de interés en otros escritores, en Nietzsche, en Mallarmé mismo... Lo que siempre le chocó es esa cosa llamada «marxismo» —o «leninismo»— y que es al mismo tiempo una iglesia, un culto, una doctrina, un partido, un Estado, un modelo económico, un sistema de poder, un campo de concentración, un cambiar las cosas poniendo debajo lo que estaba encima, un engaño, una ortodoxia, un escamoteo, etc., todo al mismo tiempo. No es que le choque su existencia, por supuesto: lo chocante para él es que quienes se decían «revolucionarios» apenas se hayan planteado pregunta alguna sobre ello durante más de medio siglo. «*Y no me refiero aquí —dice— a los denominados “Nuevos filósofos” que siguen con falta de seriedad y no hacen más que hablar de “gulags”, “gulag” intelectual, etc. Antes, en los análisis realizados por la izquierda, todo era decir que en Europa se vivía cada vez peor, que el fascismo vuelve, pero con otra faz. La gente, sin embargo, sobre todo las capas populares, menos intelectualizadas, saben, por experiencia vivida, que el fascismo fue sumamente duro, y si un intelectual les viene con la teoría del neofascismo lo más probable es que no le entiendan y le miren entre sorprendidos y decepcionados. No es que pretenda decir que ahora se sea más “libre”, no. El presente es duro, la libertad disminuye en todos los terrenos y el Poder-Sistema-Estado aumenta su presión. Lo que intento decir con esto es que hay que dejar de lado las teorizaciones futuristas y alejadas de la vida*».¹⁶⁴⁶

¹⁶⁴⁴ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 472.

¹⁶⁴⁵ Se trata de un texto que ni siquiera aparece en los *Dits et écrits* y cuyo estatuto es problemático por las razones que exponemos.

¹⁶⁴⁶ Foucault. «Entrevista por libre a Michel Foucault». *Ajoblanco*, nº 31, marzo de 1978, p. 14 [1978].

Este texto y el episodio que Macey describe alrededor de *L'Ar* muestran a un Foucault que rechaza esa «pub-sofía» de los nuevos filósofos,¹⁶⁴⁷ alejado de la imagen que lo presenta como un pensador más preocupado por el reconocimiento que por la coherencia entre sus posiciones públicas y su trabajo intelectual.

Por si esto fuera poco, ya que el estatuto de este texto es controvertido y el testimonio de Macey no es recogido por otras fuentes, todos estos problemas son señalados por el propio Foucault en una de las pocas ocasiones en las que mencionó a los nuevos filósofos en sus intervenciones. Se trata de una entrevista de 1978 que evidencia la incomodidad del de Poitiers con la atribución de su paternidad intelectual.

No sé qué dicen los nuevos filósofos. No leí gran cosa de ellos. Se les atribuye la tesis de que no habría diferencia: el amo siempre sería el amo y, pasara lo que pasase, estaríamos metidos en la trampa. No sé si esa es de verdad su tesis. En todo caso, no es en absoluto la mía. Trato de realizar los análisis más precisos y más diferenciales para indicar cómo cambian, se transforman y se desplazan las cosas. Cuando estudio los mecanismos de poder, procuro estudiar su especificidad; nada me es más ajeno que la idea de un amo y señor que nos impone su propia ley. No admito ni la noción de señorío ni la universalidad de la ley. Al contrario, me consagro a comprender mecanismos de ejercicio concreto del poder, y lo hago porque quienes están inmersos en esas relaciones de poder, quienes están implicados en ellas, pueden en sus acciones, su resistencia y su rebelión, escapárseles, transformarlas; en una palabra, dejar de estar sometidos. Y si no digo lo que hay que hacer, no es porque crea que no hay que hacer nada. Muy por el contrario, me parece que quienes, al reconocer las relaciones de poder entre las cuales están implicados, han decidido resistirlas o escapar de ellas, tienen mil cosas por hacer, inventar, forjar. Desde ese punto de vista, toda mi investigación se basa en un postulado de optimismo absoluto.¹⁶⁴⁸

A la luz de todo lo expuesto hasta el momento consideramos, en primer lugar, que el elogio de *Los maestros pensadores* no es accidental y refleja un momento crucial en la trayectoria foucaultiana de los años setenta. Sin embargo, es necesaria cierta precaución a la hora de describir los vínculos de Foucault con los nuevos filósofos y la extensión de su respaldo más allá de la obra de Glucksmann. En este sentido, la ausencia de referencias a lo largo de toda su producción al trabajo de estos, unida a ciertos acontecimientos biográficos nos hace pensar que si guardó silencio sobre ellos no fue porque respaldara sus tesis, sino porque prefirió evitar entrar en una polémica en la que lo político y lo filosófico quedarían irremisiblemente vinculados. De un modo análogo, entendemos que el respaldo de Foucault a *Los maestros pensadores* constituye, esencialmente, un apoyo a las posiciones políticas de Glucksmann y a su denuncia del terror soviético. Las profundas discrepancias filosóficas pesaron menos que la necesidad de intervenir en un debate público que para Foucault resultaba fundamental en aquel momento.

¹⁶⁴⁷ Aubral y Decourt. *Contra la nueva filosofía*. Ed. cit., p. 155.

¹⁶⁴⁸ Foucault. «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». Ed. cit., p. 95 [1978].

Parece indudable que hay un fondo de convicciones políticas comunes en el que encontramos el rechazo de la *Union de la gauche* y del PCF, la condena del socialismo real y la oposición al discurso oficial del marxismo respecto al gulag. Sin embargo, estas convicciones compartidas por Foucault y los nuevos filósofos se enmarcan en horizontes intelectuales y políticos distintos y, en ocasiones, antagónicos. Foucault rechaza esa imagen apocalíptica del gulag planetario y no comparte el pesimismo y la clausura de lo político a los que conducen los análisis de Lévy y Glucksmann, sino que engarza toda su reflexión alrededor de las nuevas formas de resistencia. De hecho, en esa misma época, el de Poitiers comienza a desarrollar un análisis en términos radicalmente opuestos, interrogándose acerca de cómo puede funcionar un dispositivo de poder que actúe sobre la libertad y la diferencia de los gobernados y que, en buena medida gracias al empuje de las propias resistencias, respete espacios de autonomía de los que puedan surgir nuevas formas de vida.

En consecuencia, la influencia filosófica en un sentido fuerte no es recíproca, sino unidireccional. Foucault no recoge ninguno de los grandes conceptos de los nuevos filósofos y su trabajo permanecerá en las antípodas del de aquellos. De hecho, la supresión de la referencia al *Archipiélago gulag* en todas las ediciones posteriores a 1975 de *Vigilar y castigar* y su rechazo a usar el término «disidencia» para describir las resistencias de «conducta» muestran, a nuestro juicio, la voluntad explícita de distanciarse de las tesis y el lenguaje de la nueva filosofía.¹⁶⁴⁹ Si existe una «fascinación» por el neoliberalismo, esta no está relacionada con los nuevos filósofos sino con otros elementos tanto contextuales como políticos y filosóficos que pueden haber sido, no obstante, compartidos por aquellos. La proximidad de Foucault a la segunda izquierda constituye, como veremos, un elemento más relevante para comprender la posición política de Foucault y el modo en que la crítica liberal y libertaria se solapan en un momento histórico concreto generando un equívoco que aun hoy es fuente de controversia. Foucault puede compartir con los nuevos filósofos el rechazo al mundo que está desapareciendo, pero en cuanto al juicio acerca del mundo que está naciendo esa convergencia resulta mucho más cuestionable.

12.3. Derecho y sociedades seguridad: Foucault y el caso Croissant

12.3.1. Croissant y el derecho de los gobernados

A finales de 1977, otro acontecimiento sacudirá el mundo intelectual y político francés. Se trata del conflicto acerca de la extradición de Klaus Croissant, abogado que había defendido a la Rote Armee Fraktion desde 1971.¹⁶⁵⁰ Alrededor de la intervención de Michel Foucault en este caso se anudan ciertos temas como el terrorismo, el papel del Estado, el derecho y las

¹⁶⁴⁹ Recordemos que en el curso de 1977 afirma que preferiría que le arrancaran la lengua antes de usar tal expresión. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 197 [1978].

¹⁶⁵⁰ La Fracción del Ejército Rojo —también conocido como «Banda Baader-Meinhof» por quienes fueron temporalmente sus líderes— fue un grupo armado surgido en 1970 en la Alemania Occidental al calor del tercermundismo y las guerrillas de liberación.

nuevas formas de poder, que resultan esenciales para descifrar la complejidad de su trayectoria y situarla políticamente de un modo más preciso.

La estrategia de tensión puesta en marcha por la RAF y otros grupos armados a lo largo de esta década había cumplido, como señala Matthew Hannah, su propósito: provocar una reacción autoritaria por parte del gobierno que generara simpatía por la causa izquierdista y extendiera, entre la población, la imagen de un Estado proto-fascista.¹⁶⁵¹ Al terrorismo se oponía así la conocida como «democracia militante» [*streitbare demokratie*]. Este juego entre un terror que busca desestabilizar el régimen político y un gobierno que actúa fuera de los límites del Estado de derecho constituye el centro del análisis que Foucault despliega alrededor del *affaire* Croissant y sienta, en buena medida, las bases de su estudio del poder en términos de gubernamentalidad. De hecho, Foucault y Defert llegaron a experimentar los efectos de ese clima coercitivo en primera persona en un viaje en diciembre de 1977 a Berlín en el que tuvieron problemas a ambos lados del muro: en el Berlín oriental fueron registrados, interrogados y controlados por la policía, en el lado occidental fueron detenidos a la salida de su hotel por la denuncia de alguien que había creído que una de sus acompañantes alemanas podía ser Inge Viett —fugitiva de la RAF—.

La experiencia en el Berlín oriental había recordado a Foucault la sensación, que describían los disidentes del Este y que él mismo había experimentado en Polonia, de poner en riesgo con su mera presencia a cualquier persona a la que conociera: «Uno lleva la peste consigo, puede traicionar sin quererlo, denunciar sin decir una palabra. [...] Todo el mundo es leproso, uno teme por los demás a causa uno mismo y teme por sí mismo a causa de los demás».¹⁶⁵² Por su parte, en el Berlín occidental descubrió otro tipo de ritual político, esta vez relacionado con la denuncia y que implica un control policial diferente; no habían sido interrogados ni registrados, pero sí detenidos y aislados en los calabozos de una comisaria mientras sus identidades eran verificadas. De lo que se trata en este otro lado, señala Foucault, es de otro tipo de poder, uno en el que nadie es culpable y la legitimidad del control y el hipotético castigo viene de todas partes —no solo de «arriba», del partido o del Estado— ya que cumplen la función de asegurar la vida de los ciudadanos:

[El policía] del oeste hace todo lo posible para dejar claro que interviene "a petición". La denuncia le da su poder. Si te detienen, significa que has asustado a alguien, o que tu cara le ha recordado algo a esa persona. No te quejes de la policía, está al servicio de las ansiedades de cualquiera, al servicio de sus alucinaciones, sus aversiones. Interviene como los bomberos al olor del gas, en cuanto huele mal.¹⁶⁵³

Unos días después del suceso, Foucault describió así para *Der Spiegel* las dos alemanias: «aquí [en el lado occidental], teatro y ametralladoras, allí [en el oriental], burocracia y

¹⁶⁵¹ cf. Hannah. «Foucault's "German Moment": Genealogy of a Disjuncture». *Foucault Studies*, n° 13, 2012, pp. 119-120

¹⁶⁵² Foucault. «Nos nous sentions comme une sale espèce». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 415-416 [1977].

¹⁶⁵³ Foucault. «Nos nous sentions comme une sale espèce». Ed. cit., p. 417 [1977].

fotocopiadoras. Aquí, la posibilidad de que todos sean acusados por otros; allí, una sospecha universal por parte de la administración».¹⁶⁵⁴

Todo esto ocurre, sin embargo, en diciembre de 1977, por lo que debemos volver a los meses de octubre y noviembre cuando surge el escándalo alrededor de la extradición de Klaus Croissant en Francia. Acusado de colaborar y encubrir las actividades de sus defendidos, en julio de ese mismo año Croissant huye de Alemania y se refugia en Francia, donde solicita asilo político. El 30 de septiembre es detenido y comienza entonces el proceso para decidir su extradición que culminará el 16 de noviembre con la decisión del Tribunal de Apelación de París de aceptar el requerimiento del Estado alemán.

Durante el proceso, estalla el conocido como «Otoño alemán», cuyo inicio podemos situar el 5 de octubre de 1977 con el secuestro de Hanns-Martin Schleyer, presidente de la patronal industrial alemana, al que los miembros de la RAF pretendían intercambiar por algunos de sus presos. Semanas después, tras la negativa del gobierno a negociar con la banda terrorista y la liberación en Mogadiscio de un avión de la Lufthansa secuestrado por la RAF junto al FPLP,¹⁶⁵⁵ el 18 de octubre Andreas Baader, Gudrun Ensslin y Jan-Carl Raspe —miembros de la Rote Arme Fraktion— fueron encontrados muertos en sus celdas de la prisión de Stammheim. Aunque las autoridades de la Alemania Federal aseguraron que había sido un suicidio concertado, la sombra de los asesinatos extrajudiciales planeaba sobre el caso como ya lo hiciera en 1976 ante la muerte de Ulrike Meinhof en la misma prisión. Como respuesta, la RAF asesinó a Schleyer. Este cúmulo de circunstancias movilizó a la opinión pública internacional e hizo surgir en Francia una campaña que iba a contar con la implicación de Michel Foucault y muchos otros intelectuales y militantes del ya prácticamente desaparecido *gauchisme*.

Así, el 14 de noviembre el de Poitiers publica un artículo en *Le Nouvel Observateur* posicionándose contra la extradición de Croissant. En él cuestiona la independencia del tribunal francés que debe decidir sobre el futuro del abogado y su sometimiento a los intereses «superiores» de los Estados implicados. Este texto es importante porque refleja un cambio en la sensibilidad de Foucault respecto al derecho. Su rechazo a la extradición, lejos del lenguaje izquierdista de comienzos de los setenta, se va a fundamentar sobre la reivindicación del derecho de todo acusado a ser defendido con garantías, que se entiende como un «derecho de los gobernados».¹⁶⁵⁶

Aunque sin identificar a Croissant con los disidentes del Este, Foucault señala las dificultades surgidas a lo largo del siglo XX para determinar una extradición por cuestiones políticas entre países gobernados por regímenes diferentes: lo que en un país puede ser un crimen político, en otro simplemente una alteración del orden público o incluso una actividad no punible. El totalitarismo es expresamente mencionado en este punto para ilustrar la

¹⁶⁵⁴ Foucault. «Nos nous sentions comme une sale espèce». Ed. cit., p. 417 [1977].

¹⁶⁵⁵ Frente Popular para la Liberación de Palestina.

¹⁶⁵⁶ Foucault. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 362 [1977].

necesidad de que el criterio político del país demandante de la extradición no tenga validez más allá de sus fronteras. Así Foucault, apelando al Convenio Europeo de Extradición de 1957 y a las propias resoluciones de la Alemania Federal, va a inscribir el derecho de asilo por motivos políticos en la tradición de las luchas contra el poder establecido. Desde el anarquista del siglo XIX¹⁶⁵⁷ al disidente de la Guerra Fría, Foucault traza la línea sobre la que reivindica la necesidad de un derecho de los gobernados que funcione como una forma de «legítima defensa frente a los gobiernos». ¹⁶⁵⁸ Esta idea del derecho de los gobernados responde a una lógica que trasciende el marco jurídico estatal por lo que Foucault va a concebirla como una especie de recurso homologable a la idea de un «derecho a tener derechos» como ha apuntado Andrea Stella. ¹⁶⁵⁹

La reivindicación de este derecho de los gobernados implica la posibilidad de tener una asistencia jurídica que trate equiparar en el proceso judicial el poder del acusado con el del acusador. En el caso de Klauss Croissant, Foucault señala que tal derecho ha sido doblemente vulnerado, tanto en Alemania como en Francia, donde tampoco ha podido defenderse con garantías. De este modo, la discusión acerca de la extradición del abogado remite finalmente al mismo problema que planteaba su proceso en Alemania: la vulneración de ese derecho a la tutela judicial, «que debemos defender aquí como hemos aprendido que debe ser respetado en los países totalitarios». ¹⁶⁶⁰ Desde esta perspectiva, el problema fundamental que plantea esta extradición es que supondría el reconocimiento en Francia de los delitos que se imputan a Croissant en Alemania, que son a su juicio, delitos políticos. No se trata de reivindicar, como veremos, que los detenidos de la RAF sean presos políticos, sino de denunciar que la vulneración de sus derechos por motivos ideológicos convierte el juicio a Croissant en un proceso político.

Como ha hecho notar José Luis Pardo, al rechazar la extradición de Croissant en estos términos, Foucault se sitúa en las antípodas de las posiciones que había defendido en 1972, cuando abogaba por la eliminación de la forma tribunal en beneficio de la justicia popular. ¹⁶⁶¹ Este desplazamiento no solo representa un cambio de acento sino una nueva perspectiva en la que «defiende justamente lo que antes había atacado: que la desnudez política del reo sea arropada por la representación jurídica». ¹⁶⁶² Lo fundamental, en este sentido, es que Foucault

¹⁶⁵⁷ Resulta reveladora la referencia al anarquismo en este texto de 1977. No solo conecta la figura del anarquista con la del disidente político, sino que hace expreso su rechazo a la identificación de terrorismo y anarquismo; una etiqueta que «utilizamos constantemente para definir al grupo Baader cuyo más mínimo texto basta para probar que no lo es». Foucault. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». Ed. cit., p. 364 [1977]. Esta imagen contrasta con el modo en que en el curso de 1976 —así como en otras intervenciones de la época— había identificado al anarquismo con las facciones más «racistas» —entendiendo tal término, como sabemos, como una forma de apuesta por la violencia y el conflicto— del movimiento obrero y evidencia la ambigüedad política de algunos de sus planteamientos. cf. Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., p. 225 [1976].

¹⁶⁵⁸ Foucault. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». Ed. cit., p. 364 [1977].

¹⁶⁵⁹ Stella. «Foucault y la pregunta por la resistencia entre “gubernamentalidad” y “cuidado”: el “affaire Croissant” y el neoliberalismo». *Bajo Palabra*, nº 17 (II época), 2017, p. 277.

¹⁶⁶⁰ Foucault. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». Ed. cit., p. 365 [1977].

¹⁶⁶¹ cf. Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». En: Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. cit.

¹⁶⁶² Pardo. «Máquinas y componendas: la filosofía política de Deleuze y Foucault». En: López Álvarez y Muñoz (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, p. 48.

parece aceptar las mediaciones y situarse en un marco homologable al de los derechos humanos, aunque se revista aquí con las particularidades importantes que ofrece el concepto de «derecho de los gobernados», que a su juicio resulta más preciso, más determinado históricamente y más amplio que el derecho de los administrados y los ciudadanos¹⁶⁶³ ya que no es «una abstracción jurídica o un ideal de soñador» sino un derecho «que forma parte de nuestra realidad histórica y no debe ser borrado de ella».¹⁶⁶⁴

Sin embargo, es necesario remarcar que Foucault apela a este derecho no en un sentido absoluto, sino estratégico, ajeno tanto al naturalismo como al humanismo, por lo que no resulta descabellada la afirmación Deleuze que dirá que el de Poitiers nunca participó en el culto del «Estado de derecho».¹⁶⁶⁵ Los derechos se conquistan, son el resultado de victorias y derrotas y estos a su vez permiten el desarrollo de nuevos combates en un escenario en el que la partición poder-resistencia es concebida como una división entre gobernantes y gobernados. Por ello el de Poitiers prefiere hablar de un «derecho de los gobernados» que se opondría al poder de los gobernantes y no se basa en la universalidad de determinados valores, sino en el desequilibrio de fuerzas que implican las relaciones de poder. Foucault trata así, también, de escapar de esa dicotomía entre revolución y reforma que atrapaba al izquierdismo en una permanente obsesión por evitar que sus propuestas fueran «recuperadas».¹⁶⁶⁶

El apoyo de Foucault al asilo de Klaus Croissant no queda, sin embargo, aquí. El día en que se decreta su extradición participará junto a unas decenas de personas en una protesta en la prisión de la Santé que acaba con una carga policial que le provocará la rotura de una costilla.¹⁶⁶⁷ Además, una vez consumada la salida del país del abogado, el de Poitiers será uno de los convocantes de la manifestación del 18 de noviembre en la place de la République.

Sin embargo, su intervención refleja no solo una evidente distancia respecto de sus propios planteamientos anteriores sino también de las posiciones de su antiguo amigo y

¹⁶⁶³ cf. Foucault. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». Ed. cit., p. 362 [1977].

¹⁶⁶⁴ Foucault. «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». Ed. cit., p. 365 [1977].

¹⁶⁶⁵ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 56 [nota 10].

¹⁶⁶⁶ En este sentido es importante subrayar que Foucault continúa defendiendo una posición similar a la que había mantenido en los primeros años setenta en los que su acción política —sobre todo alrededor del GIP— renunció al maximalismo *gauchiste* al estar siempre apegada a las vivencias cotidianas de los implicados. Así, en una entrevista de 1975 declara: «Es cierto que los grupos políticos han experimentado durante mucho tiempo esta obsesión por la recuperación. ¿No se inscribe todo lo que se dice en los mismos mecanismos que estamos tratando de denunciar? Y bien, creo que es absolutamente necesario que esto ocurra así: si el discurso es recuperable, no es que esté viciado por naturaleza, sino que es parte de un proceso de luchas. Que el adversario se apoye de alguna manera en el control que tienes sobre él para tratar de revertirlo y transformarlo en un control sobre ti constituye la mejor valoración de lo que está en juego y resume toda la estrategia de las luchas: a la manera del judo, la mejor respuesta a una maniobra adversa es no retroceder nunca, sino recuperarla, reutilizarla en beneficio propio como punto de apoyo para la siguiente fase.» Por ejemplo, en respuesta al movimiento que se ha organizado en los últimos años contra el sistema penitenciario, el Sr. Giscard d'Estaing ha creado un secretariado para las Condiciones Penitenciarias. Sería estúpido por nuestra parte verlo como una victoria del movimiento; pero sería igualmente estúpido ver en ello la prueba de que este movimiento era recuperable. La contra-maniobra del poder únicamente permite medir la importancia del combate que lo provocó. Ahora depende de nosotros encontrar una nueva réplica». Foucault. «Sur la Sellette». Ed. cit., p. 721 [1975].

¹⁶⁶⁷ cf. Macey. *Las vidas de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 479.

compañero intelectual Gilles Deleuze. Este, junto a Félix Guattari, había promovido en el mes de octubre un manifiesto por la liberación de Croissant que firmaron entre otros Pierre Vidal-Naquet, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Clavel o Claude Lefort pero que Foucault se negó a suscribir. En él, además de exigir el cumplimiento del imperativo de asilo que marcan las convenciones internacionales y la jurisprudencia nacional, se hace hincapié en que el caso evidencia la instauración en la Alemania Occidental de un régimen de excepción permanente. Pero lo que llevó a Foucault rechazar el manifiesto fue que hacía extensivo el apoyo de la campaña contra la extradición de Croissant a los miembros del grupo armado a los que consideraba presos políticos: «Las autoridades federales alemanas se han cebado con la persona del señor Croissant porque él ha tenido el valor de defender a los prisioneros políticos que ellas consideran indefendibles».¹⁶⁶⁸

Todos los biógrafos de Foucault coinciden en señalar este como el punto de fricción que lo llevaría a alejarse definitivamente de Deleuze. Esta interpretación se ve corroborada por una anotación en el diario de Claude Mauriac que recoge una conversación de 1984 en la que Foucault habría confesado: «Ya no nos vemos... Desde Klaus Croissant. Yo no aceptaba el terrorismo ni la sangre, ni tampoco estaba de acuerdo con Baader y su banda...».¹⁶⁶⁹ Aunque Mauriac evita el nombre, resulta evidente que Foucault se refiere a Deleuze. Esta ruptura, sin embargo, no responde a un exabrupto, sino que refleja la diferente evolución de dos trayectorias intelectuales y políticas que se encontraron estrechamente unidas a comienzo de los años setenta. El escrito de Deleuze contra los nuevos filósofos, publicado solo unas semanas después del elogio de Foucault a *Los maestros pensadores*, ya muestra el evidente distanciamiento entre ambos.

En un artículo publicado junto a Guattari en *Le Monde* el 2 de noviembre de 1977, Deleuze insistirá en las ideas centrales del manifiesto que Foucault no firmó. Pondrá en duda, así, la capacidad y voluntad del Estado alemán de preservar la vida de Croissant ya que su extradición significaría entregarlo «a un país cuyo régimen jurídico se ha convertido en un régimen de excepción, y en cuyas cárceles correría el peligro de una rápida eliminación».¹⁶⁷⁰ Al aceptar una extradición basada en motivos políticos y no jurídicos, argumentan Deleuze y Guattari, Francia corre el riesgo de abandonar su propia jurisprudencia y abrir la puerta al modelo judicial, policial e informativo —nótese la relevancia que conceden a los medios en el proceso— de la RFA marcado por un creciente autoritarismo. Aunque sin apoyar directamente a la RAF, el artículo de *Le Monde* incide en el vínculo que la conecta con las luchas en el tercer mundo e inscribe su acción armada en el marco de la violencia revolucionaria y el terrorismo que «no ha dejado de estar presente en el movimiento obrero desde el siglo XIX, bajo formas muy diversas, como respuesta a la violencia imperialista».¹⁶⁷¹

¹⁶⁶⁸ *Libération*, 10 de octubre de 1977. Documento disponible en: https://socialhistoryportal.org/sites/default/files/raf/0319771000_0.pdf.

¹⁶⁶⁹ *apud* Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 321.

¹⁶⁷⁰ Deleuze y Guattari. *La peor manera de construir Europa*. En: Deleuze. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos, 2007, p. 141.

¹⁶⁷¹ Deleuze y Guattari. *La peor manera de construir Europa*. Ed. cit., p. 142.

12.3.2. Terrorismo, pacto de seguridad y nuevas formas de poder

Hay un elemento que llama la atención en la interpretación de este desacuerdo entre Foucault y Deleuze. Los comentaristas a menudo han destacado que Deleuze habría abrazado la tesis del «nuevo fascismo» pero en realidad su valoración de las formas de poder desplegadas en la Alemania federal alrededor de lo que se ha venido en llamar «democracia militante» es totalmente homologable con la de Foucault.¹⁶⁷² En este sentido, ni el texto de *Le Monde* ni el manifiesto redactado por Guattari remiten expresamente al retorno del fascismo, sino a un creciente autoritarismo y a un poder que se extralimita en sus funciones amparado en un estado de excepción permanente. El diagnóstico es prácticamente idéntico al que presentará Foucault. La verdadera distancia entre ambos planteamientos no estriba en su análisis de la RFA, sino en la consideración de presos políticos de los defendidos por Croissant y la justificación o, en cualquier caso, la ambigüedad con que se valora la lucha armada. Foucault será explícito en su rechazo del terrorismo y lo presentará como el envés necesario de ese creciente autoritarismo con el que se engarza a través de lo que conoce como «pacto de seguridad». Así lo señala expresamente en una entrevista de 1976:

Pero al menos puedo decir que las actividades del Ejército Rojo, tal y como son interpretadas en Occidente —es decir, el terrorismo— tienen un efecto completamente opuesto que consiste en hacer que la clase burguesa se aferre aún más a su ideología. De manera más general, el terror se revela como el mecanismo más fundamental de la clase dominante en el ejercicio de su poder, su dominación, su hipnosis y su tiranía.

Por lo tanto, es demasiado simplista por su parte creer que actuando por medio del terror sobre las personas que quieren eliminar, es decir, los hombres de poder y aquellos que les obedecen ciegamente, podrán lograr el efecto contrario.

Repetiré que el terror sólo lleva a la obediencia ciega. Usar el terror para la revolución es en sí mismo una idea totalmente contradictoria.¹⁶⁷³

Así, alrededor de este caso, Foucault desarrolla un análisis del poder en términos de seguridad que, como ya hemos apuntado, será clave en su acercamiento a la gubernamentalidad liberal y neoliberal en los cursos de 1978 y 1979. En una entrevista publicada el 18 de noviembre de 1977 en *Le Matin* lo afirma por primera vez: el *affaire* Croissant ha servido al Estado francés

¹⁶⁷² Michel Foucault, por otro lado, había sostenido la tesis del regreso del fascismo solo unos meses antes del *affaire* Croissant en el prefacio a la edición estadounidense de *El Anti Edipo*, y había sido aún más explícito en su encuentro con Ronald Laing, Howie Harp y Judy Clarck en 1975. En esta intervención señaló: «Creo que lo que ha sucedido desde 1960 se ha caracterizado por la aparición de nuevas formas de fascismo, nuevas formas de conciencia fascista, nuevas formas de descripción del fascismo y nuevas formas de lucha contra el fascismo. Y el papel del intelectual, desde los años sesenta, ha consistido precisamente en situarse —en términos de sus propias experiencias, competencias, opciones personales, deseos— de tal manera que pueda hacer visibles esas formas de fascismo que desgraciadamente no se reconocen, o se toleran con demasiada facilidad, para describirlas, tratar de hacerlas intolerables, así como para afinar la forma específica de lucha que se puede emprender contra el fascismo». Foucault. «Schizo-Culture: On prisons and psychiatry». En: Foucault. *Foucault Live: (interviews, 1961-1984)*. New York: Semiotext(e), 1996, p. 179 [1975].

¹⁶⁷³ Foucault. «Le savoir come crime». En: Foucault, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, p. 83 [1976].

como excusa para mostrar su implacable capacidad de reacción ante cualquier amenaza a la seguridad pública.¹⁶⁷⁴ En este contexto, el Estado evidencia que su compromiso con la seguridad es tal que ni siquiera está sujeto a las restricciones que impone la ley. La extradición del abogado de la RAF, a pesar de ser jurídicamente cuestionable, cobra un nuevo sentido cuando se enmarca en esta lógica de la seguridad que nuestro autor trata de descifrar y en la que el terrorismo, el miedo y los medios de comunicación juegan un papel fundamental.

Toda la campaña sobre la seguridad pública debe estar respaldada —para ser creíble y políticamente rentable— por medidas espectaculares que demuestren que el gobierno puede actuar con rapidez y contundencia por encima de la legalidad. A partir de ahora, la seguridad está por encima de las leyes. El gobierno ha querido demostrar que el arsenal legal es incapaz de proteger a los ciudadanos.¹⁶⁷⁵

Foucault reconocerá en ocasiones que el hecho de haber situado la cuestión del terrorismo en el centro del debate acerca de la extradición de Croissant había reducido los apoyos del abogado de la RAF. En este sentido, parece que la principal crítica hacia quienes deslizaban en su defensa argumentos a favor de la lucha armada no es moral, sino estratégica. Sin embargo, a pesar del malestar que expresa en una carta dirigida «a ciertos líderes de la izquierda» y publicada en *Le Nouvel Observateur*, Foucault entiende que «un político que aspire a gobernar un Estado no puede dejar de condenar el terrorismo, que es por definición la lucha antiestatal, la lucha violenta contra el Estado».¹⁶⁷⁶ Las fuerzas de izquierdas con aspiraciones de gobernar se habrían visto, así, alrededor del *affaire* Croissant atrapadas en el juego de ese «pacto de seguridad» que no podían rechazar.

No quiero ser hipócrita. Usted aspira a gobernarnos, y por eso también nos dirigimos a usted. Saben que finalmente tendrán que enfrentarse a un gran problema: gobernar uno de esos Estados modernos que se jactan de ofrecer al pueblo no tanto integridad territorial, victoria sobre el enemigo o incluso enriquecimiento general como «seguridad»: conjura y compensación por riesgos, accidentes, peligros, amenazas, enfermedades, etc. Este pacto de seguridad no está exento de peligrosos avances en el poder ni de distorsiones de los derechos reconocidos. Tampoco faltan las reacciones que pretenden desafiar la función securitaria del Estado. En resumen, corremos el riesgo de entrar en un régimen en el que la seguridad y el miedo se van a desafiar y se relanzar mutuamente.¹⁶⁷⁷

Como vemos, el terrorismo funciona como un elemento fundamental en la construcción del consentimiento que requiere el mencionado «pacto de seguridad»: provoca un terror que justifica que el Estado sobrepase el marco del derecho en su combate. Bajo esta nueva lógica,

¹⁶⁷⁴ cf. Foucault. «Michel Foucault : “ Désormais, la sécurité est au-dessus des lois ”». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994 [1977].

¹⁶⁷⁵ Foucault. «Michel Foucault : “ Désormais, la sécurité est au-dessus des lois ”». Ed. cit. , p. 367 [1977].

¹⁶⁷⁶ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 48 [1977].

¹⁶⁷⁷ Foucault. «Lettre à quelques leaders de la gauche». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 390 [1977].

los gobiernos tienen carta blanca para actuar en nombre de la seguridad de la población quebrando todo límite. Así, como argumenta Thomas Lemke, la clave del análisis de Foucault consiste en identificar la contradicción entre el pacto de seguridad y el marco legal al que se sujeta el Estado de derecho.

De este modo, no se establecen límites legales a la intervención del Estado. Para garantizar la seguridad, el Estado debe ser capaz de actuar al margen y en contra de la ley. Los abusos e irregularidades no representan la anormalidad o el fracaso de la realidad para alcanzar el ideal, sino que son la base y la garantía del «Estado de derecho» y del «Estado constitucional». La inseguridad, las amenazas y demás constituyen una experiencia cotidiana. En consecuencia, el «Estado de temor» representa la otra cara del «Estado de derecho».¹⁶⁷⁸

El autoritarismo de la Alemania Occidental no anuncia el regreso de aquel viejo fascismo que Foucault había vuelto a experimentar en su viaje a España de 1975,¹⁶⁷⁹ sino una nueva organización del poder alrededor de la seguridad. Nuestro autor rechaza, consecuentemente, el marco de la crítica antitotalitaria que subyacía a algunos planteamientos en defensa de Croissant como el de Jean Genet.¹⁶⁸⁰ Fijará esta posición en una entrevista publicada en *Tribune socialiste* a finales de noviembre, en la que desarrolla la cuestión de la seguridad a fondo por primera vez y señala que no se debe hablar de una «resurrección» del fascismo porque «jamás hay resurrección en la historia; más aún: cualquier análisis que pretenda producir un efecto político resucitador de viejos espectros está condenado al fracaso».¹⁶⁸¹

Así, con la intención de aprehender los acontecimientos presentes en su especificidad, rechaza la idea de una fascistización del Estado y enmarca su análisis en esa lógica de la seguridad ya mencionada en su intervención en *Le Matin*. En convergencia con los desarrollos teóricos que presentará en los cursos de 1978 y 1979, Foucault contrapone el

¹⁶⁷⁸ Lemke. *Foucault's Analysis of Modern Governmentality: a Critique of Political Reason*. London: Verso, 2019, p. 196 [nota 90].

¹⁶⁷⁹ Así lo expresó en una entrevista posterior a su viaje a España de 1975: «No tuvimos mucho tiempo para saberlo, pero lo que nos encogió el corazón fue sentir la presencia del fascismo. Teníamos recuerdos infantiles de Francia bajo la ocupación alemana, pero desde entonces, habíamos perdido el contacto de esta presencia. En España la volvimos a sentir. Fuimos detenidos por la policía española en el hall del hotel, en el momento en el que dábamos una rueda de prensa a los corresponsales de la prensa extranjera. Había muchos españoles que estaban allí por otras razones —hablando con amigos, flirteando, etc.—, y lo que nos llamó la atención es que, en el momento en que la policía llegó, los españoles dejaron de vernos. Era como si, para ellos, nada pasara a su alrededor. Pero había casi cincuenta policías de uniforme, una escena que no es nada habitual en el hall de un hotel. Los periodistas salieron esposados, y nosotros fuimos conducidos en furgones blindados hasta el aeropuerto. En la plaza de España vimos a una multitud que seguía la escena. Y allí nos volvimos a encontrar con ese espectáculo que ya habíamos conocido durante la ocupación alemana: el silencio de la multitud que ve y no dice nada. Percibimos la simpatía que sentían por nosotros, al otro lado de la barrera de guardianes y policías. Era gente que asistía a una escena familiar y se decía: más encarcelados. Era gente que comprobaba una vez más los mismos rituales que se repetían desde hacía tiempo. Resultaba patético: la presencia del fascismo inscrita en los cuerpos y en los gestos de las personas que lo sufren». Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones». Ed. cit., pp. 588-589 [1975].

¹⁶⁸⁰ cf. Genet. «Violence et brutalité», *Le Monde*, 2 de septiembre de 1977. Foucault mencionará este texto en el curso de 1978. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 255 [1978].

¹⁶⁸¹ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., p. 50 [1977].

pacto de seguridad al antiguo poder soberano. Mientras este gobernaba a través del control de las fronteras garantizando la paz dentro de su territorio, la seguridad implica una lógica diferente en la que el problema territorial es relevado por la promesa de que la población estará asegurada ante posibles riesgos: «¿Está usted enfermo? ¡Tendrá la seguridad social! ¿No tiene trabajo? ¡Tendrá un seguro de desempleo! ¿Hay un maremoto? ¡Crearemos un fondo de solidaridad! ¿Hay delincuentes? ¡Nos vamos a asegurar de enderezarlos y de ejercer una buena vigilancia policial!». ¹⁶⁸²

Dado que la intervención que exige este pacto de seguridad no puede ser completamente prevista de antemano —porque los riesgos son, en su extremo, incalculables—, el análisis en términos jurídicos no permite dar cuenta de estas nuevas formas de poder. La autoridad ya no responde con un código que determina su acción ante los riesgos que amenazan a la población como hacía el antiguo orden soberano, sino que está obligada a intervenir «en todos los casos en que un acontecimiento singular, excepcional, perfora la trama de la vida cotidiana». ¹⁶⁸³ La propia naturaleza impredecible de los riesgos exige, así, que el poder no se vea constreñido por un marco legal cuya rigidez lo torna impotente. La seguridad, consecuentemente, implica una intervención paralegal —como ocurría con las disciplinas—, pero que no aparece como expresión de la arbitrariedad de un poder absoluto, sino como respuesta a una solicitud que parte de los propios gobernados.

Tal intervención securitaria se ve amenazada —y a la vez justificada— de manera absoluta por el terrorismo, ya que este cuestiona la posibilidad de que Estado garantice el mantenimiento del orden. Frente a la acción aseguradora de los poderes públicos, la fuerza «insegurizadora» del terrorismo pone en jaque su capacidad de proteger a la población. Esta dinámica genera una «angustia» que se convierte en un mecanismo de adhesión de primer orden que hace posible la aceptación de la autoridad en nombre de un Estado que «protege y garantiza contra la inseguridad». ¹⁶⁸⁴

Se trata, por tanto, de un poder omniabarcante pero que no debe tomarse como una actualización del totalitarismo, cuyos contornos específicos dibujan una unidad en la que partido, ideología, institucionalidad y aparatos de Estado se confunden. Anticipando una de las tesis centrales de su análisis del neoliberalismo desarrollado en *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault señala que el pacto de seguridad, frente a la tentación totalitaria, preserva el pluralismo y la diferencia.

Las sociedades de seguridad que están en proceso de formación toleran por su parte toda una serie de comportamientos diferentes, variados, en última instancia desviados y hasta antagónicos entre sí; con la condición, es cierto, de que se inscriban dentro de cierto marco que elimine cosas, personas y comportamientos considerados como accidentales y peligrosos. Esta delimitación del «accidente peligroso» corresponde

¹⁶⁸² Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., p. 50 [1977].

¹⁶⁸³ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., p. 50 [1977].

¹⁶⁸⁴ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., p. 51 [1977].

efectivamente al poder. Pero en ese marco se toleran un margen de maniobra y un pluralismo infinitamente más grandes que en los totalitarismos. Es un poder más hábil, más sutil que el del totalitarismo.¹⁶⁸⁵

Esta intervención insiste, además, en otra cuestión importante: las sociedades de seguridad están en proceso de formación. Lo que Foucault trata de capturar a través de esta conceptualización no es ya, por tanto, un nuevo avatar de ese poder disciplinario que ha venido describiendo y analizando minuciosamente desde el inicio de la década, sino algo diferente, un «nuevo tipo de poder». El rechazo del análisis en términos de totalitarismo cobra así una nueva dimensión al situarnos aún más radicalmente ante la necesidad de forjar nuevos conceptos que permitan «designar, en lo que pasa actualmente, lo que hay de específico, abordar esa especificidad y luchar contra ella, tratando de analizarla y encontrarle las palabras y las descripciones que le convengan».¹⁶⁸⁶ La ontología crítica de nosotros mismos —esa genealogía del presente que atraviesa toda la obra foucaultiana— se ve ahora impelida a buscar en terrenos inexplorados, dirigiendo su mirada ya no a la edad clásica o el nacimiento del capitalismo y las disciplinas sino a las transformaciones de la segunda mitad del siglo XX que hemos presentado en el anterior capítulo y que atraviesan la propia biografía de nuestro autor. No debemos identificar, por tanto, el movimiento general en el que emerge esta nueva forma de poder con una creciente rigidez de las tecnologías de control, sino con ese movimiento inverso hacia su flexibilización que ya había comenzado a describir Foucault en otras intervenciones de la época. La historia del poder moderno es la de unos mecanismos sobre los que se impone una creciente plasticidad: la disciplina, mucho más flexible que la soberanía, podía extender sus redes hasta aquellas dimensiones de la existencia a las que esta no alcanzaba y la seguridad hace lo propio respecto a la disciplina. No se trata en ningún caso de un modelo evolutivo en el que el poder se vuelve más refinado por sus propias dinámicas sino de la constatación de que la modernidad capitalista pone en marcha un proceso de revolución constante de las formas de vida —como vieron Marx y Engels— y que, consecuentemente, el control de estas exige formas de poder crecientemente flexibles. Extendiendo el juicio de Nikolas Rose más allá de la psiquiatría, parece que Foucault comienza a ser consciente de que el análisis disciplinario resulta extemporáneo, en tanto había sido desarrollado exactamente en el momento en que las disciplinas se retraen en beneficio de unas técnicas de poder más elásticas e independientes de la institucionalidad.¹⁶⁸⁷

No hay duda de que el movimiento de desarrollo de los Estados no está en su rigidez cada vez más grande sino, al contrario, en su flexibilidad, su posibilidad de avance y retroceso, su elasticidad: una elasticidad de las estructuras estatales que permite incluso, en ciertos puntos, lo que puede

¹⁶⁸⁵ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., pp. 51-52 [1977].

¹⁶⁸⁶ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., p. 52 [1977].

¹⁶⁸⁷ Así Rose afirmará que «podríamos igualmente preguntarnos si Foucault fue capaz de describir esta configuración particular de saberes y poderes porque ya parecía desestabilizada; puede ser que, al igual que el búho de Minerva, sus ideas sólo pudieran alzar el vuelo en el crepúsculo de la primera época de la psiquiatría». Rose. «Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique». Ed. cit., p. 115.

verse como un retroceso de los aparatos de Estado: la atomización de las unidades de producción, una mayor autonomía regional, cosas que parecen absolutamente a contramano del desarrollo del Estado.¹⁶⁸⁸

La crítica no debe incidir, entonces, en la denuncia de un retorno del fascismo que no corresponde con la experiencia cotidiana y la conciencia política de la población; sino en las grietas del pacto securitario, en los rechazos que genera. Consecuentemente, a juicio de Foucault, la tarea política prioritaria consiste en poner de relieve que la contrapartida de la seguridad es un mecanismo de poder que obtura otras formas de vida.

Así, el gran problema del pacto de seguridad que el caso Croissant ha hecho patente, como señala en otra intervención publicada en *Le Nouvel Observateur* el 28 de noviembre, es su incompatibilidad con ciertas leyes que, como ocurre en el caso del asilo, constituyen un dique frente a los abusos del poder. El peligro del terrorismo —y de ahí su condena— es que puede implicar una espiral creciente de miedo y seguridad que refuerce indefinidamente el poder del Estado.

Como vemos, Foucault despliega alrededor del caso Croissant determinados conceptos que serán fundamentales en su análisis del liberalismo y el neoliberalismo. Sin embargo, estas reflexiones no constituyen una ruptura radical con su trabajo anterior y su modo de concebir el presente, sino que están en consonancia con esa intuición ya explorada de que el mundo está cambiando bajo sus pies y tanto el modelo disciplinario como la lógica bélica no pueden captar las nuevas dinámicas correctamente.

En estos años Foucault está trabajando en el archivo de la Bastilla recuperando las *lettres de cachet*. En ellas, como ya había mencionado en *La sociedad punitiva* y otros trabajos de la época, Foucault descubre una dinámica que ya no es la del poder autoritario y vertical de la monarquía, sino la de una tecnología de encierro capilar que responde a la propia demanda popular de mantener «este derecho tan fundamental, tan necesario para el buen funcionamiento social, que es el derecho de cada uno a hacer encerrar a aquel de entre sus próximos que le molesta».¹⁶⁸⁹ Esta cuestión de un poder que no procede verticalmente sino que irradia lo social también desde «abajo», que ha preocupado siempre a Foucault, va a encontrar una traducción contemporánea en esa demanda de seguridad. Estas reflexiones sobre el pacto securitario van a conectarse, además, con las investigaciones acerca del poder disciplinario en tanto que gira también alrededor de las nociones de peligro y norma. En este sentido, el análisis en términos de seguridad nace en el interior mismo de la reflexión disciplinaria —de la que no se separará hasta que en el curso de 1978 Foucault haga explícita su autocrítica—.

Asimismo, como observa Matthew G. Hannah, en esta primera descripción de los dispositivos de seguridad Foucault se apoyó en el trabajo que estaban haciendo algunos de sus colaboradores más cercanos como Daniel Defert, François Ewald y Robert Castel

¹⁶⁸⁸ Foucault. «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». Ed. cit., pp. 53-54 [1977].

¹⁶⁸⁹ Foucault. «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». Ed. cit., p. 135 [1977].

alrededor de la noción de riesgo.¹⁶⁹⁰ La clave de todo el análisis foucaultiano del poder se halla, desde esta perspectiva, en el rechazo de los modelos jurídico y represivo y en ese intento por conceptualizar las estrategias positivas y paralegales que el poder emplea en su desarrollo.

12.4. Del colapso del marxismo a la emergencia de un nuevo horizonte político

12.4.1. Con y contra Marx (2)

Como venimos mostrando, una de las claves fundamentales para comprender los desplazamientos del campo intelectual y político de la Francia de los setenta es el desmoronamiento de la hegemonía intelectual y política del marxismo. Foucault participa de tal proceso con su crítica a algunos de los preceptos centrales de la teoría marxista y su oposición activa tanto al socialismo real como a la política del PCF —que implicará un rechazo abierto y sostenido a la *Union de la gauche*—. Su trayectoria acompaña, así, las transformaciones de una parte importante de su generación en el viaje de vuelta del hipermarxismo al anticomunismo. Sin embargo, a pesar de la radicalidad de esta crítica, ni siquiera en sus últimos años de vida, Foucault asumirá las posiciones más beligerantes de algunos de sus colaboradores y amigos

En el curso de 1978 podemos encontrar una reflexión que ilustra la relevancia de esta cuestión para nuestro autor y la necesidad de abordarla en su complejidad. Allí Foucault presenta una esclarecedora analogía entre las figuras de Maquiavelo y Marx: del mismo modo que en el nacimiento de la modernidad, el florentino representaba la figura con la que debía batirse todo intento de construir una filosofía política, Marx es el autor clave en el mundo contemporáneo. Con ello Foucault no trata, por supuesto, de reducir la tarea del pensar a una hermenéutica de la obra marxiana, sino de señalar la evidencia de que sus categorías han determinado nuestra forma de analizar la realidad, de modo que «aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él».¹⁶⁹¹ Esta reflexión converge con la rehabilitación del Marx historiador presentada en una entrevista de 1975 en la que había asegurado que «es imposible hacer historia actualmente sin recurrir a una serie interminable de conceptos, ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx, sin situarse en un horizonte que fue descrito y definido por Marx. En último término, uno se podría preguntar qué diferencia puede haber entre ser historiador y ser marxista».¹⁶⁹²

Tales palabras evidencian el respeto que Foucault muestra hacia la obra del Marx historiador que contrasta con el escaso interés acerca de su crítica de la economía política. Tanto es así que, en una entrevista de 1978 en el marco de la publicación de *Power/Knowledge* en Estados Unidos, el de Poitiers ubica expresamente su trabajo en la estela de Marx y más específicamente del segundo libro de *El capital* —algo que ya había señalado 1976—:¹⁶⁹³

¹⁶⁹⁰ cf. Hannah. «Foucault's "German Moment": Genealogy of a Disjuncture». Ed. cit., p. 124 [nota 24].

¹⁶⁹¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 237 [1978].

¹⁶⁹² Foucault. «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». Ed. cit., p. 609 [1975].

¹⁶⁹³ cf. Foucault. «Las mallas del poder». Ed. cit., pp. 892-893 [1976]. Es necesario advertir, sin embargo, que

Sitúo mi trabajo en el linaje del segundo libro de *El Capital*. Diría muy toscamente que hay toda una herencia, toda una recuperación, una reflexión sobre el libro 1 de *El Capital*, es decir, sobre la mercancía, sobre el mercado, sobre la abstracción de la mercancía y la abstracción de la existencia humana que resulta de ella, etc. Bueno, se trata de una gran tradición que encontramos en Francia en Lefebvre y podríamos decir que hasta cierto punto creo que Marcuse también se sitúa todavía en esta crítica. Por mi parte, lo que me interesa de Marx, aquello que puedo decir que me ha inspirado, es el libro 2 de *El Capital*, es decir justamente todo aquello que concierne a los análisis históricamente concretos sobre la génesis del capitalismo y no del capital, y en segundo lugar los análisis de las condiciones históricas del desarrollo de este capitalismo sobre todo por el lado del establecimiento y el desarrollo de las estructuras de poder y de las instituciones de poder. Así que, si se quiere expresar así, una vez más muy esquemáticamente, el primer libro la génesis del capital, el segundo libro la historia, la genealogía del capitalismo, yo diría que es a través del libro 2, y por ejemplo en lo que he escrito sobre la disciplina, que mi trabajo está intrínsecamente ligado a lo que Marx escribió.¹⁶⁹⁴

Como vemos, incluso en intervenciones tardías Foucault se declara explícitamente heredero del Marx historiador, el más alejado del economicismo que se convertiría en filosofía de Estado a través del *Diamat*. Así, Foucault encuentra en Marx a un precursor de su apuesta por comprender las relaciones de poder como una realidad compleja y no binaria, situándolo en las antípodas de aquel marxismo académico que simplifica el conflicto reduciéndolo a la dicotomía «clase dominante *versus* clase dominada, discurso dominante *versus* discurso dominado».¹⁶⁹⁵ Foucault confiesa en varias ocasiones que si no cita a Marx más a menudo es porque en el contexto francés se ha convertido en un marcador de pertenencia, un modo de decir «no me toques, puedes ver que soy un verdadero hombre de izquierdas, que soy marxista, la prueba es que cito a Marx».¹⁶⁹⁶

Estas consideraciones llevan a nuestro autor a plantear en 1982 la necesidad no de rechazar la herencia intelectual marxiana, sino de liberarla del corsé de la lectura oficial: «Lo que deseo [...] no es realmente la no falsificación, la restitución de un verdadero Marx, sino, sin duda alguna, el alivio y la liberación de Marx de la dogmática del partido que le ha encerrado, transmitido y enarbolado durante mucho tiempo».¹⁶⁹⁷ De este modo, junto a la denuncia del Marx profeta —aquel sobre el que, efectivamente, se ha podido levantar un edificio intelectual e institucional cuasi religioso— aparece una reivindicación del Marx

esta reiterada mención al libro II de *El capital* es con toda probabilidad errónea y Foucault se refiere en realidad al segundo tomo del libro I de dicha obra en su edición francesa. cf. Leonelli. «Foucault lecteur du *Capital*». En: Laval, Paltrinieri y Taylan (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. París: La Découverte, 2015, pp. 61-62.

¹⁶⁹⁴ Foucault. «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir». Ed. cit., p. 107 [1978].

¹⁶⁹⁵ Foucault. «Las mallas del poder». Ed. cit., p. 905 [1976] [cursiva del original].

¹⁶⁹⁶ Foucault. «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir». Ed. cit., p. 107 [1978].

¹⁶⁹⁷ Foucault. «Estructuralismo y postestructuralismo». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 974 [1982].

historiador y político. Se trata, consecuentemente, de dejar de hacer funcionar a Marx como un «autor» y deshacer el proceso de academización y sacralización que se ha cernido sobre su obra¹⁶⁹⁸ para distinguirlo de un marxismo que se considera «el conjunto de los modos de manifestación del poder ligados, de una manera u otra, a la palabra de Marx».¹⁶⁹⁹

Como vemos, el vínculo de Foucault con la obra marxiana —incluso en aquellos momentos en los que llegó a pedir que no le hablaran más de Marx—¹⁷⁰⁰ va mucho más allá del simple rechazo. Nuestro autor establece con el de Tréveris una relación compleja marcada por consideraciones filosóficas, historiográficas y también políticas que no se pueden calibrar si no se sitúan adecuadamente en su contexto. Así, frente a la sospecha arrojada, entre otros, por los nuevos filósofos de que el gulag comienza en Marx —y que, por momentos, el propio Foucault parece suscribir—, en diversas ocasiones nuestro autor defiende que «a Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo».¹⁷⁰¹ Como ya hemos argumentado, si bien el de Poitiers no debe ser definido como un pensador marxista, tampoco parece de justicia identificarlo, ni siquiera a final de los setenta, con el antimarxismo militante de Glucksmann y otros de sus colaboradores en esa época.

12.4.2. Foucault y la crítica del marxismo y el socialismo

Para comprender esta complejidad resulta fundamental atender a esa distinción que el propio Foucault establece entre Marx y el marxismo. Frente a la consideración que muestra por el primero, nuestro autor rechaza sistemáticamente buena parte de los postulados centrales de la ortodoxia marxista, como hemos evidenciado a lo largo de este trabajo. De hecho, ya desde el inicio de la década, Foucault afirmará que este marxismo es el responsable de clausurar la potencia crítica de Marx sacralizando su palabra e imponiendo un respeto por los textos que hace imposible emplearlos como una herramienta útil para desentrañar el presente.¹⁷⁰²

Partiendo de estas consideraciones —y de una identificación difícilmente justificable de la tradición marxista con el estalinismo y el Diamat—, Foucault destaca en una entrevista de 1978 en Japón tres rasgos definitorios del marxismo: su vocación de convertirse en ciencia —con los efectos coercitivos en el nivel de la verdad que eso implica—, su tendencia a aparecer como profecía y su dependencia de la forma-partido y la forma-Estado.¹⁷⁰³

¹⁶⁹⁸ cf. Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». Ed. cit., p. 621 [1976].

¹⁶⁹⁹ Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., p. 104 [1978].

¹⁷⁰⁰ Didier Eribon reconstruye una escena en la que, a la vuelta de su viaje en 1975 a España, un joven militante pregunta a Foucault si podría hablar de Marx ante los círculos de su organización. La respuesta que acompaña su negativa no deja lugar a dudas: «¡Que no me hablen más de Marx! No quiero volver a oír hablar de este señor nunca más. Pidáselo [sic] a los que se dedican a ello profesionalmente. A los que cobran por ello. A los que son funcionarios de eso. Para mí, Marx es asunto concluido, se acabó». Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 328.

¹⁷⁰¹ Foucault. «Verdad, individuo y poder». En: Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 2012, p. 143 [1982].

¹⁷⁰² cf. Foucault. «De la arqueología a la dinástica». Ed. cit., p. 469 [1972].

¹⁷⁰³ cf. Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., pp. 92-93 [1978].

Consecuentemente, como aclara en esa misma intervención,¹⁷⁰⁴ la crítica del marxismo no puede partir de la obra de Marx como si se tratara de una escritura sagrada cuya verdad desvelara el origen del error o de la desviación. En Marx hay que buscar una verdad históricamente situada y que, por tanto, no ofrece un criterio definitivo para resolver todos los problemas que el propio marxismo plantea.

Por otro lado, frente al vínculo entre marxismo, partido y Estado, Foucault pretende hacer valer el enorme abanico de problemas y prácticas que tal perspectiva habría expulsado del campo político. Los nuevos sujetos y movimientos, anclados en la experiencia de las opresiones cotidianas, constituyen, desde esta perspectiva, una palanca fundamental en el ensanchamiento de la imaginación política más allá de los márgenes en los que el marxismo, a su juicio, la habría constreñido. De hecho, el de Poitiers constata que los problemas señalados por el feminismo, el antirracismo o las luchas contra las prisiones solo pudieron saltar a la esfera pública cuando se plantearon al margen de —e incluso contra— las organizaciones marxistas tradicionales.¹⁷⁰⁵

Lejos de constituir únicamente opiniones políticas vinculadas a la coyuntura de la época, tanto el rechazo de algunas tesis centrales del marxismo como la crítica del socialismo real resultan fundamentales en el desarrollo de la analítica del poder foucaultiana y sus transformaciones a lo largo de la década. En este sentido, Foucault señala explícitamente que la evidencia de lo que ocurre tanto en la URSS como en la propia organización de los partidos comunistas le proporcionó un aprendizaje fundamental para entender la particularidad de las relaciones de poder y su irreductibilidad a las relaciones de producción.¹⁷⁰⁶

Así, consagrado al estudio de las modernas tecnologías de poder, a juicio de Foucault socialismo y fascismo no representan una novedad histórica absoluta. Son fenómenos singulares, pero no aislados, que deben ser analizados en su especificidad: «La organización de los grandes partidos, el desarrollo de los aparatos policiales, la existencia de técnicas de represión como campos de trabajo, todo esto era una herencia, pura y dura, de la estructura de las sociedades occidentales liberales, que el estalinismo y el fascismo se limitaron a retomar».¹⁷⁰⁷ Desde esta perspectiva, el poder soviético —sus lógicas y técnicas— aparece como una manifestación extrema, pero no cualitativamente diferente, del que habían puesto en marcha las sociedades capitalistas: «Lo que ocurre en la Unión Soviética no es el apareamiento monstruoso de una función médica y una función policíaca, que no tendrían nada que ver la una con la otra. Sino que es simplemente la intensificación, la solidificación de un parentesco reticular que no había dejado de funcionar».¹⁷⁰⁸ Como vemos, a pesar de su

¹⁷⁰⁴ cf. Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., pp. 94-95 [1978].

¹⁷⁰⁵ cf. Foucault. «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». Ed. cit., p. 16 [1977].

¹⁷⁰⁶ cf. Foucault. «Precisiones sobre el poder». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, pp. 117-118 [1978].

¹⁷⁰⁷ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 784 [1978].

¹⁷⁰⁸ Foucault. «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». cit., p. 127 [1977].

proximidad con el diagnóstico de Glucksmann en este punto, la genealogía foucaultiana del terror soviético no conduce a Marx o Hegel, sino a la tecnología política moderna. Desde esta perspectiva, el gulag es definido como «un encierro político-médico —político-penal-médico o *médico-político-penal*— con función *económica*, y que permita valorizar las riquezas de un país todavía virgen».¹⁷⁰⁹ Su historia apunta, pues, al corazón de los modernos dispositivos de poder y saber, de modo que lo fundamental del gulag no es su innovación, sino su capacidad para actualizar «el espectáculo sin lugar ni fecha en el que, desde hace dos siglos, los poderes han estado fabricando continuamente el miedo».¹⁷¹⁰

Esta cuestión aparece de un modo explícito en su extenso diálogo con Thierry Voeltzel desarrollado en 1976 y publicado dos años más tarde. Allí nuestro autor dirige a su interlocutor —militante maoísta— la pregunta clave de la obra de Glucksmann: «¿Hasta dónde hay que remontarse en el socialismo, en el programa socialista, en el pensamiento socialista, para encontrar la raíz del gulag? ¿Basta decir: Stalin, error estalinista, economicismo de Stalin, paranoia de Stalin?».¹⁷¹¹ La respuesta de Voeltzel es que posiblemente no se pueda responsabilizar únicamente al estalinismo, pero en ningún caso se aproxima a la condena total que encontramos en los nuevos filósofos. A su juicio, el problema del socialismo no remite a la historia de un pecado original que hubiera que buscar en Marx o Lenin, sino a la de una «contrarrevolución burguesa en la URSS».¹⁷¹² Foucault no se muestra abiertamente contrario a las tesis de Voeltzel, aunque sí incide en el vínculo que parecería unir la tradición marxista y la burocracia: «Hay que decir que el socialismo, tal y como fue programado por Marx o, *en todo caso por la tradición marxista que pasa por Lenin*, etc., ese socialismo no deja demasiado espacio para esos elementos que podrían permitir controlar la burocracia».¹⁷¹³

Sobre esta cuestión vuelve nuestro autor en otra conferencia del ciclo japonés de 1978. En ella extiende la crítica más allá del marxismo subrayando —en un argumento que, a pesar del parecido, es claramente distinto del de Glucksmann— el nexo que ha unido ciertos sistemas filosóficos modernos con el poder del Estado incluso contra la voluntad de quienes los formularon. Así, refiriéndose explícitamente a Nietzsche, Wagner, Hegel, Rousseau y Marx sentenciará:

Hay algo cómico y amargo que es específico de estas filosofías occidentales modernas: han pensado, incluso se han pensado, en función de una relación de oposición esencial al poder y a su ejercicio ilimitado, pero el destino de su pensamiento ha hecho que ya no se les escuche; a medida que el poder y que las instituciones políticas se impregnan de su pensamiento, más se prestan a legitimar las formas excesivas de poder.¹⁷¹⁴

¹⁷⁰⁹ Foucault. «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». Ed. cit., p. 128 [1977].

¹⁷¹⁰ Foucault. «Michel Foucault: Crimes et châtements en URSS et ailleurs...». Ed. cit., pp. 64-65 [1976].

¹⁷¹¹ Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 107.

¹⁷¹² Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 107.

¹⁷¹³ Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 107 [cursiva nuestra].

¹⁷¹⁴ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 787 [1978].

Esta legitimación de los poderes constituidos encontrará una forma terminal en el estalinismo que Foucault define como «el Estado filosófico convertido literalmente en inconsciente bajo la forma del Estado puro».¹⁷¹⁵ De ahí que considere que buena parte de los problemas que arrastra el socialismo real remiten a ese linaje y a su incapacidad para plantear la pregunta acerca del poder. Si los socialismos quieren transformarse, concluye, necesitan cuestionar sus bases mismas, el vínculo que han establecido entre una determinada filosofía y una tecnología política heredada: «Si quieren merecer ser amados y no rechazados, si quieren ser deseados, tienen que responder a la cuestión del poder y su ejercicio. Tienen que inventar un ejercicio del poder que no sea aterrador. Esa sería la novedad».¹⁷¹⁶ El cuestionamiento del marxismo conduce, de este modo, al problema que Foucault explicita en *Nacimiento de la biopolítica*: la ausencia de una gubernamentalidad propiamente socialista.

Ante la evidencia de la clausura de la imaginación política, el de Poitiers invita a atender a las experiencias de las últimas décadas no para rechazar el marxismo como un todo, sino para abandonar la fidelidad que se ha exigido a algunos de sus principios.¹⁷¹⁷ De hecho, Foucault responsabiliza directamente al marxismo de ese empobrecimiento de la imaginación política que implica una creciente dificultad para «soñar el porvenir de la sociedad humana».¹⁷¹⁸ La razón de ello es que, a su juicio, no constituye fundamentalmente un instrumento para comprender, organizar o transformar la realidad sino «una suma de relaciones de poder o una suma de mecanismos y dinámicas de poder» que cumple, como filosofía de Estado, una función análoga a la del confucianismo o la escolástica.¹⁷¹⁹ Romper con el marxismo significa, desde esta perspectiva, impugnar la lógica del poder moderno, sus instituciones y su imaginario y abrir la posibilidad a nuevas formas de construir lo político.

Estas reflexiones conducen a Foucault a pronunciar sus condenas más altisonantes del socialismo entre las que cabe destacar esta intervención de 1977 que ha sido a menudo presentada como prueba definitiva de su anticomunismo:

Hoy, 14 de octubre, es un día del que puede decirse, quizá desde la Revolución Rusa de octubre de 1917, quizás incluso desde los grandes movimientos revolucionarios europeos de 1848, es decir, desde hace sesenta años o, si se quiere, desde hace ciento veinte años, que es la primera vez que ya no hay sobre la Tierra un solo punto del que pueda verse brotar la luz de una esperanza. Ya no hay orientación. Ni siquiera en la Unión Soviética, es obvio. Y tampoco en los países satélites. También eso es evidente. Ni en Cuba. Ni en la revolución palestina, y tampoco en China, desde luego. Ni en Vietnam ni en Camboya. Por primera vez, la izquierda, frente a lo que acaba de pasar en China, todo el pensamiento de

¹⁷¹⁵ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 787 [1978].

¹⁷¹⁶ Foucault. «Michel Foucault: Crimes et châtements en URSS et ailleurs...». Ed. cit., p. 74 [1976].

¹⁷¹⁷ cf. Foucault. «El poder, una bestia magnífica». En: Foucault. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013, p. 40 [1977].

¹⁷¹⁸ Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., p. 91 [1978].

¹⁷¹⁹ cf. Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., p. 92 [1978].

la izquierda europea, ese pensamiento europeo revolucionario que tenía sus puntos de referencia en el mundo entero y los elaboraba de una manera determinada, un pensamiento, en consecuencia, que se orientaba conforme a cosas situadas fuera de sí mismas, ha perdido las referencias históricas que encontraba con anterioridad en otras partes del mundo. Ha perdido sus puntos de apoyo concretos. Ya no existe un solo movimiento revolucionario, y con mayor razón un solo país socialista, entre comillas, que podamos invocar para decir: ¡así hay que hacer! ¡Ese es el modelo! ¡Esa es la línea! ¡Es un estado de cosas notable! Diría que hemos vuelto al año 1830, es decir que hay que empezar todo de nuevo. Sin embargo, el año 1830 todavía tenía detrás la Revolución Francesa y toda la tradición europea de la Ilustración; por nuestra parte, tenemos que empezar de nuevo desde el principio y preguntarnos a partir de qué se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que el punto de apoyo que hasta aquí habíamos tomado implícita o explícitamente para hacerla —en una palabra, la importante tradición del socialismo— debe ponerse en tela de juicio en sus aspectos fundamentales, porque es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia.¹⁷²⁰

A nuestro juicio, lo fundamental de este diagnóstico no es la denuncia de la tradición socialista —que resulta tosca y carente de los matices que exige un fenómeno histórico tan complejo como este—, sino la necesidad que evidencia de pensar y actuar en el campo político de un modo diferente al que la propia modernidad ha instituido. Desde esta perspectiva, el anticomunismo foucaultiano representa la otra cara de la promesa del 68 de instituir nuevas formas de acción política que articulen discursos y procesos de subjetivación diferentes a los ya conocidos. Por ello, esa condena grandilocuente debe ser tomada como el fruto de la constatación de las dificultades históricas a las que se enfrenta el proyecto de transformación social en la época. Surgiría, parafraseando a Kant, como resultado del juicio maduro de una época que ya no se contenta con las verdades heredadas pero que está, sin embargo, marcada por el optimismo de la apertura de un nuevo horizonte de posibilidades. Este último elemento, que suele obviarse en los análisis del Foucault crítico con el marxismo, es explicitado por nuestro autor en esa misma intervención al constatar que no hay asidero histórico al que aferrarse tras la debacle del socialismo real:

Tiene que ser posible volver a empezar. Es decir, volver a empezar el análisis, la crítica; no, por supuesto, el mero análisis de la llamada sociedad «capitalista», sino el análisis del poderoso sistema social, estatal, que encontramos en los países socialistas y capitalistas. Esa es la crítica que hay que hacer. Es una tarea enorme, por cierto. Hay que comenzar desde ya y con mucho optimismo.¹⁷²¹

La crítica foucaultiana al marxismo y el socialismo parte, en demasiadas ocasiones, de una injustificada simplificación que obvia tanto sus complejidades internas como el imponente legado

¹⁷²⁰ Foucault. «La tortura es la razón». Ed. cit., pp. 63-64 [1977].

¹⁷²¹ Foucault. «La tortura es la razón». Ed. cit., pp. 64-65 [1977].

intelectual y político de sus heterodoxias —del que el propio Foucault forma parte—. Sin embargo, situada en su contexto y analizada con cierto detalle, muestra unos matices incompatibles con la vulgata antimarxista de la época y, sobre todo, evidencia una exigencia de construir nuevas formas de imaginación política que situan a nuestro autor en las antípodas del pesimismo antipolítico que se extiende por buena parte del campo intelectual francés al final de los setenta.

12.4.3. Un horizonte político post-marxista

Como vemos, lo que parece estar percibiendo Foucault a final de la década no es solo el colapso del mundo fordista-disciplinario, sino también de las categorías centrales de la política moderna. En este sentido, y de nuevo tomando al marxismo como contendiente, al definir el poder como el problema del siglo, Foucault desplaza definitivamente del centro de su análisis las cuestiones «económicas». Como ya hemos argumentado, no se trata de negar su relevancia, sino de situarlas en un marco en el que lo fundamental ya no es la carencia material sino la dominación. Esta perspectiva está directamente relacionada con su propia biografía —en la que su posición de clase resulta fundamental—, con las nuevas formas de acción política que evidencian los movimientos radicales de los sesenta y setenta y con la historia del siglo XX, escenario en el que las modernas patologías del poder se muestran en toda su intensidad. La analítica foucaultiana representa un acercamiento a la realidad que puede interpretarse, en este preciso sentido, como postmarxista.

Creo que el gran problema del siglo XIX, al menos en Europa, era la pobreza y la miseria. El gran problema que se planteó a la mayoría de pensadores y filósofos de comienzos del siglo XIX fue el siguiente: ¿cómo explicar esta producción de riqueza, cuyos efectos espectaculares comenzaban a ser reconocidos en todo Occidente, cómo esta producción de riqueza pudo ir acompañada del empobrecimiento absoluto o relativo (ésta es otra cuestión) de los que la producen? En el siglo XX no se ha resuelto completamente el problema del empobrecimiento de los que producen la riqueza, de la producción simultánea de la riqueza y la pobreza, pero esa cuestión no se plantea con la misma urgencia. Es como si estuviera recubierta por otro problema que ya no es la escasez de riqueza, sino el excesivo poder. Las sociedades occidentales, y de forma más general las sociedades industrializadas y desarrolladas de este fin de siglo, son sociedades atravesadas por esta sorda inquietud, o incluso por revueltas totalmente explícitas que ponen en cuestión esta especie de superproducción del poder que el estalinismo y el fascismo sin duda manifestaron bajo su forma más descarnada y monstruosa. De manera que, del mismo modo que en el siglo XIX fue necesaria una economía que tuviera como objeto específico la producción y distribución de la riqueza, así también podemos decir que necesitamos una economía que no se refiera a dicha producción y distribución de las riquezas, sino que aborde las relaciones de poder.¹⁷²²

¹⁷²² Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., pp. 784-785 [1978].

Este planteamiento continúa respondiendo al reto lanzado por la izquierda radical de los sesenta y encarnado en el 68: situar la miseria cotidiana —las relaciones de poder que atraviesan la existencia ordinaria de los individuos— en el centro de la acción y la teoría políticas. Una vez que parece asegurado que la mayor parte de la población en los países del capitalismo avanzado no va a morir de hambre, se trata de no morir de aburrimiento —como rezaba la consigna situacionista—. Los nuevos movimientos sociales y políticos se instituyen así sobre el rechazo de toda una serie de opresiones cultural y socialmente aceptadas que comienzan a considerarse intolerables.

Una de las transformaciones que acompañan este proceso es el paulatino abandono de la noción de clase tanto en el campo intelectual como político. A pesar de que aún en la segunda mitad de los setenta podemos encontrar en el trabajo de Foucault referencias al problema de las clases, en esta época comienza a vislumbrarse una apertura de la cuestión política al individuo coherente a la vez con cierta perspectiva microfísica y con la creciente preocupación por el problema de la subjetividad. Así, interrogado acerca de las formas que toma en el mundo contemporáneo el sujeto político, en una entrevista de 1977 Foucault sentencia: «No existen, inmediatamente dados, sujetos que sean uno el proletario y la burguesía otro. ¿Quién lucha contra quién? Luchamos todos contra todos. Y siempre hay algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros».¹⁷²³ Del mismo modo que la plebe, en estos años, no se definía ya como una categoría sociopolítica sino que, como hemos visto, a juicio de Foucault hay plebe en la burguesía y en el proletariado, en los cuerpos y las almas,¹⁷²⁴ el conflicto alrededor del poder se despliega ahora también en el nivel de los individuos «e incluso los sub-individuos».¹⁷²⁵

Aunque esta reflexión choca con otras intervenciones de la época, evidencia un creciente interés por el rol de los individuos que resulta coherente con el descubrimiento de la libertad como parte de las relaciones de poder. De hecho, la paulatina renuncia al análisis en términos de clase va de la mano del abandono del modelo bélico-disciplinario y especialmente del binarismo que este parecía implicar. Así Foucault, centrado en dar cuenta de la capacidad de agencia del sujeto y la extensión de determinadas tecnologías políticas basadas en el consentimiento, plantea la noción de gubernamentalidad como un intento de comprender la emergencia de esa nueva forma de poder definida por los dispositivos de seguridad que ya no responde a la lógica de la disciplina o el biopoder.

Por otro lado, motivado por ese rechazo de la ortodoxia marxista, en aquellas ocasiones en que Foucault a final de los años setenta reivindica el análisis en términos de «lucha de clases» despliega una perspectiva tan particular que desdibuja su especificidad hasta hacerlo irreconocible. Este gesto se evidencia en el encuentro de junio de 1977 con militantes de la LCR en el que Foucault equipara poder y «lucha de clases» escamoteando el contenido sociopolítico, e incluso histórico, que la tradición había asignado a tal concepto.

¹⁷²³ Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 142 [1977].

¹⁷²⁴ *cf.* Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., p. 113 [1977].

¹⁷²⁵ Foucault. «El juego de Michel Foucault». Ed. cit., p. 142 [1977].

Lo que me gustaría tratar de captar es el poder. No como lo entendemos normalmente, cristalizado en instituciones o aparatos, sino si se quiere, el poder en tanto que es, a través de todo un cuerpo social, el conjunto de lo que podemos denominar la lucha de clases. Para mí, en el límite, diría que el poder es la lucha de clases, es decir, el conjunto de las relaciones de fuerza, es decir, las relaciones necesariamente desiguales, pero también cambiantes, que puede haber en un cuerpo social y que son las actualizaciones, los dramas cotidianos de la lucha de clases.

Lo que sucede en una familia, por ejemplo, las relaciones de poder que están en juego entre padres e hijos, marido y mujer, ascendientes y descendientes, jóvenes y viejos, etc., estas relaciones de fuerza, estas relaciones de poder, son relaciones de fuerza que, de una u otra manera, —y esto es lo que hay que analizar— son la lucha de clases. Es decir, este es quizás el punto difícil y que no admitiríais, yo no diría que hay una lucha de clases como esta, en un cierto nivel fundamental, respecto a la cual el resto no es más que su efecto, la consecuencia, sino que la lucha de clases concretamente es todo lo que vivimos.¹⁷²⁶

El principal problema de este planteamiento es que, al rechazar expresamente la dimensión sociológica de la lucha de clases,¹⁷²⁷ el concepto pierde, como hemos señalado, toda su especificidad y su fuerza tanto analítica como estratégica: si todo es una lucha de clases, nada lo es.

En buena medida la potencia del acercamiento foucaultiano al liberalismo —y también sus principales problemas— descansa en esta decisión de atender al modo en que las relaciones de poder atraviesan al sujeto instituyendo y salvaguardando determinadas parcelas de libertad. Tal perspectiva se muestra, sin embargo, incapaz de dar cuenta de las condiciones sociales en las que se desenvuelven los individuos.¹⁷²⁸ Esto dificulta el análisis de las formas efectivas de ejercicio del poder sobre los otros y sobre sí ofreciendo una imagen distorsionada del neoliberalismo que, al no atender a su vínculo con la lógica del capital, impide captar algunas de sus consecuencias negativas.

En otro orden de cosas, coherentemente con las posiciones que había venido manteniendo desde el inicio de la década, con los nuevos movimientos sociales y con ese cuestionamiento de los temas heredados del marxismo, Foucault reivindicará una acción política cotidiana, «parcial» y dirigida a desarrollar determinadas «prácticas de libertad» que amplíen el campo de lo posible sin esperar a ese gran momento de la «liberación». La actitud crítica foucaultiana se sitúa, de este modo, en las antípodas de los grandes proyectos del siglo XX y su promesa de un «hombre nuevo», como explicitará en uno de los últimos textos que publicó en vida:

Pero para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también

¹⁷²⁶ Foucault. «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». Ed. cit., p. 7 [1977].

¹⁷²⁷ *cf.* Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., pp. 98-99 [1978].

¹⁷²⁸ *cf.* Moreno Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». Ed. cit., pp. 157-158.

una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo hecho en los límites de nosotros mismos debe, por un lado, abrir un dominio de investigaciones históricas y, por el otro, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, para captar los puntos en los que el cambio es posible y deseable, y al mismo tiempo para determinar la forma precisa que hay que dar a ese cambio. Es decir, que esta ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos esos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, se sabe por experiencia que la pretensión de escapar al sistema de la actualidad para ofrecer programas de conjunto de otra sociedad, de otro modo de pensar, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han llevado de hecho sino a reconstruir las más peligrosas tradiciones.

Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, las relaciones entre sexos, la manera en que percibimos la locura o la enfermedad; prefiero estas transformaciones, ciertamente parciales, que han sido efectuadas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.¹⁷²⁹

La ontología crítica de nosotros mismos que describe en este texto de 1984 resulta, consecuentemente, incompatible con las viejas aspiraciones de la política moderna. Sumido en los vaivenes del campo intelectual francés de los setenta, el horizonte político de Foucault siempre se situó en las coordenadas de esa preocupación por la vida real y el modo en que los individuos se hallan inmersos en redes de poder invisibles por su cotidianidad. Al abandonar el modelo bélico, nuestro autor se distancia de la retórica grandilocuente de las revoluciones y los cambios radicales, poniendo en valor esas «luchas parciales» que funcionan como respuestas concretas —pero virtualmente solidarias— ante determinadas manifestaciones del poder que se consideran intolerables. De este modo, frente a las promesas apocalípticas de las tradiciones revolucionarias, Foucault adopta una perspectiva agonística que apuesta por un «trabajo indefinido de la libertad» incompatible con la idea de una lucha final.¹⁷³⁰ La heterotopía sustituye, así, a la utopía;¹⁷³¹ una perspectiva en la que ninguna derrota —pero tampoco ninguna victoria— puede sostenerse indefinidamente y que resulta compatible con la aceptación del pluralismo propio de las democracias liberales.

¹⁷²⁹ Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». Ed. cit., pp. 92-93 [1983].

¹⁷³⁰ Foucault. «¿Qué es la Ilustración?». Ed. cit., p. 92 [1983]. En otro texto de la época desarrollará esa noción de agonismo que constituye un elemento crucial para entender el vínculo que establece entre poder y libertad desde finales de la década de 1970: «La relación de poder y la insumisión de la libertad no pueden, pues, ser separadas. El problema central del poder no es el de la «servidumbre voluntaria» (¿cómo podemos desear ser esclavos?): en el corazón de la relación de poder, «provocándola» sin cesar, están la renuencia del querer y la intransitividad de la libertad. Más que de un «antagonismo» esencial, sería mejor hablar de un «agonismo» —de una relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha— menos de una oposición término a término que los bloquea uno frente a otro que de una provocación permanente». Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 335 [1982].

¹⁷³¹ cf. Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., pp. 455-461.

En este contexto Foucault se interesa por las protestas que habían estallado en 1978 en Irán, en un episodio que lo situó en el centro de una agria polémica en Francia. El de Poitiers quedó enormemente fascinado por las complejidades y paradojas de una revuelta que se vinculaba con una espiritualidad, un mito y unas esperanzas que ya no funcionan en Occidente. En este preciso sentido, como apunta Christian Laval, «Foucault valora la revolución-acontecimiento en la misma medida en que se despidе de una revolución-sistema político, con su partido, su ciencia, su vanguardia».¹⁷³²

Deslumbrado, una década después de Túnez, por la escena de una batalla abierta en la que los rebeldes arriesgan su vida contra el poder establecido, nuestro autor vuelve su mirada sobre lo novedoso de la revuelta iraní en la que ya no encuentra la sombra de las grandes revoluciones del siglo XX, pero tampoco la de los movimientos sin un objetivo político claro del 68.¹⁷³³ Situado, así, ante una rebelión que no puede entenderse bajo las categorías políticas tradicionales, de todas las paradojas de Irán, Foucault rescata precisamente la capacidad del pueblo de agruparse alrededor de unas consignas políticas relativamente ambiguas que, sin embargo, contienen una dimensión «espiritual» que lanza a los individuos masivamente a un enfrentamiento con las manos desnudas.

El interés de Foucault por las rebeliones —ya se trate de la revuelta contra el Sha, de las luchas por los derechos y las libertades civiles o de las sublevaciones en el Tercer Mundo— estriba en que todas ellas demuestran que el horizonte histórico está abierto y la realidad no es inmutable. Más que jerarquizar las luchas alrededor de determinados criterios preestablecidos, se trata de poner en valor el gesto que las atraviesa: «No es que unas sublevaciones tengan un valor maravilloso que las otras no tendrían, sino que yo diría que no puede haber y no es deseable que haya sociedades sin sublevaciones».¹⁷³⁴ De este modo, en el extremo del análisis político foucaultiano encontramos de nuevo los contornos de una normatividad que trata de evitar la normalización: la promesa de un mundo, una sociedad, una historia y una existencia que no puedan quedar clausurados; una red de relaciones que permanezca siempre abierta al juego estratégico de las fuerzas; un poder que no implique necesariamente dominación.

Las sublevaciones se encuentran, así, en ese ambiguo espacio en el que la historia se quiebra, constituyen el límite de todo poder establecido y la posibilidad siempre presente de reinventar la existencia. Gracias a ellas «el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución, sino la de la “historia”».¹⁷³⁵ Cuando la revolución como consumación de todas las aspiraciones de la humanidad desaparece del horizonte político, la rebelión va a emerger como la posibilidad permanente de revolucionar el mundo, como afirma en una de sus últimas intervenciones sobre Irán en 1979:

¹⁷³² Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 147.

¹⁷³³ cf. Foucault. «Une révolte à mains nues». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 701 [1978].

¹⁷³⁴ Sassine y Foucault. «Entretien Inedit avec Michel Foucault 1979». *Foucault Studies*, n° 25, 2018, p. 372 [1979].

¹⁷³⁵ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 864 [1979].

Las sublevaciones pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, se le escapan. El movimiento mediante el cual un solo hombre, un grupo, una minoría o un pueblo entero dice: «no obedezco más», y arroja a la cara de un poder que estima injusto el riesgo de su vida —tal movimiento me parece irreductible—. Y ello porque ningún poder es capaz de tornarlo absolutamente imposible: Varsovia siempre tendrá su gueto sublevado y sus cloacas pobladas de insurgentes. Y también porque el hombre que se alza carece finalmente de explicación; hace falta un desgarramiento que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre pueda «realmente» preferir el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer.¹⁷³⁶

Frente a la fuerza salvaje de la sublevación que rompe el tiempo histórico situándose a la vez dentro y fuera de él, la revolución aparece como «un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación en el interior de una historia racional y dominable».¹⁷³⁷ Como vemos, a pesar de que hayan pasado varios años desde las intervenciones más altisonantes del Foucault izquierdista, algo en su humor político permanece inalterado: la reivindicación constante y radical del derecho al enfrentamiento y la esperanza en que el levantamiento de los individuos y las masas pueda en cualquier momento transformar la realidad porque mediante él «la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo».¹⁷³⁸

12.4.4. Los nuevos caminos de la imaginación política

Situado en esas coordenadas, Foucault percibe al final de la década de 1970 una tendencia a la restauración del orden a nivel global y un reflujo de la crítica. En Francia se traducen en un creciente desapego hacia la izquierda con aspiraciones de gobierno y una «impresión de tristeza general».¹⁷³⁹ Asimismo, la revolución ha desaparecido del horizonte político de las mayorías sociales que «ya no confían para nada en lo que de alguna manera ha operado como la gran polaridad histórica, en la revolución proletaria, cuyo modelo estaba presente en la Unión Soviética y ahora en China».¹⁷⁴⁰ Si aún sobrevive una esperanza de este tipo, concluye Foucault, se trata de la revolución sin las revoluciones, ya que ninguna de las experiencias históricas desde la URSS a Cuba, Vietnam o Camboya sirve como modelo.¹⁷⁴¹ Esta «revolución sin revoluciones» remite, por supuesto, a las transformaciones de la vida cotidiana que se convierten en bandera de los nuevos movimientos políticos y sociales. Así, anticipando en parte sus futuras reflexiones acerca de Irán, Foucault argumenta en una intervención de 1976 que si merece la pena reivindicar la revolución después del estalinismo es por su capacidad no solo de transformar las relaciones económicas, sino de reinventar las formas de vida:

¹⁷³⁶ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». Ed. cit., p. 861 [1979].

¹⁷³⁷ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». Ed. cit., p. 862 [1979].

¹⁷³⁸ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». Ed. cit., p. 863 [1979].

¹⁷³⁹ Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 111.

¹⁷⁴⁰ Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 112.

¹⁷⁴¹ cf. Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 142.

En mi opinión, el papel del intelectual hoy debe ser el de restablecer para la imagen de la revolución el mismo nivel de deseabilidad que existía en el siglo XIX. Y es urgente para los intelectuales —suponiendo, por supuesto, que los revolucionarios y un estrato popular más amplio presten su oído— devolver a la revolución todo el encanto que tuvo en el siglo XIX. Para ello, es necesario inventar nuevos modos de relaciones humanas, es decir, nuevos modos de saber, nuevos modos de placer y de vida sexual. Me parece que el cambio en estas relaciones puede convertirse en una revolución y hacerla deseable. En resumen, la formación de nuevos modos de relaciones humanas es un tema indispensable para hablar de revolución.¹⁷⁴²

Al final de la década de 1970, cuando Foucault eche la vista atrás, percibirá que estos nuevos movimientos han anunciado, a la vez, el declive del horizonte político de la modernidad y la posibilidad de construir formas de oposición no marxistas. Así, frente al bloqueo de la imaginación política al que había conducido la tradición, trataron de instituir un nuevo lenguaje y unas nuevas prácticas y de situar el debate en unas coordenadas radicalmente diferentes. Consecuentemente, por más que los años posteriores al 68 experimentaran una expansión sin precedentes del discurso y los símbolos del marxismo, a juicio de Foucault lo que estaba sucediendo era «profundamente antimarxista»¹⁷⁴³ y anunciaba algo nuevo.

¿De verdad se trataba de retomar el proyecto utópico de los años treinta a escala, esta vez, de la práctica histórica? ¿O más bien lo que se produjo fue, por el contrario, un movimiento hacia políticas que no se adecuaban ya al modelo prescrito por la tradición marxista, un movimiento tendente a una experiencia y a una tecnología del deseo que ya no eran freudianas? Sin duda, se desplegaron los viejos estandartes, pero el combate se desplazó y se conquistaron nuevos territorios.¹⁷⁴⁴

Todos estos desplazamientos permiten redefinir lo político ampliando su campo, como ya hemos apuntado desde el inicio de este trabajo, a realidades que antes habían quedado relegadas a la esfera de lo «privado». Paralelamente, las estrategias de lucha sufren una mutación y se abren a experiencias que las alejan de sus formas tradicionales. Foucault analizará estos nuevos modos de acción política en una de las conferencias que ofrece en Japón en 1978. En primer lugar —y remitiendo expresamente a las luchas alrededor de las prisiones desde el siglo XIX— señala que, en el contexto de las nuevas resistencias, el conflicto apunta a una práctica política que podríamos caracterizar como más radical porque «ya no se trata en lo esencial de tomar parte en estos juegos de poder de manera que se respete mejor la propia libertad o los propios derechos; simplemente ya no se acepta este tipo de juegos».¹⁷⁴⁵

¹⁷⁴² Foucault. «Le savoir comme crime». Ed. cit., pp. 85-86 [1976].

¹⁷⁴³ Foucault. «Poder-Cuerpo». Ed. cit., p. 105 [1975].

¹⁷⁴⁴ Foucault. «Prefacio [a la traducción norteamericana de *El Anti Edipo*]». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 673-674 [1977].

¹⁷⁴⁵ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., pp. 789-790 [1978].

Por otro lado, y también frente a la concepción marxista, estos movimientos se basan en la experiencia de un poder diseminado por lo social al que únicamente se puede hacer frente de un modo local, difuso y descentrado. En este sentido, las nuevas luchas ya no gravitan alrededor de la promesa de una transformación súbita y completa del mundo, sino de la intervención sobre determinados problemas inmediatos que se incardinan en la experiencia real y cotidiana de los individuos. Consecuentemente, el objetivo de estas luchas —que abordan los problemas de la prisión, la psiquiatría, las mujeres...— no coincide con el de los movimientos revolucionarios tradicionales: la toma del Estado o la socialización de los medios de producción. Foucault no niega la posibilidad de un cambio social o de un cuestionamiento global de la organización política de la sociedad, pero plantea que estos, en todo caso, surgen de la articulación de diferentes combates concretos y no de un proyecto unitario impuesto verticalmente y que limite su capacidad política. Así, tal y como los concibe nuestro autor, los nuevos movimientos políticos y sociales, tomando el testigo del radicalismo de los sesenta, rechazan la vieja dicotomía entre revolución o reforma.

En tercer lugar, de un modo análogo a las contraconductas medievales, estos movimientos sitúan en el centro de su crítica el problema del ejercicio del poder. Aunque Foucault no emplee estos términos en la conferencia de 1978, su reflexión gira alrededor del problema del derecho de los gobernados, el derecho a no ser gobernados de determinado modo, a que no se ejerzan sobre los individuos determinadas formas de poder intolerables para ellos.

Por último, Foucault caracteriza estas luchas como «inmediatas» porque rechazan el ejercicio de un poder cotidiano y porque su combate no se puede postergar, sino que debe desplegarse en el lugar y el momento en que aquel se hace intolerable. De este modo, «en relación con una jerarquía teórica de explicaciones o con un orden revolucionario que polariza la historia y que jerarquiza sus momentos, estas luchas son luchas anárquicas; se inscriben en el seno de una historia que es inmediata, que se acepta y se reconoce como indefinidamente abierta».¹⁷⁴⁶

Así descrita, la morfología de estos combates no responde a la de las tradicionales luchas revolucionarias que habían marcado la historia occidental desde el siglo XVIII. Nos encontramos, entonces, frente a otra dinámica que ya no es la de esa lucha unitaria —a la que deben subordinarse las demás— que aspira a suprimir el poder o la explotación en su origen de una vez y para siempre produciendo la liberación total. A pesar de ello, Foucault dirá que estas luchas «parciales» o «cotidianas» están dirigidas hacia objetivos claros y, por tanto, atravesadas por una voluntad de victoria incompatible con esa «propensión al fracaso» que, a su juicio, caracteriza a la extrema izquierda.¹⁷⁴⁷ No hay, pues, nada parecido a una huida de lo político o a un «fin de la historia» como el que planteará Fukuyama,¹⁷⁴⁸ sino la

¹⁷⁴⁶ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 793 [1978].

¹⁷⁴⁷ cf. Foucault. «Sexualidad y política». En: Foucault. *Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2016, p. 17-19 [1978].

¹⁷⁴⁸ cf. Fukuyama. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992.

constatación —cargada de matices— del fin de un ciclo que Foucault evidencia en esa conferencia de 1978 en Japón.

¿Estamos viviendo en este final del siglo XX el fin de la época de la revolución? Este tipo de profecía, esta condena a muerte de la revolución, me parece un poco disparatada. Quizás estemos viviendo el final de un período histórico que, desde 1789-1793, ha estado, al menos en Occidente, dominado por el monopolio de la revolución, con los efectos despóticos que esto implicaba, sin que, sin embargo, esta desaparición del monopolio de la revolución signifique una revalorización del reformismo. En efecto, en las luchas a las que acabo de referirme no hay reformismo, ya que el reformismo tiene como función estabilizar el sistema de poder a través de cierto número de cambios, mientras que en estas luchas se trata de desestabilizar los mecanismos de poder, una desestabilización que aparentemente no tiene fin.¹⁷⁴⁹

Foucault no oculta sus simpatías por estas nuevas formas de acción política que surgen alrededor de la cuestión racial, del género, las prisiones o la sexualidad. En este sentido, su mirada, atenta siempre a las experiencias de los derrotados y a lo que ocurre en los márgenes, no sufre grandes cambios a lo largo de la década de 1970. Sin embargo, como hemos visto, alrededor del caso Croissant y de la formulación del derecho de los gobernados se alejará del radicalismo verbal y la perspectiva insurreccional que habían caracterizado su discurso unos años atrás. En tal contexto, algunas de sus intervenciones muestran un acercamiento a las posiciones de la segunda izquierda que se hará posteriormente explícito.

Así, Foucault vinculará la victoria de los socialistas en las elecciones de 1981 con su sensibilidad respecto a esos nuevos problemas relacionados con la vida cotidiana, la sexualidad, la cuestión feminista o la autogestión que revelaron los movimientos radicales de los sesenta.¹⁷⁵⁰ A pesar de que, como ya hemos mencionado, no firmó ningún manifiesto a favor de la candidatura de Mitterrand,¹⁷⁵¹ Foucault valora positivamente el vínculo del socialismo con el pensamiento izquierdista de décadas anteriores, que personalidades como Rocard —a quien menciona expresamente— habrían sabido atraer para dar un nuevo giro al partido y a sus políticas.¹⁷⁵²

Nuestro autor no ocultó cierta satisfacción con el resultado electoral llegando a interpretarlo como una posibilidad de transformar las relaciones entre gobernantes y gobernados. De hecho, planteó públicamente su disposición a colaborar con el gobierno socialista que incluso, según afirma Didier Eribon, le ofreció un puesto como consejero cultural en Nueva York.¹⁷⁵³

¹⁷⁴⁹ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., p. 794 [1978].

¹⁷⁵⁰ cf. Foucault. «Estructuralismo y postestructuralismo». Ed. cit., pp. 970-971 [1982]; «¿Es, pues, importante pensar?». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, pp. 183-184 [1981].

¹⁷⁵¹ En una entrevista con Didier Eribon inmediatamente posterior a las elecciones presidenciales de 1981 justificará esta posición argumentando que «la gente es lo bastante mayor para decidir sola en el momento del voto». Foucault. «¿Es, pues, importante pensar?». Ed. cit., p. 183 [1981].

¹⁷⁵² cf. Foucault. «Estructuralismo y postestructuralismo». Ed. cit., pp. 971-172.

¹⁷⁵³ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 369. Incluso en una entrevista publicada en abril de 1984 y a pesar de

Me parece que esta elección ha sido vivida por muchos como una especie de victoria-acontecimiento, es decir, una modificación de la relación entre gobernantes y gobernados. No que los gobernados hayan tomado el lugar de los gobernantes. Después de todo, se ha tratado de un desplazamiento en la clase política. Se entra en un gobierno de partido con los peligros que eso comporta, y eso no hay que olvidarlo nunca. Pero lo que está en juego a partir de esta modificación es saber si es posible establecer entre gobernantes y gobernados una relación que no sea una relación de obediencia, sino una relación en la que el trabajo tenga un papel importante.

[...] Hay que salir del dilema: o se está a favor o se está en contra. Después de todo se puede estar de cara y de pie. Trabajar con un gobierno no implica ni sujeción ni aceptación total. Se puede a la vez trabajar y ser remiso. Pienso incluso que las dos cosas van a la par.¹⁷⁵⁴

Foucault mostrará, sin embargo, muy pronto sus discrepancias con el nuevo gobierno socialista. En diciembre de 1981 pondrá en marcha, junto a Pierre Bourdieu, una campaña para denunciar la pasividad de las instituciones francesas ante la imposición de la ley marcial en Polonia y la detención de buena parte de los dirigentes del sindicato Solidaridad —principal fuerza de oposición al gobierno comunista—. En este primer manifiesto se acusa al ejecutivo de Mitterrand de abandonar al pueblo polaco a su suerte como hicieron ya los socialistas en 1936 con España y en 1956 con Hungría.¹⁷⁵⁵

Esta posición crítica respecto al gobierno supone a su vez una aproximación a la CFDT —sindicato afín a la corriente rocardiana—, que respalda y en buena medida canaliza la campaña de los intelectuales franceses haciendo suyas las reivindicaciones de Solidaridad.¹⁷⁵⁶ Alrededor de este acercamiento se tejerá una relación que durará hasta el final de la vida de Foucault. Así describe él mismo la convergencia entre estos intelectuales y la CFDT en un diálogo con el secretario general de esta organización Edmond Maire en 1983:

El encuentro con la CFDT tuvo lugar en ese momento con total naturalidad; lo sabes bien. No nos «buscamos»; la «alianza» con un puñado de intelectuales no tenía ningún valor estratégico para vosotros; y el peso de un sindicato con un millón de afiliados no era necesariamente tranquilizador para nosotros. Nos encontramos en este mismo punto, sorprendidos solamente de que no hubiera ocurrido antes: desde el

las críticas que en ella dirige contra el Partido Socialista, Foucault reitera su voluntad de colaborar con el gobierno: «Si un día alguno de ellos hubiera descolgado el teléfono y me hubiera preguntado si podíamos hablar, por ejemplo, de la prisión o de los hospitales psiquiátricos, no habría dudado ni un segundo». Foucault. «Interview de Michel Foucault». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, p. 691 [1984].

¹⁷⁵⁴ Foucault. «¿Es, pues, importante pensar». Ed. cit., pp. 184-185 [1981].

¹⁷⁵⁵ cf. Mauriac. *Mauriac et fils: Le temps immobile* 9. Paris: Editions Grasset & Fasquelle, pp. 564-565.

¹⁷⁵⁶ De hecho, ambas organizaciones provienen de círculos cristianos y apuestan —al menos en la época— por un socialismo democrático con tintes autogestionarios. Su historia posterior resulta compleja por las posiciones que ocuparon y las alianzas que tejieron alrededor del rechazo del comunismo: en el caso polaco con un conservadurismo que en ocasiones rozaba lo reaccionario y en el francés con el socioliberalismo.

momento en que algunos intelectuales se encargan de este tipo de problemas, desde el momento en que la CFDT es uno de los lugares donde la reflexión política, económica y social es más activa.¹⁷⁵⁷

Así, como ha apuntado Eribon, la voluntad de «trabajar con» que Foucault había mostrado tras la victoria de los socialistas en las elecciones de 1981 finalmente se va a desplegar alrededor de la CFDT.¹⁷⁵⁸ El sindicato —y, en general, la segunda izquierda— encarna un proyecto afín a cierto espíritu «libertario» que caracteriza a Foucault al menos desde el 68 al identificarse como una izquierda que «reivindica la democracia económica radical —la autogestión— y rechaza los referentes económicos y políticos de la tradición socialista».¹⁷⁵⁹

A la luz de los acontecimientos posteriores resulta fundamental señalar que las cuestiones que Foucault destaca de la CFDT y del socialismo francés de la época no tienen que ver con las posiciones económicamente «liberales», análogas a la tercera vía de Tony Blair, que abrazará la socialdemocracia europea en las siguientes décadas.¹⁷⁶⁰ Por el contrario, nuestro autor está interesado en esa dimensión abierta, capaz de escuchar e integrar reivindicaciones más allá de los márgenes del obrerismo y el marxismo tradicional que caracteriza a una parte de los socialistas franceses. Es su posición respecto a la sexualidad o las drogas —como explicita en una entrevista de 1981—,¹⁷⁶¹ su capacidad de atender a los problemas planteados por el feminismo o el movimiento de las prisiones y su defensa de la autogestión y la autonomía individual lo que distingue a estos socialistas de eso que Rocard —en su famoso discurso en el congreso del PS celebrado en Nantes en 1977—¹⁷⁶² había identificado como la otra cultura gran cultura de la izquierda francesa: una cultura jacobina, centralista, estatista, nacionalista y proteccionista.¹⁷⁶³

En este sentido, José Luis Moreno Pestaña acierta al subrayar la convivencia en el seno de la segunda izquierda de tendencias próximas al social-liberalismo con otras abiertamente anticapitalistas y que lanzaban una crítica a las nuevas formas de dominación económica y política desde una perspectiva autogestionaria.¹⁷⁶⁴ Esta precisión es importante porque permite comprender el panorama político francés de los setenta como un campo de batalla abierto y no como un antecedente del inevitable advenimiento de la hegemonía neoliberal en los ochenta. No hay un hilo que vincule necesariamente la crítica al pacto social de la posguerra con el triunfo del neoliberalismo; aunque no sean fenómenos independientes, establecer una relación causal entre ambos acontecimientos no hace más que distorsionar los

¹⁷⁵⁷ Foucault. «La Pologne, et après?». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, p. 498 [1983].

¹⁷⁵⁸ cf. Eribon. *Michel Foucault*. Ed. cit., p. 378.

¹⁷⁵⁹ Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., p. 95.

¹⁷⁶⁰ Coincidimos, así, con la posición de Colin Gordon en su respuesta a Daniel Zamora. cf. Gordon. «Foucault, neoliberalism etc.». *Foucault News*, 2015.

¹⁷⁶¹ cf. Foucault. «Entrevista a Michel Foucault, con J. François y J. de Wit» [1981]. En: Foucault. *Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981*. Ed. cit., p. 272 [1981].

¹⁷⁶² Discurso escrito por Patrick Viveret. cf. Rosanvallon. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Ed. cit., p. 176.

¹⁷⁶³ cf. Rocard. «Michel Rocard – Congrès national de Nantes, 18 juin 1977, matinée».

¹⁷⁶⁴ cf. Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., pp. 94-95.

hechos y dificultar cualquier aprendizaje dirigido al análisis del presente. La posición de Foucault en todos estos debates surgidos al final de la década de los setenta debe comprenderse como parte de esa pugna.

Con todas las ambigüedades que —como veremos— este término implica en el contexto que nos ocupa, a menudo las posiciones de Foucault han sido caracterizadas como «libertarias». Así lo afirmó, por ejemplo, su amigo Jean Daniel en una intervención televisiva en *Apostrophes* unos días después de su muerte.¹⁷⁶⁵ El problema que genera esta filiación es que, una vez despojado de toda referencia al marxismo, la revolución y la lucha de clases, el planteamiento foucaultiano queda expuesto a afinidades problemáticas. El curso de 1979 evidenciará, en este sentido, la proximidad de un enfoque libertario pero no marxista con determinados postulados liberales. José Luis Moreno Pestaña ha identificado meridianamente este problema concluyendo que «cuando al anarquismo le quitan la lucha de clases, poco lo diferencia del liberalismo radical».¹⁷⁶⁶ Aunque consideramos que esta tesis debe ser matizada, constituye un punto de partida crítico ineludible al acercarnos al análisis foucaultiano del liberalismo y el neoliberalismo.

12.5. Foucault y la crisis del mundo disciplinario

Por último, resulta imprescindible analizar otra dimensión de los desplazamientos de Foucault en los años setenta, esta vez relacionada con la consideración acerca de las transformaciones en el ejercicio del poder. Como ya hemos argumentado extensamente, esta preocupación lleva a Foucault a problematizar el modelo disciplinario en el momento mismo en que lo está desarrollando y a explorar otras categorías que le permitan captar los contornos de esa nueva lógica social que está surgiendo ante él. Así, en el interior mismo de esas reflexiones acerca de la prisión, la medicina social, la sexualidad o la psiquiatría va emergiendo una nueva perspectiva que pretende expandir el marco analítico de las disciplinas.

Desde esta perspectiva, la gran ruptura teórica de los setenta —identificada en el tránsito del modelo bélico-disciplinario al gubernamental-securitario— aparece como respuesta a la constatación de la emergencia de formas sociales, políticas, económicas, éticas y culturales que ya no pueden comprenderse bajo el prisma del poder disciplinario. Consecuentemente, la crisis que marca el trabajo de Foucault después de *La voluntad de saber* no es —como se ha solido interpretar— una crisis de convicciones, sino de mundo. A lo largo de esos años, Foucault percibe que la realidad que había tratado de capturar en su investigación acerca de las disciplinas se desvanece. La radiografía del cuadriculado mundo disciplinario había surgido, así, en el mismo momento en que este se derrumbaba como horizonte civilizatorio. No se trata únicamente de un cambio político, sino de una transformación de las formas de vida, que Foucault y sus contemporáneos trataron de

¹⁷⁶⁵ La intervención de Jean Daniel en este programa puede consultarse en https://www.youtube.com/watch?v=R_uLnEFAJIE.

¹⁷⁶⁶ Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 88.

aprehender con las herramientas intelectuales de que disponían. Todo el trabajo desarrollado por Foucault desde entonces —y especialmente, en lo que refiere a esta investigación, los cursos de 1978 y 1979— resulta incomprensible si no se atiende a esta vocación experimental que remite directamente a los problemas del modelo disciplinario para dar cuenta de una sociedad en transición hacia un nuevo paradigma.

Una reconstrucción detallada de su trayectoria muestra, sin embargo, que estas dudas son contemporáneas al propio análisis de las disciplinas. Así, en su extensa conversación con Thierry Voeltzel en 1976, Foucault trata de vincular las conclusiones de *La voluntad de saber* con la evidencia de que la consideración social de la sexualidad está cambiando. A su juicio, la crítica izquierdista que ataca a la familia como si esta fuera el pilar fundamental sobre el que se apoya la sociedad capitalista se equivoca porque al capitalismo este tipo de cuestiones «le importa un carajo».¹⁷⁶⁷ El capitalismo, comienza a percibir Foucault, puede admitir sin problema un buen número de conductas que no se ciñan a las normas «morales» o «sociales», puede tolerar la diferencia más de lo que la izquierda —centrada en la denuncia de la uniformidad y la imposición de determinados modos de vida— cree. Así lo explicitará en otra intervención de 1975:

Si bien es cierto que, durante mucho tiempo, se creyó que una cierta regularidad sexual era absolutamente indispensable para el buen funcionamiento de la sociedad. Se da la circunstancia de que en la actualidad la irregularidad sexual es perfectamente tolerable. El capitalismo norteamericano no se ve afectado en absoluto por el hecho de que el 20% de la población de San Francisco esté formada por homosexuales».¹⁷⁶⁸

En este contexto, la mención a los Estados Unidos no es baladí ya que su experiencia en el país norteamericano —y especialmente en las comunidades gay de San Francisco, Nueva York y Los Ángeles— resulta fundamental para comprender estos desplazamientos del análisis y su necesidad de pensar el poder desde coordenadas cada vez menos represivas y negativas.

Esta disconformidad con los resultados a los que parecía conducir su propio trabajo ocupa un lugar central en su intervención en un encuentro desarrollado en marzo de 1976 en Montreal acerca de las nuevas formas de penalidad alternativas a la prisión. En tal contexto Foucault presenta una conferencia-entrevista¹⁷⁶⁹ en la que aborda buena parte de los temas que le venían preocupando desde el comienzo de la década, pero desde una perspectiva que permite delimitar ya los problemas que tratará de resolver mediante el análisis en términos de gubernamentalidad.

Su tesis —coincidente, por otro lado, con la crítica izquierdista de la época— es que los nuevos mecanismos punitivos —en los que el trabajo social juega un papel

¹⁷⁶⁷ Voeltzel. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Ed. cit., p. 90 [1976].

¹⁷⁶⁸ Foucault. «Asilos, sexualidad, prisiones». Ed. cit., p. 593 [1975].

¹⁷⁶⁹ Tal y como señalan los transcritores de la grabación, se trata de una conferencia de Foucault basada en una serie de preguntas planteadas por los organizadores del encuentro. cf. Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 13 [nota 1] [1976].

fundamental— no alteran la lógica del poder carcelario, sino que la difunden «como una forma de tejido canceroso, más allá de los propios muros de la prisión».¹⁷⁷⁰ Sin embargo, a pesar de la continuidad que estos instituyen, Foucault destaca una novedad que, a la luz de sus reflexiones posteriores, resultará crucial: las nuevas formas de castigo responden a una lógica que ya no es la de la «captura del cuerpo que tiene lugar en un centro de detención; ya sea un centro clásico o un centro mejorado, o un centro alternativo a la prisión».¹⁷⁷¹

Así, al analizar estas nuevas modalidades punitivas Foucault subraya la emergencia en su interior de un mecanismo de autocastigo. Este no solo actualiza aquel mecanismo de autorresponsabilización clave en el proceso de corrección propio de la penalidad clásica, sino que introduce una nueva dimensión: la posibilidad de que el penado se convierta en «administrador de su propio castigo».¹⁷⁷² Aún de un modo rudimentario, Foucault comienza a percibir que la penalidad no se ejerce como una fuerza bruta que encuadra los cuerpos, sino que despliega otros mecanismos que permiten incluso la participación de quienes son su objetivo.

Esta conferencia es interesante, además, porque en ella Foucault presenta una lectura del ilegalismo en términos que apuntan a la lógica diferencial propia de los dispositivos de seguridad. Con ello se explicita una tensión presente ya en *Vigilar y castigar*: el objetivo de la disciplina es suprimir el delito, pero el del sistema carcelario-penal es organizar y, por tanto, conservar el ilegalismo. De este modo, se entiende que el objetivo del sistema punitivo no consiste en la extinción de las conductas delictivas, sino en su gestión, su mantenimiento en un estado de aceptabilidad: «El sistema de justicia penal no es verdaderamente, a pesar de las órdenes que se da a sí mismo, un aparato de represión de los delitos, sino un mecanismo de gestión, de intensificación *diferencial*, de difusión de los ilegalismos, de control y de distribución de estos diferentes ilegalismos».¹⁷⁷³

El ilegalismo que hace surgir la prisión tiene por objetivo reducir y codificar los ilegalismos populares. Cumple, con ello, una función disciplinaria. Sin embargo, introduce en el seno mismo de las disciplinas un elemento de otra naturaleza, un instrumento que no responde a su lógica, sino a la del control regulador. Foucault lo concibe como un «mecanismo de gestión» y de «intensificación diferencial»; nada parecido a la vieja utopía disciplinaria.

La introducción de estas categorías en el análisis penal no muestra únicamente los límites del modelo disciplinario, sino que responde a la emergencia efectiva de nuevas formas de castigo. En este sentido, Foucault entiende que el declinar de la prisión está directamente

¹⁷⁷⁰ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 20 [1976].

¹⁷⁷¹ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., pp. 19-20 [1976].

¹⁷⁷² Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 18 [1976].

¹⁷⁷³ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 23 [1976] [cursiva nuestra].

vinculado a su utilidad decreciente: «el poder ya no necesita a los delincuentes como podía necesitarlos antes».¹⁷⁷⁴ La transformación teórica acompaña, así, el surgimiento de un nuevo mundo cuyas formas de control apuntan a una lógica del poder diferente:

Antaño había que aterrorizar a la gente ante el menor robo. Pero ahora sabemos practicar una especie de control global, buscamos mantener el robo dentro de unos límites tolerables, sabemos calcular el coste de la lucha contra el robo y lo que costaría el robo si fuera tolerado, sabemos, pues, establecer el punto óptimo entre una vigilancia que impida que el robo traspase un cierto límite y una tolerancia que permita que el robo se desarrolle dentro de los límites que son económica, moral y también políticamente favorables.¹⁷⁷⁵

En otra intervención de la época —esta vez una entrevista con Jean Le Bitoux realizada en julio de 1978— Foucault volverá a reflexionar acerca de estas nuevas formas de poder en el contexto de los debates penales vinculados al campo de la sexualidad —referidos, entre otras cuestiones, a la edad de consentimiento y al estatuto legal de la homosexualidad—. En ella se evidencia, de nuevo, que nuestro autor percibe que esa utopía disciplinaria que soñaba con extinguir totalmente determinadas conductas va dejando lugar a los controles reguladores que responden a la dinámica del «gasto» y la «inversión» e introducen con ello una lógica económica que sirve de principio de limitación del poder.

Los tecnócratas y los príncipes que nos gobiernan, aunque no sean inteligentes, tampoco son imbéciles y saben muy bien que la lucha contra la sífilis, por ejemplo, no pasa por la represión de tal o cual categoría de individuos, sino por campañas de información. En algunas saunas americanas hay, por ejemplo, pequeños mostradores de consulta a la entrada que permiten saber a qué atenerse. Este es, en efecto, el único camino. Racionalizar el ejercicio del poder no significa necesariamente aumentar la represión, sino todo lo contrario. Esta represión ha costado demasiado políticamente y corre el riesgo de costar cada vez más en el clima actual con todos los movimientos que recorren la sociedad. Así que es mucho más interesante intentar que la gente acepte las elevadas tasas de desempleo a las que está expuesta, y lo estará durante años y años, que ir persiguiendo a los gays en los clubes o tras los arbustos para molestarlos. Lo sabemos desde hace tiempo, pero ahora está más claro: el poder cuesta algo. Ejercer el poder no supone un beneficio neto. Cada vez que se comete un acto que es un ejercicio de poder, cuesta, y no sólo económicamente.¹⁷⁷⁶

Como ha señalado Serge Audier, estas reflexiones se hallan estrechamente vinculadas con *Nacimiento de la biopolítica*, pero también con una de las tesis centrales de *Vigilar y castigar*, a

¹⁷⁷⁴ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 30 [1976].

¹⁷⁷⁵ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 30 [1976].

¹⁷⁷⁶ Foucault. «Le gay savoir». Ed. cit., pp. 71-72 [1978].

saber: que las transformaciones en el ejercicio del poder no responden —ni en aquel momento ni en la época clásica cuando se desplegaron las disciplinas— a una sensibilidad más humanitaria o democrática.¹⁷⁷⁷

Así, a juicio de Foucault la delincuencia actualmente «ha perdido buena parte de su utilidad política y económica».¹⁷⁷⁸ De este modo, en lugar de la delincuencia tradicional vinculada a la prisión, detecta el surgimiento, por un lado, de formas más complejas asociadas a la propia reorganización de la economía —de manera que son los grandes capitalistas quienes se hacen cargo de las principales organizaciones criminales dedicadas al tráfico de armas o de drogas— y, por otro, de nuevos modos de extraer valor de espacios antes reservados a aquella como la sexualidad.¹⁷⁷⁹ La ya antigua crítica a la prisión «comienza a morder realmente» en estos años —como dirá el propio Foucault—,¹⁷⁸⁰ pero no por su potencia impugnadora, sino por la emergencia de nuevas formas de control que desplazan la prisión de su centro de acción:

Si, por primera vez, la prisión está siendo menoscabada, no es porque, por primera vez, se hayan reconocido sus inconvenientes, sino porque, por primera vez, sus ventajas comienzan a desvanecerse. Actualmente ya no necesitamos fábricas para producir delincuentes; pero, por otro lado, hay una necesidad creciente, en la medida misma en que el control a través de la delincuencia profesionalizada pierde su eficacia, de relevar estos controles por otros, que son controles más sutiles y más finos. Este es el control a través del saber, es el control a través de la psicología, la psicopatología, la psicología social, la psiquiatría, la psiquiatría social, la criminología, etc.¹⁷⁸¹

La menor utilidad de esas formas de delincuencia arrastra a la prisión, pero en su lugar se comienzan a instituir nuevas formas de control que sustituyen la pareja delincuente-prisión por la de «control-anormalidades». A partir de este momento, el poder sobre los individuos desviados tratará, con una extensión y una eficacia completamente diferentes de los viejos métodos disciplinarios, de «asegurar el antiguo papel de la prisión y la delincuencia».¹⁷⁸² De este modo, Foucault puede concluir que las alternativas a la prisión que se comenzaban a

¹⁷⁷⁷ cf. Audier. «Neoliberalism through Foucault's eyes». *History and Theory*, n° 54, p. 415.

¹⁷⁷⁸ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 31 [1976].

¹⁷⁷⁹ En este sentido, en lo que respecta al sexo, Foucault afirma que la prostitución se ha desplazado del centro de los mecanismos de control y explotación económica para dejar lugar a otras estrategias: «El beneficio de la sexualidad se obtenía, antaño, a través de la prostitución. A estas alturas sabes muy bien que se han encontrado otras formas, y mucho más eficaces, de extraer beneficios de la sexualidad: la venta de productos anticonceptivos, las terapias sexuales, la sexología, la psicopatología sexual, el psicoanálisis, la pornografía, todas estas instituciones son maneras mucho más eficaces y, hay que decirlo, mucho más divertidas de obtener dinero con la sexualidad que la aburrida prostitución». Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 31 [1976].

¹⁷⁸⁰ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 31 [1976].

¹⁷⁸¹ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 31 [1976].

¹⁷⁸² Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 32 [1976].

poner en marcha en diferentes lugares en la época constituyen «precisamente formas de hacer asegurar por otros, y en una escala de población mucho mayor, las antiguas funciones que se demandaban a la rústica y arcaica pareja “prisión y delincuencia”». ¹⁷⁸³ El peligro que nace de la crisis del modelo carcelario es, concluye Foucault, que sus funciones de control social se extiendan por la sociedad y sean relevadas por toda una serie de instituciones aparentemente menos autoritarias que normalicen la dominación.

Estas reflexiones surgen también alrededor de otro de los problemas que ha ocupado a Foucault en estos años: la medicina social. Las conferencias de 1974 en Río dan cuenta de ello. En ellas se describe el proceso mediante el cual el Estado moderno, empujado por las necesidades de la nueva organización social, comienza a hacerse cargo de la salud de los individuos, del «más que vivir» que estos reclaman. El análisis de esta inserción de la salud en el entramado político implica la introducción en su seno de categorías como «probabilidad» o «riesgo» que pertenecen al campo médico. ¹⁷⁸⁴ Con ello, aunque de un modo seminal, las tecnologías políticas se abren a la lógica de los dispositivos de seguridad e incluso del cálculo de inversiones que caracteriza la dinámica liberal y neoliberal analizada años después. La medicina social constituye, así, uno de los ámbitos en los que se evidencia la transformación de los mecanismos de poder en el mundo contemporáneo. La biopolítica, que —como ya hemos analizado— funciona como bisagra entre el análisis disciplinario y gubernamental, lleva inscrita, de este modo, en su propia formulación la lógica de los dispositivos securitarios característicos de la gubernamentalidad liberal.

Este conjunto de intuiciones conduce a la formulación de una hipótesis que atraviesa todo el trabajo de Foucault al menos desde el año 74, pero se hace explícita a finales de la década: la crisis de la sociedad disciplinaria. Si los instrumentos analíticos que había venido forjando desde 1968 se muestran obsoletos en el momento mismo de enfrentarlos con la realidad es porque esta ha cambiado. Así Foucault afirmará en 1978: «Yo estudié cómo se desarrolló la disciplina, cómo cambió con el desarrollo de la sociedad industrial y el aumento de la población. La disciplina, que era tan eficaz para mantener el poder, ha perdido parte de su eficacia. En los países industrializados, las disciplinas han entrado en crisis». ¹⁷⁸⁵

Esta conclusión no supone, sin embargo, una ruptura total con sus planteamientos pasados fruto de una crisis intelectual como en ocasiones se ha planteado. Muy al contrario, es la consecuencia directa de su análisis genealógico de los ilegalismos, de la medicina social, del poder psiquiátrico o de los controles biopolíticos, así como del rechazo de los marcos tradicionales de la izquierda y de su afinidad con los nuevos movimientos sociales. De este modo, no se debe entender el análisis en términos de dispositivos de seguridad y gubernamentalidad como una enmienda a la totalidad, sino como una corrección parcial que

¹⁷⁸³ Foucault. «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». Ed. cit., p. 32 [1976].

¹⁷⁸⁴ cf. Foucault. «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». Ed. cit., p. 642 [1974].

¹⁷⁸⁵ Foucault. «La société disciplinaire en crise». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Paris: Gallimard, 1994, p. 532 [1978].

permite revisar y ampliar la perspectiva incluyendo fenómenos y dinámicas de poder que resultaban, antes, incomprensibles. Foucault percibe en todos estos campos una transformación que hasta el final de la década no toma una forma concreta. La formulación de la gubernamentalidad y el estudio de los mecanismos securitarios aparecen, entonces, como un intento de superar las dificultades teóricas que la crisis del mundo disciplinario implica y que en 1978 constituye ya una evidencia para Foucault:

En los últimos años, la sociedad ha cambiado y los individuos también; son cada vez más diversos, diferentes e independientes. Cada vez hay más categorías de personas que no están sujetas a la disciplina, de modo que estamos obligados a pensar en el desarrollo de una sociedad sin disciplina. La clase dirigente aún está impregnada por la vieja técnica. Pero es evidente que en el futuro debemos separarnos de la sociedad de disciplina de hoy.¹⁷⁸⁶

El de Poitiers abordará estos problemas de un modo explícito en una intervención de marzo de 1979 en la Universidad de Vincennes.¹⁷⁸⁷ En ella Foucault dibuja un contexto marcado por el encarecimiento de la energía —fenómeno crucial desde 1973— que compromete el sostenimiento del Estado providencia en la forma que había tomado hasta entonces.¹⁷⁸⁸ Ante tal horizonte, vislumbra dos salidas posibles: un retorno del fascismo o un retroceso del Estado, una «desinversión». Atendiendo precisamente a esa situación de crisis económica, Foucault considera que esta segunda opción es la más plausible: «Creo que actualmente el Estado se halla ante una situación tal que no puede ya permitirse ni económica ni socialmente, el lujo de ejercer un poder omnipresente, puntilloso y costoso».¹⁷⁸⁹

Frente al control exhaustivo que ponían en marcha las disciplinas, nuestro autor describe —en una reflexión que entronca con el trabajo de Deleuze y Guattari— la emergencia de una nueva tecnología de poder desterritorializadora y diferencial. Esta se basa en un marcaje diferencial que permite al Estado identificar, en primer lugar, determinadas «zonas vulnerables» —no en un sentido estrictamente geográfico— en las que toda perturbación debe ser castigada sin piedad, pero más allá de las cuales extiende un marco de «tolerancia».¹⁷⁹⁰ La clave fundamental de este análisis estriba en que esa tolerancia es un instrumento de poder que configura un mecanismo regulador: «La puntillosidad policíaca, los controles cotidianos —bastante torpes— van a relajarse puesto que, finalmente, es mucho más fácil dejar en la sociedad un cierto porcentaje de delincuencia, de ilegalidad, de irregularidad: estos márgenes adquieren así, un carácter regulador».¹⁷⁹¹ Esta intervención —que, recordemos, se desarrolla en marzo de 1979, es decir, en el mismo momento en que Foucault está comenzando a impartir sus lecciones

¹⁷⁸⁶ Foucault. «La société disciplinaire en crise». Ed. cit., p. 533 [1978].

¹⁷⁸⁷ cf. Foucault. «Nuevo orden interior y control social». En: Foucault. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, 1991, [1979].

¹⁷⁸⁸ cf. Foucault. «Nuevo orden interior y control social». Ed. cit., p. 164 [1979].

¹⁷⁸⁹ Foucault. «Nuevo orden interior y control social». Ed. cit., p. 165 [1979].

¹⁷⁹⁰ cf. Foucault. «Nuevo orden interior y control social». Ed. cit., p. 165 [1979].

¹⁷⁹¹ Foucault. «Nuevo orden interior y control social». Ed. cit., p. 165 [1979].

acerca del neoliberalismo norteamericano—, describe, así, desde otra perspectiva la emergencia de la gubernamentalidad neoliberal.

El tercer rasgo que destaca en Vincennes es la capacidad de estas nuevas formas de poder para intervenir a distancia mediante la implantación de un nuevo sistema de información. A diferencia del saber disciplinario que monitorizaba permanentemente la actividad del individuo, Foucault identifica ahora un dispositivo de seguimiento virtual que, sin necesidad de controlar exhaustivamente los movimientos de cada sujeto, puede actuar en cualquier momento y lugar en el que surja un riesgo.¹⁷⁹²

Por último, pero también fundamental, esas nuevas formas de poder requieren la constitución de un cierto consenso que se apoya en los medios de comunicación de masas. Aunque sin explicar con más detalle cómo actúa este mecanismo consensual, Foucault destaca que funciona como un instrumento regulador que acompaña el «aparente» repliegue del Estado «incumbiendo a los propios interlocutores económicos y sociales el resolver los conflictos y las contradicciones, las hostilidades y las luchas que la situación económica provoque».¹⁷⁹³

Estas reflexiones tienen su continuidad en una conversación de 1983 con Robert Bono, histórico miembro de la CFDT, en la que Foucault profundiza en su análisis del colapso del Estado providencia en el marco de la crisis económica y las nuevas posibilidades que alumbra.

Bono enmarca desde el inicio el diálogo en unas coordenadas muy precisas: la emergencia de una doble exigencia de autonomía y seguridad que constituye el fundamento del nuevo mundo surgido tras la Segunda Guerra Mundial. Buena parte del debate acerca del surgimiento del neoliberalismo que reconstruimos en el anterior capítulo se sitúa de este modo en el centro de una conversación que resulta fundamental para comprender las posiciones políticas del Foucault de la época.

Este incidirá en los límites políticos, sociales, subjetivos y económicos a los que esa doble exigencia se enfrenta. Los límites económicos del *welfare* resultan, a su juicio, evidentes en un momento de crisis y ante las crecientes dificultades a las que se enfrenta un modelo de crecimiento asociado a la energía barata. Sin embargo, yendo más allá de estos y a pesar de tomar en consideración también sus efectos positivos, el de Poitiers destaca una serie de «efectos perversos» de los sistemas de seguridad social que parecen evidenciar una dinámica constitutiva del propio mecanismo: «Por una parte, se ofrece más seguridad a la gente, y, por otra, se aumenta su dependencia».¹⁷⁹⁴

Nuestro autor detecta, así, un cambio en ese equilibrio entre libertad y seguridad que tiene que ver con las transformaciones económicas, sociales y políticas que hemos analizado en este trabajo: mientras en la posguerra se pone el foco en el problema de la seguridad —dando lugar al establecimiento de mecanismos colectivos dirigidos a paliar los enormes problemas materiales a los que la población se enfrenta—, desde los años sesenta

¹⁷⁹² cf. Foucault. «Nuevo orden interior y control social». Ed. cit., p. 165 [1979].

¹⁷⁹³ Foucault. «Nuevo orden interior y control social». Ed. cit., p. 166 [1979].

¹⁷⁹⁴ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 208 [1983].

aparece una reivindicación de independencia que parece apuntar más allá del horizonte de la seguridad. Esta reflexión introduce un matiz importante porque muestra que las reivindicaciones de lo que con Boltanski y Chiapello denominamos «crítica artista» descansan sobre unas condiciones sociales aseguradas por el Estado de bienestar —y conquistadas gracias a la «crítica social»—. Foucault evidencia, así, la emergencia de una nueva demanda que, más allá de ciertas posturas antisecuritarias que califica como «simplistas», reivindica «una seguridad que permite que permite relaciones más ricas, más numerosas, más diversificadas, y más flexibles con uno mismo y con el medio, asegurando no obstante, a cada uno una autonomía real».¹⁷⁹⁵

Este análisis de Foucault permite identificar algunos de los límites de los sistemas de bienestar y, al mismo tiempo, evidencia que sus posiciones resultan compatibles con las reivindicaciones de libertad y autonomía que han atravesado a todas las izquierdas radicales desde los años sesenta; de la contracultura norteamericana al autonomismo italiano, el feminismo o el movimiento por los derechos de los homosexuales.

Impelido por este análisis, Bono expone los problemas asociados a cada uno de los dos elementos de la ecuación: por el lado de la seguridad, el carácter excesivamente dirigista de determinados mecanismos del *welfare* que «amenazan la autonomía de los grupos y de las personas encerrándolos en un armatoste administrativo»; por el de la libertad, esa forma de liberalismo que genera un escenario de «zorros libres en gallineros libres» y cuyo ejemplo son los Estados Unidos.¹⁷⁹⁶ Ante tal panorama —y sin contradecir en ningún momento la referencia al liberalismo norteamericano con que había terminado el comentario de su interlocutor— Foucault responde: «Precisamente, la dificultad consiste en establecer un compromiso sobre este frente inestable».¹⁷⁹⁷ Así, la reflexión que presenta nuestro autor a lo largo de toda esta entrevista remite, a nuestro juicio, al difícil equilibrio entre seguridad y libertad en el marco de un sistema de bienestar altamente tensionado y no a una apología del neoliberalismo como ha interpretado, entre otros, Daniel Zamora.¹⁷⁹⁸

Este problema va a ser abordado atendiendo no tanto a las dinámicas económicas y sociales del mundo contemporáneo, sino al vínculo entre la relación que tienen las personas consigo mismas y con las instituciones, es decir, a la forma en que la subjetividad se acopla e interactúa con un medio marcado por determinados mecanismos colectivos. En el encuentro entre esas dos dimensiones—argumenta nuestro autor— «nacen los disfuncionamientos, los malestares y quizás la crisis».¹⁷⁹⁹

Desde estas coordenadas, Foucault expresa su preocupación por la dependencia que generan los mecanismos del *welfare*. De lo que se trata, permanentemente, es de encontrar un equilibrio entre seguridad y autonomía, de manera que no se imponga un determinado modo

¹⁷⁹⁵ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 209 [1983].

¹⁷⁹⁶ *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 209 [1983].

¹⁷⁹⁷ *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 209 [1983].

¹⁷⁹⁸ *cf.* Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit.

¹⁷⁹⁹ *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 210 [1983].

de vida a cambio de protección, condenando a la marginación a quienes lo rechacen. Así afirma que «el objetivo de una cobertura social óptima conjugada con un máximo de independencia parece claro».¹⁸⁰⁰

Aunque a lo largo del diálogo no se menciona expresamente el término, la propuesta foucaultiana apunta a la necesidad de establecer mecanismos basados en la «autogestión» o «cogestión» que contribuyan a renovar las categorías con las que se piensa el bienestar. Se trata, así, de «transformar el campo de las instituciones sociales en un vasto terreno experimental» que haga posible que los individuos se aproximen a la toma de decisiones mediante su descentralización.¹⁸⁰¹ Y para ello se hace necesario, a su juicio, forjar nuevos instrumentos intelectuales.

Foucault no confía en que tal problema pueda resolverse al margen del Estado —desde la «sociedad civil»—, pero tampoco únicamente desde este. Contra el mantra neoliberal de la autorregulación de los procesos sociales, muestra su escepticismo acerca de la categoría de sociedad civil y, sobre todo, de su relación de antagonismo permanente con la institucionalidad. Más allá de esa falsa dicotomía, se trata de establecer contrapoderes que permitan compensar los riesgos que implica toda relación de poder. De este modo, más que un programa de «todo o nada», Foucault plantea la necesidad de acortar la «distancia decisoria» entre el individuo y las resoluciones que le afectan.¹⁸⁰²

Por ello Foucault rechaza la fórmula «derecho a la salud», al entender que esta enuncia una demanda ilimitada por la propia vaguedad del concepto «salud». Esto no significa, sin embargo, que esté defendiendo algo así como una privatización de los sistemas públicos como él mismo aclara: «No sostengo, por supuesto, un liberalismo salvaje que nos llevaría a una cobertura individual para aquellos que poseen medios y una falta de cobertura para los otros».¹⁸⁰³ Por el contrario, el rechazo de esa fórmula abstracta del «derecho a la salud» está acompañado por la apuesta por otras más concretas como el derecho a ser curado y cuidado o el derecho a ser indemnizado en caso de accidente.

¹⁸⁰⁰ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 213 [1983].

¹⁸⁰¹ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., pp. 213-214 [1983].

¹⁸⁰² *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 217 [1983].

¹⁸⁰³ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 223 [1983].

13. Una historia de la gubernamentalidad moderna

La historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta

Michel Foucault, «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”»

Probablemente la faceta más conocida de Foucault sea la del crítico de las disciplinas. El enorme éxito de *Vigilar y castigar* ha hecho posible la extensión de una cierta vulgata de su pensamiento que tiende a identificar toda su obra con el estudio del poder desarrollado en la primera mitad de los setenta. Sin embargo, como ya hemos tratado de mostrar en este trabajo, ni siquiera en ese momento Foucault pareció estar completamente seguro de que las relaciones de poder funcionaran de un modo tan preciso y por ello buscó constantemente aquellos fenómenos y dimensiones de la existencia humana que le permitieran captar otras realidades y articular nuevos modelos de análisis.

En este sentido, si atendemos a sus trabajos al final de los años setenta, Foucault aparece no solo como el historiador del fordismo sino también como el gran cronista de su ocaso, como lo ha definido Germán Cano.¹⁸⁰⁴ Como hemos desarrollado en el capítulo anterior, el de Poitiers atendió a las transformaciones de su tiempo y trató de dar cuenta de ellas en sus reflexiones acerca del poder. Las crecientes dificultades a las que se enfrentaba el modelo bélico-disciplinario para capturar unas relaciones cada vez más flexibles y móviles exigió una reconsideración profunda de los análisis desarrollados en la primera mitad de la década y una transformación del modelo general de comprensión del poder. En las siguientes páginas analizaremos cómo se produce ese desplazamiento en *Seguridad, territorio, población* alrededor fundamentalmente de dos conceptos: gubernamentalidad y seguridad.

Este curso dictado en el Collège de France en 1978 constituye junto con el del año siguiente un díptico fundamental para comprender la trayectoria intelectual de nuestro autor. En ellos se hace explícito un desplazamiento que ya había comenzado a aparecer en sus escritos al menos desde 1976 alrededor de la mencionada problematización del análisis disciplinario. Así, vamos a asistir a la emergencia de conceptos como gobierno, poder pastoral, seguridad, libertad o subjetividad que resultarán fundamentales para comprender el giro ético del «último Foucault» y que también nos permiten analizar con mayor precisión sus vínculos con el análisis del poder desplegado en la primera mitad de los setenta.

Contra lo que a menudo se ha argumentado, en este capítulo trataremos de mostrar que no hay una ruptura radical en el pensamiento foucaultiano a partir de —aproximadamente— 1978, sino una transformación que puede concebirse en términos de ampliación o subsunción. Mediante este movimiento, las categorías con las que se analizaba el poder se ven recubiertas por otras que integran las funciones y dispositivos descritos por aquellas situándolos en un marco más amplio que incluye realidades que antes habían quedado, al menos relativamente, desatendidas. Así, por ejemplo, los análisis en términos de disciplinas y biopoder no resultan incompatibles con el que se desarrolla alrededor de la noción de seguridad, aunque este sea irreducible a aquellos. La genealogía de la seguridad incluye a la disciplina y el biopoder, trata de dar cuenta de la lógica que los atraviesa y de las funciones sociales que han cumplido históricamente, pero lo hace desde el prisma de una tecnología

¹⁸⁰⁴ Cano. «Foucault en nuestra encrucijada». En: Castro y Villacañas (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. Dado: Madrid, 2018, p. 441.

política no definida por el control del detalle ni por la mera consideración somática del individuo, sino por la gestión de riesgos y la necesidad de respetar determinadas parcelas de libertad. Esta tecnología caracteriza lo que Foucault denominó «racionalidad gubernamental» o «gubernamentalidad».

Al modificar la perspectiva, la genealogía debe también ajustarse al nuevo modo de analizar las relaciones de poder. Con ello Foucault rompe la barrera de la época clásica y, continuando las investigaciones iniciadas en el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, va a emparentar las formas contemporáneas de poder con la tecnología pastoral de conducción de las almas que surge con la institución del cristianismo como religión oficial del Imperio. La tesis central de *Seguridad, territorio, población* —desarrollada con profusión en la conferencia «*Omnes et singulatim*» también de 1978— es que las formas contemporáneas de ejercicio del poder responden a esa gubernamentalidad bifaz que hace presa a la vez en el individuo y en la colectividad. El poder moderno es, desde su surgimiento en el siglo XVIII, a la vez «individualizante y totalitario».¹⁸⁰⁵

Todo funciona como si tanto el concepto de biopolítica como el proyecto mismo desplegado en *La voluntad de saber* hubieran servido de puente para el planteamiento de algunas cuestiones que trascienden a ambos. De este modo, gracias a la caracterización de la población como un objetivo fundamental para las modernas tecnologías políticas, el biopoder habría situado en el centro el problema el Estado. Con ello, además, Foucault habría podido extender el análisis del poder —más allá de lo biológico— a la vida cualificada, es decir, al interés y la libertad como instrumentos políticos de primer orden que acompañan la emergencia del *homo oeconomicus*, trasunto subjetivo de las modernas formas de poder. La historia de la sexualidad, por su parte, habría conducido a Foucault —a través de la pregunta por el sujeto— a desarrollar una genealogía de la gubernamentalidad que implica una redefinición de la propia noción de poder. Desde esta perspectiva, el momento biopolítico no es secundario ya que hace posible la reflexión acerca del gobierno y el análisis de la tecnología política liberal, pero sus conclusiones no deben proyectarse sin más sobre el trabajo posterior de nuestro autor, ni la categoría de biopolítica emplearse como sinónimo de la gubernamentalidad liberal o neoliberal.

De este modo, el nuevo acercamiento a la cuestión del poder se sitúa en el cruce entre técnicas de gobierno de uno mismo —subjetivación— y de los otros —objetivación—; de ahí la importancia concedida a las «contraconductas» en el curso de 1978 y, en general, a los procesos tanto de control como de resistencia que se articulan alrededor del sujeto. Este no solo es heterónimamente constituido como tal por las relaciones de poder —mediante una sujeción— sino también autónomamente, en tanto su constitución subjetiva no puede ser clausurada. La introducción de la libertad como factor central en la comprensión de las modernas tecnologías de poder y de la distinción entre poder y dominación permite, así,

¹⁸⁰⁵ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 140 [1979].

ampliar la perspectiva aún excesivamente mecánica del análisis disciplinario.¹⁸⁰⁶ Esa atención a los problemas de la subjetividad y la libertad marca una distancia inconmensurable respecto al estudio de los mecanismos disciplinarios. Ahora estos van a continuar considerándose un elemento fundamental para comprender el funcionamiento de aquellas instituciones cerradas estudiadas años atrás, pero «solo un aspecto del arte de gobernar gente en nuestra sociedad». ¹⁸⁰⁷ En una entrevista de 1983 el propio Foucault dará cuenta de este desplazamiento que subsume el análisis disciplinario en una concepción del poder más amplia:

El poder de tipo disciplinario, tal como el que se ejerce, y ha sido ejercido, al menos en un cierto número de instituciones, en el fondo como las que Erving Goffman llama instituciones totales, esta clase de poder está absolutamente localizado, es una fórmula inventada en un momento dado; ha producido un cierto número de resultados, ha sido vivida como total o parcialmente intolerable, etc.; pero está claro que no representa adecuadamente todas las relaciones de poder y todas las posibilidades de las relaciones de poder. El poder no es disciplina; la disciplina es un posible procedimiento de poder.¹⁸⁰⁸

Esta relevancia de los problemas de la subjetividad y la libertad en el análisis del poder no solo remite a las dificultades que lastraban el marco disciplinario, sino que está, a nuestro juicio, directamente relacionada con la percepción del colapso del mundo fordista como hemos tratado de mostrar. Foucault parece verse impelido a romper, así, con el modelo disciplinario no solo por sus límites teóricos, sino por su incapacidad para captar las nuevas formas de poder y resistencia que están surgiendo en ese mismo momento. La superación de la imagen aún excesivamente represiva del poder disciplinario remite, desde esta perspectiva, también a las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales y a la emergencia de formas de subjetividad que rechazan el encuadramiento fordista.

13.1. Genealogía de los dispositivos de seguridad: el triángulo de las tecnologías de poder

Foucault comienza *Seguridad, territorio, población* en el mismo lugar en que había culminado el curso de 1976. De este modo, señala que su punto de partida es el estudio del biopoder. Tal continuidad va, sin embargo, más allá de la mera reaparición del término, ya que Foucault inscribe explícitamente su investigación en el análisis del poder que ha venido desarrollando desde el inicio de la década y acerca del cual presenta cuatro indicaciones que pueden considerarse como un desarrollo del programa metodológico de *La voluntad de saber* y una

¹⁸⁰⁶ A pesar de que esa diferencia entre «dominación» y «poder» solo se establece tardíamente, su sentido puede rastrearse ya claramente en las reflexiones foucaultianas acerca de los dispositivos de seguridad.

¹⁸⁰⁷ Foucault. «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí (Dos conferencias en Dartmouth)». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 148 [1980].

¹⁸⁰⁸ Foucault. «Política y ética». En: Foucault. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, p. 316 [1983].

respuesta a las críticas que este había recibido. Así, comienza señalando, de nuevo, que no pretende hacer una teoría del poder sino un análisis de sus mecanismos y procedimientos. Estos no se conciben como fuerzas «autogénicas», «autosubsistentes» o autofundantes sino que siempre aparecen imbricados en otras relaciones sociales respecto a las cuales establecen un vínculo circular de causa y efecto: «No habría relaciones de producción y sumados a ellas, al costado, por encima, llegados a posteriori para modificarlas, perturbarlas, hacerlas más consistentes, más estables, más coherentes, unos mecanismos de poder».¹⁸⁰⁹ Este análisis se despliega en una perspectiva específicamente filosófica, la de la política de la verdad, los efectos de saber producidos por las luchas que atraviesan la sociedad y de las que forman parte las tácticas de poder.

Por otro lado, y en consonancia con sus reflexiones acerca del papel del intelectual, nuestro autor aclara que ese análisis político de la verdad no puede ofrecer un imperativo que señale a la gente contra qué y cómo luchar, sino únicamente ciertos indicadores tácticos enunciados condicionalmente: «Si quiere luchar, aquí tiene algunos puntos clave, algunas líneas de fuerza, algunos cerrojos y algunos obstáculos».¹⁸¹⁰ Descubrimos en ello una reivindicación materialista y una problematización de los límites de la crítica, en tanto la lucha no se manifiesta en ella sino en un campo de fuerzas reales «que el sujeto hablante jamás puede crear por sí solo y a partir de su palabra».¹⁸¹¹ No se trata en ningún caso de condenar la teoría a la impotencia, sino de situar su capacidad transformadora en el seno mismo de las batallas que, efectivamente, atraviesan lo social. Foucault considera que las polémicas teóricas no hacen más que distanciar a la filosofía de esa relación entre verdad y lucha por lo que apuesta por un imperativo categórico e incondicional: «No hacer nunca política».¹⁸¹² Tales consideraciones parecen dirigirse contra la forma de concebir la teoría por parte de cierto *gauchisme* que aun pretendía reeditar la vieja figura del intelectual mesiánico y que encontramos también transfigurada en los nuevos filósofos. En este sentido, ese imperativo no representa una renuncia a lo político, sino una reedición de la ya conocida diatriba contra el intelectual como vanguardia y guía de las masas.

Después de presentar estas precauciones metodológicas, Foucault va a ofrecer una primera definición de «seguridad» esa nueva tecnología de poder que, como hemos señalado, viene gestándose a la sombra de las nociones de disciplina y biopolítica. Su descripción parte, de nuevo, del contraste con los mecanismos jurídicos y disciplinarios. El poder soberano funcionaba estableciendo un código con determinadas prohibiciones a las que correspondían ciertos castigos. En el marco del poder disciplinario, esa misma partición jurídica se veía recubierta por toda una serie de dispositivos dirigidos al control preventivo y el castigo correctivo. Por último, los mecanismos de seguridad toman en consideración también la ley, el control y el castigo, pero lo hacen desde una perspectiva que atiende a toda una serie de

¹⁸⁰⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 14 [1978].

¹⁸¹⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 15 [1978].

¹⁸¹¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 15 [1978].

¹⁸¹² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 16 [1978].

variables que tanto la lógica disciplinaria como la jurídica dejaban al margen. Recuperamos una cita extensa pero que resulta fundamental porque muestra claramente la dirección que va a tomar la reflexión acerca de los dispositivos de seguridad y su anclaje en el trabajo que Foucault había venido desarrollando previamente.

Sea la misma ley penal, sean igualmente los castigos, sea el mismo tipo de encuadramiento en forma de vigilancia por una parte y de corrección por otra; pero esta vez la aplicación de esa ley penal, el ordenamiento de la prevención, la organización del castigo correctivo estarán gobernados por una serie de cuestiones de la siguiente modalidad: por ejemplo, ¿cuál es el índice medio de la criminalidad de [ese tipo]? ¿Cómo se puede prever estadísticamente que habrá tal o cual cantidad de robos en un momento dado, en una sociedad dada, en una ciudad determinada, en la ciudad, en el campo, en tal o cual estrato social, etcétera? Segundo, ¿hay momentos, regiones, sistemas penales que por sus características permiten el aumento o la disminución de ese índice medio? ¿Las crisis, las hambrunas, las guerras, los castigos rigurosos o, al contrario, los castigos leves producirán alguna modificación en esas proporciones? Otros interrogantes: esta criminalidad, el robo, por consiguiente, o bien tal o cual tipo de robo, ¿cuánto cuesta a la sociedad, qué perjuicios genera, qué lucro cesante, etcétera? Y aún más preguntas: ¿cuánto cuesta la represión de esos robos? ¿Es más costosa una represión severa y rigurosa, una represión blanda, una represión de tipo ejemplar y discontinuo o, al contrario, una represión continua? ¿Cuál es, entonces, el costo comparado del robo y su represión? ¿Qué vale más: aflojar un poco el robo o la represión? Otros interrogantes: una vez que el culpable es detenido, ¿vale la pena castigarlo? ¿Cuánto costaría hacerlo? ¿Qué habría que hacer para castigarlo y, de ese modo, reeducarlo? ¿Es efectivamente reeducable? ¿Representa, al margen del acto concreto que ha cometido, un peligro permanente, de manera que, reeducado o no, va a volver a hacerlo, etc.? En términos generales, el interrogante será, en el fondo, cómo mantener un tipo de criminalidad, digamos el robo, dentro de límites que sean social y económicamente aceptables y alrededor de una media que se considere, por decirlo de algún modo, óptima para un funcionamiento social dado.¹⁸¹³

De este modo, como ya se había anunciado en la última clase de *Hay que defender la sociedad*, los mecanismos de seguridad remiten a la cuestión del riesgo y a una gestión diferencial que no parece tener como objetivo el castigo ritual y codificado del delito ni su extinción total a través del encuadramiento y la normalización de los individuos, sino su estabilización en unos márgenes de aceptabilidad que permitan optimizar el uso de la fuerza. Se introduce así en el seno del ejercicio del poder un «cálculo de costos» que sustituye la partición binaria de la ley por el juego entre la medida óptima y aceptable de criminalidad.¹⁸¹⁴

¹⁸¹³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 16-17 [1978].

¹⁸¹⁴ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 18 [1978].

En este punto Foucault presenta una aclaración crucial y que también puede entenderse como una corrección de cierto esquematismo historicista aún presente en sus investigaciones anteriores. No se trata de la descripción de tres tecnologías de poder —jurídica, disciplinaria, securitaria— que se hubieran relevado históricamente ya que entre ellas se establece una relación más compleja que la simple secuencia cronológica. Las tecnologías de poder se copertenecen y articulan intervenciones y mecanismos que responden a diferentes lógicas de un modo análogo, como ha señalado Julián Sauquillo, a los tipos ideales de Weber.¹⁸¹⁵ Esto permite explicar que el desarrollo de los dispositivos de seguridad haya venido acompañado por una inflación legal y por una reactivación de los circuitos de la disciplina. Así, Foucault concluye que «no hay era de lo legal, era de lo disciplinario, era de la seguridad» sino que nos encontramos ante una articulación de diferentes tecnologías de poder cuya correlación y dominancia varía en el tiempo.¹⁸¹⁶

En este punto, Foucault recupera su análisis médico-urbanístico del control de las pandemias para ilustrar las características principales de esos dispositivos de seguridad que ha comenzado a describir. Si la exclusión de los leprosos correspondía a la lógica soberano-jurídica y la ciudad apestada a la disciplina, encuentra un ejemplo de intervención securitaria en el control de la viruela. Así, desde el siglo XVIII, y fundamentalmente a partir del desarrollo de la inoculación, la lucha contra la epidemia va a atender a toda una serie de variables —a quién afecta, con qué virulencia, cuál es su capacidad de expansión— que no remiten ni a la exclusión ni al control disciplinario. El problema ahora será el riesgo, de modo que la gestión securitaria se aplicará en el combate tanto de los fenómenos epidémicos como endémicos.

La pregunta central del curso es, en consecuencia, si está justificado hablar de una «sociedad de seguridad» a la luz de estas transformaciones. Foucault proyecta el desarrollo de tal análisis alrededor de cuatro ejes: (1) el estudio de los «espacios de seguridad», (2) el tratamiento de lo aleatorio, (3) la forma de normalización específica de la seguridad y (4) el surgimiento de la noción y de la realidad de la población.

13.1.1. Soberanía, disciplina y seguridad ante el problema del espacio

Así, Foucault va a comenzar a desplegar su análisis reflexionando acerca del modo en que las diferentes tecnologías de poder ordenan la ciudad. La soberanía concibe la ciudad como el foco de un poder que debe irradiarse desde ella a todos los rincones del territorio ordenando e intensificando la circulación —del mando, de las ideas y del comercio—. La capital proyectada por Alexandre Le Maître¹⁸¹⁷ representa la utopía de la superposición de Estado soberano, Estado territorial y Estado comercial: el sueño de una convivencia entre el poder soberano y el desarrollo económico propiciado por el comercio.

En el mismo siglo XVII que ve nacer el proyecto cameralista de Le Maître comienza, sin embargo, a surgir otra forma de organizar la ciudad. Esta se reconoce especialmente en la

¹⁸¹⁵ cf. Sauquillo. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Ed. cit., p. 328.

¹⁸¹⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 20 [1978].

¹⁸¹⁷ Foucault sigue aquí *La Métropole*, obra de 1682 que había sido reeditada en 1973.

construcción de nuevas urbes como Kristiania, Gotemburgo o Richelieu. Su ordenación no toma como referencia una realidad mayor que la propia ciudad —el territorio que debe gobernarse desde esta— sino una unidad menor: el principio arquitectónico de la cuadrícula militar. Así emerge un nuevo tratamiento de las multiplicidades en el espacio que ya no responde a la lógica soberana sino a la disciplinaria: «En el caso de Le Maître y su *Métropolitée*, se trataba en suma de “capitalizar” un territorio. Ahora se tratará de arquitecturar un espacio. La disciplina es del orden de la construcción (construcción en sentido lato)».¹⁸¹⁸

En el siglo XVIII, y tomando el ejemplo de Nantes, Foucault describe la emergencia de una lógica diferente. Alrededor del problema de la circulación, esta ciudad sufrirá toda una serie de transformaciones encaminadas a cumplir cuatro objetivos: mejorar las condiciones higiénicas, garantizar el comercio interior, facilitar la circulación exterior sin perder el control del tránsito de mercancías y permitir una vigilancia que se había hecho más difícil desde que las ciudades habían perdido sus murallas.¹⁸¹⁹ La nueva urbe organiza, así, un espacio que no parte del vacío —como la ciudad-cuadrícula— sino de lo dado y proyecta un tipo de actuación sobre la geografía, el aire o las canalizaciones que renuncia a la perfección soñada por la disciplina. En su lugar instituye una escala de probabilidades que ofrece un criterio para maximizar los aspectos positivos —la circulación, la salud pública— y minimizar los riesgos —enfermedades, robos—. No se trata ya de instituir únicamente mecanismos precisos de intervención local sino de diseñar un entramado inestable en el que las funciones de cada elemento se retroalimenten reduciendo el riesgo y aumentando su beneficio.

De este modo, los dispositivos de seguridad organizan el espacio alrededor de la virtualidad, de lo posible, de las series abiertas, por lo que se hallan inextricablemente unidos al *cálculo de probabilidades*. Estas series remiten a lo temporal y aleatorio y se despliegan en «un medio», que Foucault define como aquello que hace posible «la acción a distancia de un cuerpo sobre otro», es decir, «el soporte y el elemento de circulación de una acción».¹⁸²⁰ El medio es comprendido, así, como un conjunto de datos naturales y artificiales en cuyo interior «se produce un cierre circular de los efectos y las causas» de modo que, volviendo al ejemplo médico, se entiende que las condiciones insalubres generan más enfermedad, la enfermedad más muerte y esta a su vez más insalubridad. Por otro lado, el medio aparece como un campo de intervención en cuyo seno emerge por primera vez la categoría de población como un objeto gobernable. Esta ya no remite al sujeto jurídico ni al cuerpo disciplinado, sino a una multiplicidad de individuos marcada por «la naturalidad de la especie dentro de la artificialidad política de una relación de poder».¹⁸²¹ De este modo, el análisis de la ciudad permite a Foucault descifrar en el siglo XVIII la emergencia de «una técnica política que se dirige al medio» y que surge incluso antes que la propia noción científica de «medio».¹⁸²²

¹⁸¹⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 30 [1978].

¹⁸¹⁹ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 31-32 [1978].

¹⁸²⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 34 [1978].

¹⁸²¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 36 [1978].

¹⁸²² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 37 [1978].

13.1.2. Seguridad y acontecimiento: una rectificación del análisis disciplinario

Tras analizar el modo en que los mecanismos de seguridad organizan el espacio, Foucault va a atender a las estrategias que estos despliegan para controlar el acontecimiento, es decir, lo aleatorio. Para ello toma como referencia la gestión de la escasez en Francia, un problema fundamental en los siglos XVI y XVII y que remite a toda una dinámica social y económica que comprende el acaparamiento, la subida de precios y la penuria. Un fenómeno entre lo natural y lo artificial, que afecta especialmente al medio urbano y se situó en el centro de las preocupaciones políticas por su vinculación con las revueltas de la época.

Esta amenaza va a ser combatida a través de una doble intervención jurídica y disciplinaria alrededor de la cual se constituye la técnica de gobierno mercantilista. Esta se traduce en toda una serie de reglamentaciones que incluyen la prohibición de la acumulación y el control tanto de los cultivos como de las exportaciones y los precios. Su puesta en práctica exige el desarrollo de todo un aparato coactivo que organiza la producción y circulación de los granos con el objetivo de que estos «se vendan al precio más bajo posible, que los campesinos, en consecuencia, tengan la menor ganancia posible y que los habitantes de las ciudades puedan de ese modo alimentarse de la forma más barata posible, lo cual resultará en el mantenimiento de bajos salarios».¹⁸²³

Foucault señala, sin embargo, que este sistema de regulaciones y coacciones se vio enfrentado a graves problemas desde su implantación ya que no consiguió evitar la escasez y a menudo condujo a los campesinos a la ruina por la imposición de bajos precios y las limitaciones del cultivo. Por ello en el siglo XVIII la nueva teoría fisiocrática nacerá, fundamentalmente, como un intento de desarmar ese entramado de coacciones y regulaciones. Esta va a plantear como principio económico la libertad, aplicada tanto a la producción como a la circulación de mercancías.

Para abordar el modo en que este proyecto se despliega en la segunda mitad del siglo XVIII en Francia, Foucault parte de la obra de Louis-Paul Abeille *Lettre d'un négociant sur la nature du commerce des grains* y su relación con los debates económicos y políticos de la época. La primera gran diferencia entre Abeille y los mercantilistas es que el objeto de su análisis no será tanto la forma final que toma el grano —la carestía, el precio— sino el grano mismo, en sus condiciones originales —el suelo, el clima, el trabajo—. En consecuencia, considera la carestía no como un mal absoluto sino como un fenómeno natural que puede ser moderado mediante la implementación de un dispositivo que renuncie al control de la producción y distribución para introducir en su lugar mecanismos de regulación y compensación que permitan establecer un precio aceptable.

Al suprimir las trabas al acopio, a la producción y el comercio exterior, este dispositivo —que ya no es jurídico o disciplinario sino de seguridad— tiene por objetivo que el precio del grano se regule tanto en épocas de abundancia como de carestía. Así, Abeille va a plantear

¹⁸²³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 42 [1978].

que la escasez es una quimera, el producto de una errónea intervención que desaparece si se deja actuar a los propios mecanismos de la producción y el mercado.

Este control de la escasez se plantea desde la perspectiva de la población. Con ello, los fisiócratas se distancian de la voluntad de proteger a todos los individuos rechazando, así, una exigencia pastoral de salvación que, como veremos, reaparecerá por otras vías en el seno de la gubernamentalidad moderna. Desde entonces, la penuria de algunos se entenderá como la contrapartida necesaria de la desaparición de la escasez como mal social.

Después de todo, bien puede ser que algunos se mueran de hambre. Pero al dejarlos morir de hambre se podrá hacer de la escasez una quimera e impedir que se produzca con esa masividad de flagelo que la caracteriza en los sistemas anteriores. El acontecimiento escasez, entonces, queda disociado. La escasez como flagelo desaparece, pero la penuria que hace morir a los individuos no solo no desaparece sino que no debe desaparecer.¹⁸²⁴

Con los fisiócratas emerge, pues, esa cesura fundamental que permite distinguir el campo de la multiplicidad de los individuos y el de la población. Solo el segundo —y esta es la gran innovación de la tecnología securitaria— puede y debe ser objeto de la intervención económica y política del gobierno: «La población es pertinente como objetivo y los individuos, las series de individuos, los grupos de individuos, la multiplicidad de individuos, por su parte no van a serlo como objetivo. Lo serán sencillamente como instrumento, relevo o condición para obtener algo en el plano de la población».¹⁸²⁵

Foucault avanza en la descripción de estos dispositivos de seguridad contraponiéndolos a los mecanismos disciplinarios que se desarrollan en la misma época. En primer lugar, la disciplina es centripeta: aísla, organiza, encierra, circunscribe su poder a un espacio determinado y por ello actúa, fundamentalmente, sobre el mercado. Por el contrario, la seguridad es centrífuga: se desplaza y expande integrando permanentemente elementos ajenos de modo que no remite únicamente al espacio del mercado. En segundo lugar, la disciplina funciona a través de una reglamentación exhaustiva que no deja nada fuera de su control, mientras que la seguridad en un determinado nivel de la realidad «deja hacer».¹⁸²⁶ Por último, la disciplina, aunque responde a la lógica negativa del código, va más allá de la partición entre lo permitido y lo prohibido —que define el sistema jurídico— apuntando hacia lo «obligatorio»: «Una buena disciplina es la que nos dice en todo momento lo que debemos hacer».¹⁸²⁷ La seguridad, sin embargo, no se apoya en distinciones de este tipo sino que atiende a los fenómenos en su realidad efectiva al margen de la valoración que se haga de ellos.

La ley prohíbe, la disciplina prescribe y la seguridad, sin prohibir ni prescribir, y aunque eventualmente se den algunos instrumentos vinculados con la interdicción y la prescripción, tiene la función esencial

¹⁸²⁴ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 54 [1978].

¹⁸²⁵ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 54 [1978].

¹⁸²⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 57 [1978].

¹⁸²⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 58 [1978].

de responder a una realidad de tal manera que la respuesta la anule: la anule, la limite, la frene o la regule. Esta regulación en el elemento de la realidad es, creo, lo fundamental en los dispositivos de la seguridad.¹⁸²⁸

Al ceñirse a la realidad y no proyectar sobre ella la imaginación jurídica ni el juicio disciplinario, los mecanismos de seguridad evidencian un rasgo fundamental del pensamiento y la política modernos: «La idea de que la política no debe extender hasta el comportamiento de los hombres un conjunto de reglas que son las impuestas por Dios al hombre o resultan necesarias por la mera existencia de su mala índole».¹⁸²⁹ Nos encontramos, así, con el argumento —opuesto al disciplinario— de que debe haber facetas de la existencia humana que queden fuera de la acción del gobierno, de modo que en ellas el individuo se desenvuelva con relativa libertad.

De este modo, la idea de que la política tiene que vérselas con lo real —con la física, dirán los fisiócratas— está directamente vinculada con los principios del liberalismo: «Dejar que la gente haga y las cosas pasen, que las cosas transcurran, dejar hacer, pasar y transcurrir, significa esencial y fundamentalmente hacer de tal forma que la realidad se desarrolle y marche, siga su curso de acuerdo con las leyes, los principios y los mecanismos que le son propios».¹⁸³⁰ Con ello, la libertad se sitúa en el centro del análisis de las tecnologías de poder, en un giro que constituye «una de las condiciones del desarrollo de las formas modernas o, si lo prefieren, capitalistas de la economía»¹⁸³¹. Atendiendo a estas reflexiones, aunque Foucault no profundiza en el vínculo entre el capitalismo y las libertades liberales, no resulta descabellado plantear que estas surgen como respuesta a los problemas planteados por la división del trabajo capitalista y su incompatibilidad, como argumentan Christian Laval y Pierre Dardot, con «la arbitrariedad de un poder dictatorial que disponga de los individuos como le plazca».¹⁸³² En cualquier caso, la clave del despliegue de la moderna tecnología de poder ya no se encuentra en la extensión de unas disciplinas que lastrarían las libertades, sino en la introducción de esos mecanismos de seguridad que se apoyan precisamente en determinadas parcelas irreductibles de libertad. Con ello, en un momento crucial para entender su trayectoria intelectual, Foucault rectifica una de las tesis centrales del trabajo que había desarrollado en la primera mitad de los setenta y especialmente en *Vigilar y castigar*.

En alguna parte dije que no se podía comprender la introducción de las ideologías y una política liberales en el siglo XVIII sin tener presente que esa misma centuria que había reivindicado en tan alta voz las libertades las había lastrado, empero, con una técnica disciplinaria que, al afectar a los niños, los soldados y los obreros donde se encontraban, limitaba en forma considerable la libertad y daba en cierto modo garantías a su ejercicio. Pues bien, creo que me equivoqué. No me equivoqué por completo, por supuesto, pero en fin, no es exactamente así. Lo que está en juego, me

¹⁸²⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 59 [1978].

¹⁸²⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 59 [1978].

¹⁸³⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 60 [1978].

¹⁸³¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 60 [1978].

¹⁸³² Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 91.

parece, es otra cosa muy distinta. Esa libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, debe comprenderse en el interior de las mutaciones y transformaciones de las tecnologías de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato de la introducción de los dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad —o, en todo caso, el dispositivo del que les he hablado— sólo puede funcionar bien con la condición de que se dé algo que es justamente la libertad, en el sentido moderno que [esta palabra] adopta en el siglo XVIII: ya no las franquicias y los privilegios asociados a una persona, sino la posibilidad de movimiento, desplazamiento, proceso de circulación de la gente y las cosas. Y es esa libertad de circulación en el sentido amplio de la expresión, esa facultad de circulación, lo que es menester entender, creo, cuando se habla de libertad, y comprenderla como una de las facetas, uno de los aspectos, una de las dimensiones de la introducción de los dispositivos de seguridad.¹⁸³³

Foucault encuentra, de este modo, el vínculo que une la física política que ponen en marcha los fisiócratas y un poder que se piensa como una forma de regulación que solo puede funcionar sobre la libertad de los sujetos. De este modo, la nueva tecnología de poder instituye una forma de intervención dinámica que se sitúa en la fina línea entre la promoción de la libertad y el control de los peligros que esta conlleva.

13.1.3. Seguridad y normalización

Como vemos, todo el curso de 1978 está atravesado por la autocrítica y también por la respuesta de Foucault a algunos reproches que se habían presentado contra su estudio de las disciplinas. Esta cuestión reaparecerá en la tercera clase cuando trate de desvincular su nuevo acercamiento al poder moderno de la imagen de omnipotencia que aún parecía caracterizar sus trabajos anteriores. De este modo, señalará que el análisis de los dispositivos de seguridad tiene por objetivo «poner término a la invocación repetida del amo y también a la afirmación monótona del poder. Ni poder ni amo, ni el poder ni el amo y ni uno ni otro como Dios».¹⁸³⁴

En el marco de esta contraposición entre seguridad y disciplina, Foucault va a centrarse ahora en el modo en que ambas tecnologías se ven atravesadas por la cuestión de la normalización. La disciplina analiza, clasifica, secuencia y establece mecanismos progresivos de adiestramiento y bajo su lógica todas esas operaciones están mediadas, como ya sabemos, por un principio normalizador. La clave de la normalización disciplinaria estriba, sin embargo, en el establecimiento de una norma, que identifica el punto de desarrollo óptimo, es decir, «lo normal» al que debe tender la realidad. Así, Foucault señala que las disciplinas instituyen un proceso que debería caracterizarse más como *normación* que como *normalización* por la prioridad de la norma sobre la partición entre lo normal y lo anormal.

¹⁸³³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 60-61 [1978].

¹⁸³⁴ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 63 [1978].

Por el contrario, la normalización securitaria responde a una lógica diferente que ilustra el ya mencionado ejemplo de la viruela y la inoculación. Basándose en buena medida en el trabajo de Anne-Marie Moulin,¹⁸³⁵ Foucault descubre que las campañas de variolización y vacunación de los siglos XVIII y XIX responden a una lógica securitaria en tanto no tienen por objetivo eliminar la viruela, sino, al contrario, provocar la enfermedad en determinadas condiciones que hagan posible su control. Alrededor de estas campañas de variolización se activan determinados mecanismos de saber y poder que imbrican la estadística con la medicina haciendo aparecer un nuevo campo teórico y práctico marcado por la emergencia de las nociones de «caso», «riesgo», «peligro» y «crisis» que escapan a la lógica de la ley y la disciplina. Con ello se trata, como ya se ha mencionado, de gestionar las contingencias una vez que se renuncia a su extinción total al entender que «ninguna de las empresas características de la sociedad moderna estará exenta de riesgos».¹⁸³⁶ Bajo la dinámica securitaria aparece, así, el riesgo como factor determinante de una nueva forma de vida.

De este modo, el acercamiento securitario a la enfermedad hace posible la disposición de unos parámetros de «normalidad» que ya no se basan en la distinción entre sano y enfermo —porque no tienen por objetivo la supresión o prevención absoluta de la enfermedad— sino en el establecimiento de diferentes curvas de normalidad y anormalidad —que permiten gestionar los riesgos—. Así, la seguridad instituye una modalidad de *normalización* inversa a la *normación* disciplinaria: no parte de la norma sino de lo normal, es decir, del análisis de la realidad efectiva.¹⁸³⁷

Tenemos por ende un sistema que es, creo, exactamente la inversa del sistema que podíamos observar con referencia a las disciplinas. En éstas se partía de una norma y a continuación era posible distinguir lo normal de lo anormal en relación con el ordenamiento efectuado por ella. Ahora, al contrario, habrá un señalamiento de lo normal y lo anormal, un señalamiento de las diferentes curvas de normalidad, y la operación de normalización consistirá en hacer interactuar esas diferentes atribuciones de normalidad y procurar que las más desfavorables se asimilen a las más favorables. Tenemos entonces algo que parte de lo normal y se vale de ciertas distribuciones consideradas, para decirlo de alguna manera, como más normales o, en todo caso, más favorables que otras. Y esas distribuciones servirán de norma. La norma es un juego dentro de las normalidades diferenciales. Lo normal es lo primero y la norma se deduce

¹⁸³⁵ Moulin presentó en 1978 en el seminario de Foucault en el Collège de France un avance de su investigación doctoral que sería defendida un año después con el título *La vaccination anti-variolique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie* en la Université Pierre et Marie Curie. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 66 [nota 2] [1978].

¹⁸³⁶ Foucault. «La evolución del concepto de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal del siglo XIX». Ed. cit., p. 734 [1977].

¹⁸³⁷ Contrariamente a lo que se desprende del uso que hace Christian Laval, el concepto de «normalización» en *Seguridad, territorio, población* no está asociado a la biopolítica, sino a la seguridad. De hecho, en ningún momento aparece la fórmula «normalización biopolítica» que Laval entrecorilla como si hubiera sido tomada textualmente de este curso. cf. Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 99.

de él, o se fija y cumple su papel operativo a partir del estudio de las normalidades. Por consiguiente, yo diría que ya no se trata de una normación sino más bien, o en sentido estricto, de una normalización.¹⁸³⁸

Como vemos, estos dispositivos securitarios que emergen alrededor de la ciudad, el control de lo aleatorio y la normalización no remiten al problema de la seguridad del territorio y del soberano —el problema de Maquiavelo— sino al de la seguridad de la población. Asimismo, no instituyen relaciones de dominación como las que se establecen entre el soberano y los súbditos ni adoptan la forma de la prohibición, sino que tratan de gobernar determinados fenómenos «naturales» a través de los cuales regular las conductas sin exigir la obediencia incondicional y pasiva de los gobernados. En consecuencia, la economía de poder de la seguridad no responde ya a los requerimientos de un control total y homogéneo de las conductas más ínfimas del individuo, sino a las fluctuaciones en el ámbito de la población; una realidad que resultaba ingobernable desde la perspectiva y el repertorio técnico tanto de la soberanía como de la disciplina. La introducción de esta reflexión permite subrayar el arcaísmo que aún lastraba al viejo poder disciplinario. Así, volviendo sobre otra de las tesis centrales de *Vigilar y castigar*, el panóptico va a aparecer ahora como una técnica a medio camino entre la disciplina y la soberanía ya que refleja «el sueño más viejo del más antiguo de los soberanos: que ninguno de mis súbditos me eluda y ninguno de los gestos de ninguno de ellos me sea desconocido».¹⁸³⁹ De este modo, en los últimos años de la década, los vínculos entre la disciplina y el sistema jurídico-soberano se acentúan permitiendo distinguir con claridad la novedad que introducen los modernos dispositivos securitarios respecto a ambos.

13.1.4. El surgimiento de la población como sujeto y objeto político

Este argumento evidencia que el otro gran descubrimiento paralelo al desarrollo de la tecnología política de la seguridad es el de la población como un fenómeno gobernable.

Tradicionalmente, la población había aparecido como un fenómeno solo relevante en su dimensión cuantitativa, ya que su número reflejaba una de las magnitudes del poder de la nación —junto con la extensión de su territorio y la cuantía de las riquezas—. A partir del siglo XVII, el mercantilismo y el cameralismo definirán la población no tanto como la suma de los súbditos, sino como una fuerza fundamental de la riqueza del Estado. Sobre ella se ceñirán, por tanto, unos mecanismos disciplinarios que tratan de asegurar su fijación al aparato productivo.

No obstante, Foucault señala que la transformación fundamental en este campo se desarrolla a lo largo del siglo XVIII. Así, la gran innovación de los fisiócratas va a consistir justamente en su forma de entender la población fuera del eje soberano-súbditos como un

¹⁸³⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 72 [1978].

¹⁸³⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 75 [1978]. Modulando constantemente su análisis, Foucault volverá en el curso de 1979 sobre el panóptico indentificándolo como un principio técnico de la gubernamentalidad liberal. *infra* epígrafe 14.1.2.

conjunto no de individuos sino «de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos».¹⁸⁴⁰ De este modo, en primer lugar, la población deja de aparecer como un dato básico para mostrarse como un fenómeno natural que depende de toda una serie de variables que hacen que su administración no pueda desarrollarse en términos de obediencia ni responda a la mera voluntad del soberano. El gobierno de la población exige, así, una intervención sobre multitud de factores externos a ella, una gestión «indirecta» que solo es posible, además, en tanto instituye un tipo de saber específico.

Por otro lado, esta «naturalidad penetrable» de la población permite descubrirla también como un conjunto de individuos diferentes y cuyo comportamiento no puede ser absolutamente previsto porque está movido por el *deseo*, que se identifica con la búsqueda del *interés* individual. La clave fundamental de este análisis estriba en la idea de que si se deja actuar este deseo en un marco de relativa libertad «dentro de determinados límites y en virtud de una serie de relaciones y conexiones, redundará en suma en el interés general de la población».¹⁸⁴¹ El problema que se plantea a partir de este momento no será cómo rechazar el deseo, sino «cómo decir sí, cómo decir sí a ese deseo».¹⁸⁴² En consecuencia, la población no puede aparecer únicamente como objeto de la intervención gubernamental, sino como un conjunto de sujetos definidos por deseos e intereses que deben ser perseguidos en un marco de no injerencia —al menos relativa—. Esta cuestión es tan crucial que Castro-Gómez va a argumentar que no es posible un liberalismo «sin gobierno del deseo, es decir sin la existencia de una esfera de actuación donde los individuos puedan escenificar y perseguir sus propios intereses».¹⁸⁴³ La contrapartida de este campo de libertad que instituye el interés es la emergencia de toda una tecnología de gobierno ejercida indirectamente sobre los individuos a través de la gestión de las variables externas que lo condicionan. Así, el despliegue de los mecanismos de seguridad —como explicitará en *Nacimiento de la biopolítica*— se encuentra inextricablemente unido al establecimiento de las libertades liberales.

El último de los rasgos de la población que describe Foucault es la regularidad que presentan esos fenómenos aparentemente irregulares que la conforman y que constituyen el blanco del gobierno. El objetivo, entonces, consiste en descifrar esa constancia que encierra lo inesperado y que se encuentra incluso en los accidentes o la propagación de las enfermedades. Tales invariables remiten a la aparición de la humanidad como «especie», a su inscripción en una naturalidad artificialmente gobernable.

De este modo, la población aparece como una realidad en un extremo identificada con su matriz biológica —aquello que trataba de captar el análisis biopolítico— y en el otro con el «público», es decir, con el conjunto de opiniones, creencias o hábitos «susceptible de sufrir la influencia de la educación, las campañas, las convicciones».¹⁸⁴⁴ La atención prestada en

¹⁸⁴⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 80 [1978].

¹⁸⁴¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 83 [1978].

¹⁸⁴² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 83 [1978].

¹⁸⁴³ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 82.

¹⁸⁴⁴ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 87 [1978].

Nacimiento de la biopolítica al segundo de esos ejes en detrimento del primero —a pesar de la promesa implícita en el título del curso— da cuenta del desplazamiento definitivo del modelo biopolítico al gubernamental.

Desde la perspectiva del saber, el surgimiento de la población y las transformaciones técnicas del poder entre los siglos XVII y XIX llevan a Foucault a replantear el análisis desplegado en *Las palabras y las cosas* sobre el triple eje constituido por la economía política, la biología y la filología. En contraste con aquel, en *Seguridad, territorio, población* se tratará de arrojar luz sobre las condiciones de posibilidad de su emergencia —cuestión que, en la obra de 1966, no había sido resuelta—. ¹⁸⁴⁵ Su conclusión es que el hombre no solo es una creación reciente, sino que tanto su aparición como la de las ciencias que lo analizan se encuentran directamente relacionadas con la tematización de la población como objeto y sujeto a la vez del gobierno y del saber.

13.2. Gubernamentalidad y poder pastoral

13.2.1. El proyecto de una «historia de la gubernamentalidad»

Esta reconstrucción de la emergencia de los dispositivos de seguridad lleva a Foucault a señalar que el problema del poder en la modernidad se declina en términos de gobierno y ya no de soberanía. Así, en la clase del 1 de febrero de 1978 ¹⁸⁴⁶ va a presentar una primera definición de gubernamentalidad, un concepto fundamental para entender tanto su acercamiento al liberalismo y el neoliberalismo como el giro ético de los años ochenta.

Frente a la tradicional literatura política centrada en aconsejar al monarca —que alcanza su cénit con *El príncipe* de Maquiavelo—, Foucault detecta el surgimiento en el siglo XVI de toda una constelación de nuevos problemas relacionados con el estallido de la cuestión del «gobierno». Esta, que remite a dimensiones muy diferentes —desde el gobierno de la persona, al de la familia o el Estado—, nace en la convergencia de dos fenómenos: el colapso de las estructuras feudales —y la subsecuente aparición de los grandes Estados europeos— y los cismas religiosos en occidente —al calor de la Reforma y la Contrarreforma—.

Foucault rastrea la emergencia de esa cuestión del gobierno en la literatura antimaquiaveliana del siglo XVI. Alrededor de esta surge un nuevo arte de gobernar que se separa de la propuesta de Maquiavelo extendiendo la propia definición del gobierno más allá de la relación del monarca con sus súbditos. Así, frente a la singularidad y trascendencia del soberano, aparecen ahora prácticas de gobierno inmanentes y múltiples —el gobierno de uno mismo, de la familia, de las almas o del Estado— que son llevadas a cabo por una pluralidad de sujetos y entre las que no se establece un corte radical. Nos encontramos, entonces, ante

¹⁸⁴⁵ cf. Sauquillo. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Ed. cit., pp. 338-340; Elden. *Foucault last's decade*. Ed. cit., p. 94.

¹⁸⁴⁶ Esta clase ha sido muy importante en la recepción del pensamiento foucaultiano porque durante años, gracias a la publicación de su transcripción, ha constituido el material fundamental para acercarse a la noción de gubernamentalidad. Bajo el título «La “gouvernementalité”» apareció primero en italiano en 1978 y posteriormente en francés, ya tras la muerte de Foucault, en 1986.

una continuidad ascendente que rige la pedagogía del príncipe —del gobierno de sí al del Estado— y una continuidad descendente —del Estado al individuo— que define lo que en la época comienza a conocerse como «policía».¹⁸⁴⁷ En este juego de encadenamientos Foucault destaca el lugar que ocupa la «economía» —entendida como el gobierno doméstico en línea con la definición aristotélica— que se convertirá en modelo para la gestión del Estado: «Gobernar un Estado será, por ende, poner en acción la economía, una economía en el nivel de todo el Estado, es decir, [ejercer] con respecto a los habitantes, a las riquezas, a la conducta de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes».¹⁸⁴⁸ Esta nueva racionalidad política no tendrá como objetivo, por todo ello, el reforzamiento del poder del príncipe, sino el del propio Estado.¹⁸⁴⁹

Foucault recupera en este punto un texto de Guillaume de La Perrière que ilustra el desplazamiento efectuado por el nuevo arte de gobernar respecto de la soberanía.¹⁸⁵⁰ Desde esta perspectiva, el gobierno no se va a encargar ya —como había planteado la tradición hasta Maquiavelo— únicamente del territorio que ocupa y de quienes viven en él, sino de las cosas mismas: «Gobierno es la recta disposición de las cosas, de las cuales es menester hacerse cargo para conducir las hasta el fin oportuno».¹⁸⁵¹ En el centro de la nueva técnica de poder se sitúa, por tanto, esa realidad compleja constituida por las cosas y las relaciones que con ellas entablan los humanos. Aparece, así, todo un campo de intervenciones que atiende a las riquezas, el clima, la geografía o las cosechas y que fragmenta el «territorio» —ahora convertido en «medio»— en una infinidad de realidades a gobernar a través de técnicas específicas.

La segunda parte de la definición que ofrece La Perrière también resulta crucial porque en ella Foucault identifica otra de las novedades fundamentales del arte de gobernar respecto del ejercicio de la soberanía. Atendiendo a ella, el poder ya no tratará de instaurar esa circularidad entre la ley y el bien del que emana el bien común, sino que deberá conducir las cosas «hasta el fin oportuno». Con ello se introduce «una pluralidad de fines específicos» para cuya consecución se debe «disponer» de las cosas de un modo determinado. Se trata, en definitiva, de un gobierno de lo real que tiene por objetivo «la perfección o la maximización o la intensificación de los procesos que dirige» y por instrumento la táctica en lugar de la ley.¹⁸⁵² Consecuentemente, esta forma de gobierno exige un conocimiento que no responde al saber de la soberanía, sino al de las cosas mismas y los procesos que las atraviesan.

Este arte de gobernar que había sido sistematizado por primera vez por el mercantilismo se encontró hasta el siglo XVIII, sin embargo, constreñido —por diferentes circunstancias históricas, políticas e intelectuales— en los estrechos márgenes de la

¹⁸⁴⁷ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 102 [1978].

¹⁸⁴⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 102-103 [1978].

¹⁸⁴⁹ cf. Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 125 [1979].

¹⁸⁵⁰ Se trata de *Le Miroir politique, oeuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Republicques*, publicada póstumamente en 1555.

¹⁸⁵¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 103 [1978].

¹⁸⁵² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 107 [1978].

monarquía administrativa. En ese momento se produjo lo que Foucault identifica como un «desbloqueo del arte de gobernar» que no remite únicamente a una transformación en el campo de las ideas, sino a determinados procesos de la época como la expansión demográfica y el aumento de la producción. Nos hallamos ante una reflexión análoga a la que había tratado de describir el desbloqueo de las técnicas disciplinarias también en el siglo XVIII; otro indicador de que Foucault está replanteando su genealogía de las modernas tecnologías de poder y situando de algún modo la gubernamentalidad en el lugar que antes había reservado su análisis a la disciplina. Si la biopolítica había sido presentada en *La voluntad de saber* y *Hay que defender la sociedad* como la tecnología que subsume las disciplinas, la gubernamentalidad parece ahora desplazar tal esquema e identificarse como la tecnología central que permite el acoplamiento de las técnicas disciplinarias bajo una lógica que, sin embargo, ya no es la del adiestramiento, sino la del arte de gobernar. De cualquier modo, Foucault es explícito respecto a esta cuestión e incide, de nuevo, en que el surgimiento de la gubernamentalidad moderna no resuelve los problemas asociados a la soberanía, así como tampoco excluye las técnicas disciplinarias.

La idea de un gobierno como gobierno de la población agudiza aún más el problema de la fundación de la soberanía [...] y la necesidad de desarrollar las disciplinas [...]. De modo que es preciso comprender las cosas no como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una sociedad de disciplina y luego de una sociedad de disciplina por una sociedad, 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. [...] 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.¹⁸⁵³

El desbloqueo de esta tecnología de gobierno se produce, entonces, en el siglo XVIII como respuesta a la aparición del problema de la población. Alrededor del descubrimiento de determinadas regularidades —gracias al saber administrativo y, especialmente, a la estadística—, esta puede aparecer como objeto de conocimiento y también de intervención del gobierno. El Estado deberá, desde entonces, hacerse cargo de ella, aumentar sus riquezas, su esperanza de vida, en definitiva, su bienestar. De ahí su complejo rol, a la vez como un conjunto atravesado por deseos e intereses y objeto de conducción.

De la mano de este desbloqueo va a aparecer también, por último, una nueva forma de saber gubernamental —la economía política— que atiende a los fenómenos ligados a ese nuevo campo constituido por la población. Con ello alcanzamos uno de los hitos del curso de 1978, una primera definición de «gubernamentalidad» que apunta a tres sentidos que merece la pena recuperar en su formulación exacta.

¹⁸⁵³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 115 [1978].

Con esta palabra, «gubernamentalidad», aludo a tres cosas. Entiendo 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 seguridad. Segundo, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar «gobierno» sobre todos 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 toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la «gubernamentalidad» 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.¹⁸⁵⁴

De un modo explícito, en esta primera definición la seguridad aparece como un instrumento —técnica— y la gubernamentalidad o el gobierno como una racionalidad —tecnología—. Este análisis del poder en términos de gubernamentalidad descubre que el Estado no ha cumplido históricamente el papel central que la teoría política le ha asignado. Así, Foucault rechaza tanto la imagen del Estado como el monstruo frío nietzscheano¹⁸⁵⁵ —lo que en 1979 identificara con la fórmula «fobia al Estado»— como su reducción a determinadas funciones como la de reproducir las relaciones económicas. La perspectiva gubernamental —como antes hiciera el análisis disciplinario— trata de mostrar, por el contrario, que el Estado es un producto histórico, una coagulación de determinadas fuerzas, mecanismos y discursos que han surgido fuera de él o en sus márgenes, de modo que la modernidad no se caracteriza por una inflación del poder estatal, sino por un proceso de «gubernamentalización» del Estado. Así, Foucault concluye que «vivimos en la era de la gubernamentalidad, descubierta en el siglo XVIII».¹⁸⁵⁶ Tal formulación evidencia, de nuevo, que *Seguridad, territorio, población* se plantea como una investigación exploratoria de otra genealogía del presente alternativa a la que se había construido alrededor del análisis disciplinario.

13.2.2. Una historia mínima del pastorado

El análisis de la gubernamentalidad pretende, pues, identificar ese dominio de intervenciones que se establece a partir del siglo XVI entre el Estado y la población. Su punto de partida lo constituyen tres requerimientos metodológicos que sitúan este trabajo en clara continuidad con la genealogía del poder desarrollada desde el inicio de la década: anti-institucionalismo, antifuncionalismo y atención a las relaciones entre saber y poder. Con ello Foucault trata, de

¹⁸⁵⁴ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 115-116 [1978].

¹⁸⁵⁵ cf. Nietzsche. *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Ed. cit., pp. 86-89.

¹⁸⁵⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 116 [1978].

nuevo, de distanciarse de la imagen circular de un poder autógeno, abriéndose a un análisis centrado en su acoplamiento a procesos externos a las propias relaciones de poder.

Partiendo de estas consideraciones, Foucault va a analizar la economía general del poder que subyace al desarrollo y las transformaciones del Estado moderno. La pregunta central, por tanto, es: «¿Se puede hablar de una “gubernamentalidad”, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?».¹⁸⁵⁷ Este análisis de la gubernamentalidad se presenta, entonces, como una historia política de la modernidad al menos parcialmente compatible con la que Foucault ha venido desarrollando a lo largo de la década de 1970, que incluye las dimensiones disciplinarias, soberanas y biopolíticas pero no se circunscribe solo a ellas. Desde estas coordenadas Foucault reconstruye el encuentro entre las técnicas milenarias del gobierno de los hombres y la institución, igualmente remota, del Estado.

Tal genealogía del gobierno de los hombres conduce, en primer lugar, al poder pastoral. Esta idea de un poder —ya sea terrenal o divino— que se ejerce bajo la forma del pastoreo de los otros procede de las antiguas civilizaciones orientales —Mesopotamia, Asiria, Egipto— y es especialmente relevante en la cultura hebrea, pero resulta casi totalmente ajena a la tradición griega.¹⁸⁵⁸ El pastoreo identifica, de este modo, un poder esencialmente religioso que «tiene su principio, su fundamento y su perfección en el poder que Dios ejerce sobre su pueblo».¹⁸⁵⁹ El poder pastoral actúa, por tanto, no sobre un territorio sino sobre un rebaño —una multitud en permanente movimiento— que, de hecho, debe su existencia «a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor».¹⁸⁶⁰ Frente al Dios griego, territorial, que guarda el templo o la ciudad, el Dios errante de los hebreos.

Por otro lado, el poder pastoral es radicalmente benévolo, de modo que el bien no solo se sitúa como uno más entre sus objetivos, sino que representa la totalidad de su valor: «No tiene otra razón de ser que hacer el bien».¹⁸⁶¹ Foucault describe, así, el pastoreo como un poder basado en el cuidado cuyo objetivo esencial es «la salvación del rebaño»;¹⁸⁶² un poder que «asegura, al mismo tiempo, la subsistencia de los individuos y la del grupo, a diferencia del poder tradicional que se manifiesta, esencialmente, por el triunfo sobre sus sometidos».¹⁸⁶³ Su ejercicio, consecuentemente, no está ligado a la exaltación de la fuerza o el poderío, sino

¹⁸⁵⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 125 [1978].

¹⁸⁵⁸ Foucault desarrolla la cuestión en un extenso comentario al comienzo de la clase del 15 de febrero. Allí señalará que la gran excepción a esta ausencia de la metáfora del pastor es el *Político* de Platón, pero que finalmente en este diálogo tal imagen del rey-pastor se ve descartada en favor de la del rey-tejedor cuyo objetivo no es cuidar del rebaño sino mantener unida la ciudad. Siempre que el tema del pastoreo aparece en el pensamiento griego, concluye Foucault, se debe a la influencia del mundo oriental —como ocurre con los pitagóricos—. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 138-149 [1978]; «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., pp. 104-110 [1979].

¹⁸⁵⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 131 [1978].

¹⁸⁶⁰ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 101 [1979].

¹⁸⁶¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 132 [1978].

¹⁸⁶² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 132 [1978].

¹⁸⁶³ Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., p. 807 [1978].

al deber de sostener y velar por la comunidad. Esta vocación salvífica reivindica, además, el valor de cada miembro del rebaño y exige por parte del pastor un conocimiento del interior de la mente de sus ovejas, es decir, de su alma y sus secretos.¹⁸⁶⁴ Tecnología de gobierno, pues, del *omnes et singulatim* —todos y cada uno— y tecnología, también, de la abnegación y el sacrificio —del pastor por su rebaño y del rebaño por cada una de las ovejas—.

El pastorado occidental nace de la mano de un proceso particular del orbe cristiano que no tiene parangón en la historia de la humanidad: la institución de una Iglesia «con pretensiones de gobierno de los hombres en su vida cotidiana, so pretexto de conducirlos a la vida eterna en el otro mundo, y esto a escala no sólo de un grupo definido [...], sino de la humanidad en su conjunto».¹⁸⁶⁵ El desarrollo del tema político del pastorado en nuestras sociedades es inseparable de esta historia milenaria de un poder a medio camino entre la salvación y el gobierno de la vida cotidiana. En este sentido, a la luz de su genealogía de la sexualidad, Foucault va a plantear que la innovación radical que introduce el cristianismo respecto del mundo precristiano tiene que ver con las técnicas y no con los preceptos morales o las prohibiciones éticas. Y dentro de esas técnicas, la gran novedad consiste en la introducción de la pastoral; la idea de que dentro de una sociedad existen ciertos individuos que pueden desempeñar el papel de pastorear al resto.¹⁸⁶⁶

A pesar de estar emparentado con esa idea hebrea y oriental del líder como pastor, Foucault remarca la especificidad del pastorado cristiano que, tal como se desarrolló desde el siglo III, constituye una novedad absoluta al menos en tres sentidos. En primer lugar, porque complejizó y transformó el tópico del pastor y el rebaño. En segundo lugar, porque se institucionalizó generando una compleja red jerárquica que hizo posible la extensión de su poder. Por último, y más importante, porque la pastoral cristiana produjo un nuevo arte de conducir y dirigir a los sujetos: «Un arte cuya función es tomarlos a cargo colectiva e individualmente a lo largo de toda su vida y en cada momento de su existencia».¹⁸⁶⁷ Este elemento constituye la clave que permite a Foucault concluir que «ninguna sociedad fue más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno».¹⁸⁶⁸ Y es precisamente en este arte de la conducción de los individuos en el que nuestro autor marca el origen de esa gubernamentalidad que determinará, siglos después, el nacimiento del Estado moderno.

Creo que ese pastorado, ese poder pastoral, no puede asimilarse o confundirse con los procedimientos utilizados para someter a los hombres a una ley o un soberano. Tampoco puede asimilárselo a los métodos empleados para formar a los niños, los adolescentes y los jóvenes, ni a las recetas utilizadas para convencer a los hombres, persuadirlos, arrastrarlos más o menos contra su voluntad. En resumen, el pastorado no coincide ni

¹⁸⁶⁴ cf. Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 326 [1982].

¹⁸⁶⁵ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 150 [1978].

¹⁸⁶⁶ cf. Foucault. «Sexualidad y poder». Ed. cit., pp. 805-806 [1978].

¹⁸⁶⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 162 [1978].

¹⁸⁶⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 162 [1978].

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.¹⁸⁶⁹

La tesis de Foucault, como vemos, es que las modernas formas de gubernamentalidad recuperan —y rearticulan bajo otra lógica— determinados temas del pastorado cristiano. Así descubre que este poder pastoral se ha desarrollado desde los siglos III y IV alrededor de tres elementos —la salvación, la ley y la verdad— que, aunque constituyen prácticamente un lugar común en las diferentes formas históricas de ejercicio del poder, responden en este contexto a una especificidad irreducible.

De este modo, en primer lugar, la forma cristiana de salvación complejizará esa relación entre la comunidad y su gobernante que ya se encontraba presente en la idea de una «comunidad de destino» común a la política griega y el pastorado hebreo. Sin embargo, frente a la responsabilidad distributiva de esa forma de salvación, el pastorado cristiano introducirá una exigencia absoluta: no solo se trata de salvar al rebaño y de que el destino del gobernante vaya de su mano, sino de salvar a cada una de las ovejas que lo conforman. Con ello se trazan los contornos de una nueva economía de los méritos y los deméritos que permite juzgar los vicios y virtudes de las ovejas, pero también del pastor.

En segundo lugar, el cristianismo no va a movilizar una lógica del respeto a la ley —como la del mundo griego—, sino de la obediencia pura. Consecuentemente, no hay sumisión a la ley, sino al pastor por el hecho de serlo. Convertida en un objetivo en sí misma, el fin de la obediencia es el propio sometimiento de la voluntad, la *apatheia* como mortificación, es decir, como «renuncia al mundo y a uno mismo».¹⁸⁷⁰ Además, en el otro extremo de la relación de obediencia tampoco se encontrará la libre voluntad de quien guía, sino la vocación de servicio: el pastor vive y se desvive por su rebaño. De este modo, tanto en la obediencia como en el servicio, Foucault detecta una reactivación del problema del yo que se resuelve mediante la puesta en marcha de un mecanismo de individualización que exige su propia destrucción.

El último elemento característico de este poder pastoral cristiano es su particular relación con la verdad. El pastor aparece como un maestro que predica —mediante su propio ejemplo— un modo determinado de conducirse en lo cotidiano. De esta forma, más que de predicar la verdad, se trata de «dirigir la conciencia» de sus fieles.¹⁸⁷¹ La dirección de conciencia cristiana introduce, así, un corte radical respecto de sus formas arcaicas en tanto que no es voluntaria ni circunstancial, sino que atraviesa toda la existencia del individuo y vehicula una relación de sometimiento al director y ya no de dominio de sí.

¹⁸⁶⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 162-163 [1978].

¹⁸⁷⁰ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 116 [1979].

¹⁸⁷¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 181 [1978].

13.2.3. Crisis del pastorado y contraconductas

Al concebir el conjunto de técnicas que se desarrollan alrededor del poder pastoral cristiano como una «*oikonomia psychon*»,¹⁸⁷² Foucault dirige su mirada hacia el problema de la conducta de los individuos, objetivo fundamental del gobierno pastoral. Determinadas luchas históricas serán, entonces, tematizadas como rebeliones contra las conductas impuestas, formas de «resistencia» que buscan escapar de esa conducción pastoral que acompaña el desarrollo del cristianismo.

Estos movimientos —que reivindican «ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos»—¹⁸⁷³ no constituyen una suerte de imagen invertida de la pastoral, no son meramente reactivos, sino que forman parte de la emergencia misma de las técnicas pastorales de conducción de las conductas. Representan, así, la otra cara del proceso de gubernamentalización y surgen como una primera forma de crítica¹⁸⁷⁴ que plantea la cuestión de los límites del gobierno en el momento mismo en que la pregunta acerca de cómo gobernar y ser gobernado se desvincula de su origen religioso.¹⁸⁷⁵ Aunque estos fenómenos convergen y a menudo vehiculan malestares de diferentes orígenes, son irreductibles y específicos frente a las revueltas políticas o económicas de la misma época. De este modo, al desarrollarse alrededor del pastorado, estas rebeliones religiosas que se extenderán desde el siglo X hasta el XVI culminarán en los movimientos de la Reforma y la Contrarreforma. Desde entonces, sin embargo, paralelamente al proceso de laicización de las funciones pastorales que acompaña la emergencia de la gubernamentalidad moderna «los conflictos de conducta surgirán no tanto por el lado de la institución religiosa como por el lado de las instituciones políticas».¹⁸⁷⁶

Consecuentemente, las rebeliones que se desarrollan entre los siglos XVII y XVIII tienen un reflejo directo en otro tipo de fenómenos como la deserción militar, la constitución de sociedades secretas, determinadas formas de militancia política o la impugnación de ciertas prácticas médicas. A pesar de su disparidad, Foucault señala que estos movimientos comparten su negativa a aceptar esas formas de conducción impuestas por el poder. Son, en este sentido, rebeliones contrapastorales.

¹⁸⁷² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 186 [1978].

¹⁸⁷³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 188-189 [1978].

¹⁸⁷⁴ De hecho, en otra intervención de la época, Foucault define estas revueltas contrapastorales como un antecedente directo de la actitud crítica ilustrada: «Me parece que la historia de la actitud crítica, en lo que tiene de específico en Occidente —y en el Occidente moderno desde los siglos XV-XVI—, tiene que buscar su origen en las luchas religiosas y, las actitudes espirituales de la segunda mitad de la Edad Media. En el momento justamente en que se plantea el problema: ¿cómo ser gobernado, es que vamos a aceptar ser gobernados así? Es entonces cuando las cosas están a su nivel más concreto, más históricamente determinado: todas las luchas alrededor de la pastoral en la segunda mitad de la Edad Media han preparado la Reforma y creo que han sido la especie de umbral histórico sobre el cual se ha desarrollado esta actitud crítica». Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., p. 37 [1978].

¹⁸⁷⁵ Es necesario aclarar que, a juicio de Foucault, estas luchas alrededor de la gubernamentalidad no apuntan a una especie de «anarquismo fundamental» que rechazara todo gobierno instituyendo una negativa radical y absoluta a ser gobernado, sino a «la voluntad de no ser gobernado así, de esta manera, por éstos, a este precio». Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., p. 37 [1978].

¹⁸⁷⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 194-195 [1978].

En el desarrollo de este argumento Foucault desliza una crítica poco velada hacia el PCF. Así, al definir la militancia política como una forma de rechazo de la conducta impuesta señala que un partido que pretenda alumbrar al «hombre nuevo» no puede más que funcionar como una contrasociedad «aun cuando no haga más que reproducir la existente».¹⁸⁷⁷ Su crítica va, sin embargo, más allá al señalar que, en ese intento de funcionar como una contrasociedad, el partido traslada a su interior la propia dinámica pastoral que dice rechazar, funcionando «como si se tratara de otro pastorado, otra gubernamentalidad con sus jefes, sus reglas, su moral, sus principios de obediencia, y en esa medida disfruta, como saben, de una gran fuerza para presentarse a la vez como otra sociedad, otra forma de conducta, y canalizar las rebeliones de conducta, suplantadas y contenerlas».¹⁸⁷⁸

En este punto Foucault explicita una duda importante acerca de cómo nombrar este tipo de movimientos que apunta también a los debates políticos del momento y al modo en que quiere situarse en ellos. «Rebelión» —argumenta— puede resultar un término excesivo; «desobediencia», por el contrario, demasiado laxo; «insumisión» podría ser correcto; pero el término que mejor parece describir este tipo de rechazo es el de «disidencia». Sin embargo, es categórico en su negativa a emplear tal expresión:

Se me ocurre una palabra, pero preferiría que me arrancaran la lengua antes que utilizarla. Me limitaré entonces a mencionarla; como habrán adivinado, es «disidencia». El término, en efecto, podría ajustarse con exactitud a eso, es decir, a las formas de resistencia que conciernen, apuntan, tiene por objetivo y adversario un poder que se asigna la tarea de conducir a los hombres en su vida, en su existencia cotidiana.¹⁸⁷⁹

El término «disidencia» podría funcionar en este contexto por dos razones: en primer lugar, porque fue efectivamente empleado para definir las revueltas religiosas en el seno del pastorado y en segundo lugar porque los movimientos que trata de designar comparten algunos de los rasgos centrales de la «disidencia» del Este. Desde esta perspectiva, el poder soviético aparece como una forma de pastoral salvífica que los disidentes pretenden impugnar y frente a la que afirman:

No queremos esa salvación [...]. No queremos obedecer a esa gente. No queremos un sistema en el cual los mismos que mandan están obligados a obedecer por terror. No queremos esa pastoral de la obediencia. No queremos esa verdad. [...] No queremos quedar atrapados en ese sistema de observación, de examen perpetuo que nos juzga de manera constante.¹⁸⁸⁰

¹⁸⁷⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 196 [1978]. Foucault vuelve a menudo sobre la metáfora religiosa para analizar ciertos elementos del marxismo que son descritos a través de fórmulas como «textos sagrados», «profecías» o «profetas». En una entrevista concedida en abril de 1978 ya mencionada incidirá en esa dimensión religiosa que acompaña la organización de los partidos comunistas de la que dirá que «hace pensar infaliblemente en un orden monástico». Foucault. «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». Ed. cit., p. 107 [1978].

¹⁸⁷⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 196 [1978].

¹⁸⁷⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 197 [1978].

¹⁸⁸⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 198-199 [1978].

Sin embargo, a pesar de la adecuación del término a la realidad que Foucault trata de captar, el de Poitiers descarta su uso porque está demasiado ligado a esos fenómenos particulares de su tiempo. Para entender esta negativa debemos volver a las reflexiones acerca del contexto y especialmente al papel que el movimiento de los disidentes del Este estaba jugando en la política francesa de la época y su influencia en el medio intelectual. Cuando Foucault se pregunta «después de todo, ¿quién no hace hoy su propia teoría de la disidencia?» está tratando de distanciarse de un uso del término que considera inflacionario.¹⁸⁸¹ Una posición, por otro lado, coherente con el rechazo a convertir el gulag en modelo de todo análisis del poder que había explicitado en esa entrevista *sui generis* publicada en *Ajoblanco* también en 1978 y que volverá a aparecer en otros textos de la época.

Por todo ello, Foucault propone un neologismo para designar esas rebeliones o disidencias respecto de la conducción pastoral: *contraconductas*. Esta reflexión terminológica evidencia, desde una nueva perspectiva, la vocación foucaultiana de superar los límites de sus anteriores análisis del poder. En este sentido, la clave de la noción de «contraconducta» estriba, justamente, en que permite pensar el contrapoder más allá del binarismo presente en la noción de «resistencia»; una clave fundamental de las reflexiones acerca del gobierno como ha señalado Francisco Vázquez:

Con el modelo del gobierno, Foucault podía dar cuenta de la relación entre libertad y poder sin tener que demonizar a este último como «dominación» —ésta sería algo así como el grado cero del gobierno, cuando la capacidad de actuar del gobernado tiende a anularse— ni caer en una rígida oposición entre poder y resistencia. Esta caída llevaba a una peligrosa alternativa: o afirmar que la dominación carecía de exterioridad [...] o anclar la resistencia en un «afuera» salvaje, en la irreductibilidad de «el cuerpo y sus placeres», de la «plebe», con el riesgo de deslizarse hacia el naturalismo o hacia una dialéctica negativa [...].¹⁸⁸²

A lo largo de la Edad Media van a surgir diferentes formas de contraconducta que rechazan el modo en que el pastorado cristiano se había configurado tradicionalmente generando una profunda crisis en su seno. Estas rebeliones surgen como respuesta a una tecnología pastoral crecientemente rigurosa y compleja en la que destacan cuestiones como el fortalecimiento del vínculo entre poder eclesiástico y político, la flexibilización de la penitencia, la partición entre laicos y clérigos o la extensión de determinados procedimientos como la confesión. Alrededor de estos problemas se articularán las principales contraconductas tardomedievales que tomarán, en el análisis foucaultiano, cinco formas claramente diferenciadas en su oposición al poder pastoral.

La primera de ellas es el ascetismo. Este fue recurrentemente activado en las luchas contra el pastorado en tanto que la experiencia religiosa del asceta desborda y, en el extremo, anula las exigencias de obediencia del poder pastoral, invirtiéndolas a través de un ejercicio

¹⁸⁸¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 199 [1978].

¹⁸⁸² Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Ed. cit., pp. 179-180.

de sí sobre sí que impone una nueva voluntad alrededor del control del dolor y el cuerpo de uno mismo.

Las comunidades constituyen la segunda forma de contraconducta. Ahora, sin embargo, a diferencia de la insumisión individualizadora del ascetismo, esta se va a articular colectivamente explotando algunos de los problemas doctrinales fundamentales de la pastoral cristiana. Desconfiarán, así, de la figura y las atribuciones del pastor —y en general de la partición entre sacerdotes y laicos— y de determinados procedimientos centrales en el desarrollo del pastorado que, como la confesión, finalmente dependen de ese desequilibrio de poderes. Frente a todo ello, tales comunidades —entre las que Foucault menciona a los cátaros, los valdenses, los Hermanos del Libre Espíritu, los taboritas o los Amigos de Dios del Oberland— van a reivindicar la igualdad absoluta de todos sus miembros.

La tercera forma de contraconducta es la mística. Esta cuestiona la economía de verdad del pastorado rompiendo, por un lado, con la estructura de la enseñanza —en la experiencia mística, Dios se revela directamente, sin necesidad de magisterio alguno— y por otro con el examen como vía de acceso a la verdad del alma.

La cuarta forma de contraconducta que analiza Foucault se articula alrededor de las Escrituras convertidas por determinados grupos en un instrumento de cuestionamiento de la jerarquía y el poder de la Iglesia. Así, al acudir directamente a los textos sagrados, estos movimientos rebaten la verdad de ciertas interpretaciones y su monopolio por parte de la institución eclesiástica:

No querer ser gobernado de esa forma era esencialmente buscar en la Escritura otra relación distinta a la que estaba ligada al funcionamiento de la enseñanza de Dios, no querer ser gobernado era una cierta manera de rechazar, recusar, limitar (dígalo como quieran) el magisterio eclesiástico, era el retorno a la Escritura.¹⁸⁸³

Por último, nos encontramos con el fenómeno de la creencia escatológica que, al anunciar el advenimiento del fin de los tiempos y el regreso del verdadero pastor —Cristo— a la tierra, hace inútil todo el edificio del pastorado eclesiástico.

Como vemos, estas cinco formas de contraconducta no aparecen como fenómenos exteriores al poder, sino como realidades fronterizas que se apoyan en la ambivalencia táctica de determinados discursos y prácticas pastorales. Como ya hemos señalado, Foucault concibe tales movimientos como el envés del proceso de gubernamentalización y como un antecedente de la «actitud crítica» moderna en tanto están atravesados por la voluntad de no ser gobernados de una determinada manera.

Y si la gubernamentalización es este movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma de una práctica social, de sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad, pues bien, yo diría que la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca

¹⁸⁸³ Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., p. 9 [1978].

de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad.¹⁸⁸⁴

De nuevo volviendo sobre una de las preocupaciones fundamentales del curso, Foucault señala que esta genealogía que conecta el pastorado cristiano con la gubernamentalidad moderna no pretende describir una historia endógena del poder en la que este se desarrollaría únicamente a partir de sí mismo, sino que trata de resituarlo en el seno de un análisis estratégico. Así, en una entrevista de la época, Foucault afirma explícitamente que su objetivo ya desde *Historia de la locura* había consistido en «mostrar la heterogeneidad del poder, es decir, el hecho de que siempre tiene origen en otra cosa y no en sí mismo».¹⁸⁸⁵ De este modo, la cuestión central para nuestro autor consiste en comprender cómo los problemas económicos y políticos medievales toman la forma de un conflicto religioso que conduce finalmente a la gran crisis del siglo XVI. Esta perspectiva trata de evitar tanto el esquematismo marxista como la lectura en términos de «ideología» e incide en la centralidad de la experiencia religiosa —también como vehículo de las resistencias—.

13.3. Razón de Estado

13.3.1. De la *ratio pastoralis* a la *ratio gubernatoria*

Al reconstruir la historia de la secularización del poder pastoral, Foucault apunta en primer lugar a esas insurrecciones de conducta de los siglos XV y XVI que culminaron en la Reforma. Sin embargo, las transformaciones que estas —al menos en parte— desencadenan y el nacimiento contemporáneo de la racionalidad política moderna no suponen la desaparición del pastorado religioso ni la simple transferencia de sus funciones al Estado, sino que forman parte de un movimiento más complejo. Así, como expresión de tales rebeliones y también del intento de traducirlas en una nueva institucionalidad, la Reforma y la Contrarreforma intensificaron e introdujeron en el campo político un poder pastoral que ni siquiera en la Edad Media «había intervenido tanto ni disfrutado de tanta influencia sobre la vida material, la vida cotidiana, la vida temporal de los individuos».¹⁸⁸⁶ El tema de la conducción franqueó los límites del mundo religioso apareciendo como un elemento central tanto para la filosofía —después de haber sido rechazada por el pensamiento medieval— como para la reflexión política. Se inaugura, así, en el siglo XVI lo que Foucault identifica como «la era de las conductas, la era las direcciones, la era de los gobiernos»¹⁸⁸⁷ que se desarrolla, en un primer momento, en la intersección entre el pastorado y la soberanía.

¹⁸⁸⁴ Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., pp. 10-11 [1978].

¹⁸⁸⁵ Foucault. «Precisiones sobre el poder». Ed. cit., p. 119 [1978].

¹⁸⁸⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 221 [1978].

¹⁸⁸⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 223 [1978].

A partir de estas transformaciones, Foucault va a tratar de desentrañar qué instrumentos y en base a qué racionalidad el poder soberano se hace cargo del gobierno de los hombres tras la crisis del pastorado tradicional. Hasta ese momento —argumenta siguiendo a Tomás de Aquino— no hay separación entre soberanía y gobierno, sino una continuidad que vinculaba las funciones del rey, el pastor y el padre de familia. Este *continuum* se va a romper, sin embargo, en el siglo XVI dando lugar a la forma de gobierno específica de la soberanía.

La revolución copernicana —que sustituye la imagen del Dios pastor por la del Dios legislador que gobierna el mundo a través de leyes racionales— alcanza de este modo el campo político a través de la reorganización de los tres principios fundamentales del gobierno pastoral ya analizados: la salvación, la obediencia y su particular economía de la verdad. Así, con el surgimiento de la episteme clásica —y de nuevo la investigación vuelve sobre los temas abordados en *Las palabras y las cosas*— se produce una «desgubernamentalización del cosmos» directamente vinculada a la «gubernamentalización de la *res publica*». ¹⁸⁸⁸ *Seguridad, territorio, población* no describe un proceso de secularización que disolvería el poder pastoral, sino su inserción en el funcionamiento de un Estado que, en consecuencia, como señala Castro-Gómez, «empieza a incorporar una serie de tecnologías de conducción de la conducta propias del pastorado: la higiene, la educación, el cuidado de la familia, el uso del tiempo libre, la disciplina corporal, el control de la sexualidad, la conducción de sí mismos, etc.». ¹⁸⁸⁹ De hecho, la centralidad del Estado en los cursos de 1978 y 1979 deriva del descubrimiento del proceso mediante el cual este se ve recubierto por las funciones y técnicas del poder pastoral. Un proceso que puede ser descrito como una forma de «estatalización» del gobierno o de «gubernamentalización» del Estado, según la perspectiva que se tome, pero que, en cualquier caso, evidencia que «el Estado en las sociedades contemporáneas no es simplemente una de las formas o uno de los lugares [de ejercicio del poder] —aunque fuese el más importante— sino que de una cierta manera todos los demás tipos de poder se refieren a él». ¹⁸⁹⁰

A partir de entonces el poder político va a verse empujado a una tarea que excede el mero ejercicio de la soberanía pero que no responde exactamente a los modelos del pastorado religioso. En la especificidad de esta nueva racionalidad política identifica Foucault el surgimiento de la pregunta por el arte de gobernar. De este modo, una vez que no puede recurrir a las leyes divinas ni a su proyección sobre las leyes naturales, la «razón de Estado»

¹⁸⁸⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 229 [1978].

¹⁸⁸⁹ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 110-111.

¹⁸⁹⁰ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 338 [1982]. El añadido entre corchetes trata de corregir una elisión en la traducción. En el original francés se puede leer «l'État dans les sociétés contemporaines ne soit pas simplement l'une des formes ou l'un des lieux – fût-il le plus important – d'exercice du pouvoir, mais que d'une certaine façon tous les autres types de relation de pouvoir se réfèrent à lui». Foucault. «Le sujet et le pouvoir». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Paris: Gallimard, p. 241 [1982]. Esta versión coincide, además, con la edición norteamericana del texto, publicada en primer lugar: «In contemporary societies the state is not simply one of the forms or specific situations of the exercise of power –even if it is the most important– but that in a certain way all other forms of power relation must refer to it». Foucault. «The Subject and Power». Dreyfus y Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p. 224 [1982].

aparece como el pensamiento estratégico que tiene por objetivo «mantener y conservar el Estado desde el momento de su fundación, en su funcionamiento cotidiano».¹⁸⁹¹ Se consuma, así, la separación entre la *ratio status* y los *principia naturae*.

En su análisis del desarrollo de la «razón de Estado» desde el final del siglo XVI, Foucault tomará como referencia la obra de Giovanni Antonio Palazzo *Discorso del governo e della ragion vera di Stato* publicada originalmente en 1606. En ella se identifican dos sentidos posibles de esta fórmula: por un lado, designa aquello que es necesario y suficiente para el mantenimiento de la integridad de la república y, por otro, la regla o el arte que permite conocer los medios para lograrlo. Consecuentemente, como apunta Castro-Gómez, a través de este proceso de gubernamentalización, el Estado —que remite a un poder puramente inmanente— se convierte en «el sujeto único del gobierno».¹⁸⁹²

Como ya hemos señalado, Foucault va a trazar los contornos de la nueva razón de Estado volviendo sobre la triple caracterización del poder pastoral alrededor de los problemas de la salvación, la obediencia y la economía de la verdad. De este modo, en primer lugar, la salvación no desaparece del horizonte político, sino que es reintroducida a través de una dinámica que ya no es religiosa una vez que se entiende que el objetivo del gobierno debe ser únicamente el Estado: «No se gobierna para alcanzar metas que vayan más allá del fortalecimiento inmanente del Estado, y no se requiere otro tipo de saber que vaya más allá del cálculo y la medida para obtener esas metas».¹⁸⁹³ La salvación reaparecerá, así, en el seno de la razón de Estado a través de la figura del «golpe de Estado», que en los siglos XVI y XVII identifica un instrumento de excepcionalidad que permite al Estado suspender su propia legalidad. El golpe de Estado, así concebido, es la afirmación de una racionalidad que plantea que «el Estado debe ser indefectiblemente salvado, cualesquiera que sean los medios que se utilicen para lograrlo».¹⁸⁹⁴ La cuestión de la salvación se declina, de este modo, alrededor de un principio de autoconservación que sitúa al Estado por encima de toda ley identificando la violencia como un elemento interior a la propia razón de Estado. En las antípodas tanto de la exigencia de salvación asociada a la *ratio pastoralis* como de su limitación legal propia de la *ratio juridica*, la nueva racionalidad política justifica y despliega un ejercicio del poder basado, en su extremo, en la violencia. De este modo, ese principio de autopreservación va a instituir en el seno de la razón de Estado «una pastoral de la elección, la exclusión, una pastoral del sacrificio de algunos por el todo, de algunos por el Estado».¹⁸⁹⁵

Alrededor de la razón de Estado se va a desarrollar, así, una distinción clave entre violencia y brutalidad que se apoya en la legitimidad de la primera como instrumento del

¹⁸⁹¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 231 [1978].

¹⁸⁹² Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 115.

¹⁸⁹³ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 116.

¹⁸⁹⁴ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 252 [1978].

¹⁸⁹⁵ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 253 [1978].

Estado frente a la amenaza de la segunda que designa la fuerza desatada por los particulares.¹⁸⁹⁶

En segundo lugar, Foucault analiza la razón de Estado en su relación con el problema de la obediencia partiendo del texto de Francis Bacon «Of seditions and troubles». En él se distingue entre las causas «materiales» y «ocasionales» de las sediciones. Las primeras remiten a los problemas relacionados con la miseria y con lo que podríamos identificar como *indignación*. Las causas ocasionales, por su parte, responden a determinados acontecimientos que, sin haberlo previsto, consiguen aunar el malestar y animar conflictos hasta el momento latentes. Esta distinción es importante porque, siguiendo la reconstrucción foucaultiana, Bacon plantea que los remedios para evitar la sedición deberán dirigirse sobre sus causas «materiales» y no sobre las «ocasionales» ya que estas resultan incontrolables. Consecuentemente, será necesario que el Estado intervenga sobre el mercado y la producción para tratar de reducir la miseria e impedir, con ello, el crecimiento del descontento.

De este modo, el problema de Bacon ya no es la destitución del soberano —como había sido para Maquiavelo— sino la permanente amenaza de la sedición y el motín, una virtualidad inseparable del propio Estado y de la que el gobierno debe hacerse cargo. Además, dado que esta amenaza del motín obliga a poner el acento no en la nobleza —principal peligro para el príncipe maquiaveliano— sino en el pueblo, los instrumentos fundamentales del gobierno según la razón de Estado serán la economía y la opinión. Nace, con ello, el «público» como categoría central en el moderno arte de gobernar.

Este análisis se detiene, por último, en el modo en que la nueva razón gubernamental se ve atravesada por el problema de la verdad. En el contexto pastoral, el soberano había sido caracterizado como sabio y prudente y su sabiduría consistía en un conocimiento de las leyes del Estado, de la naturaleza y de Dios. La razón de Estado va a movilizar una economía de la verdad diferente en la que el saber esencial para el soberano remite al conjunto de conocimientos técnicos que constituye la realidad misma del Estado, es decir, a la «estadística» —disciplina que designa justamente «el conocimiento de las fuerzas y los recursos que en un momento dado caracterizan un Estado»—.¹⁸⁹⁷ Esta economía de la verdad exige el desarrollo simultáneo de un aparato administrativo que pueda dar cuenta de lo que sucede en el reino, así como de un nuevo dispositivo de saber.¹⁸⁹⁸

Además, y también alrededor de esta cuestión, la razón de Estado va a enfrentarse a la necesidad de intervenir en las creencias esa nueva figura del «público». Esta intervención no tiene por objetivo —aclara Foucault— únicamente imponer determinadas ideas verdaderas

¹⁸⁹⁶ Foucault rememora, en este punto, el ya mencionado artículo de Jean Genet sobre el caso Croissant y la RAF. A su juicio, Genet también identifica razón de Estado y violencia, pero invierte el esquema tradicional de modo que la brutalidad corresponde al Estado y la violencia —legítima y liberadora— a quienes responden con la fuerza para derrocar a aquella. Desde esta perspectiva, la lógica de la razón de Estado —y su inextricable vínculo con la excepcionalidad— sería común a la violencia del Estado y al terrorismo que dice combatirla. *cf.* Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 255 [1978].

¹⁸⁹⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 265 [1978].

¹⁸⁹⁸ *cf.* Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 267 [1978].

o falsas a los individuos, sino «modificar su opinión y con ella su manera de hacer, su manera de actuar, su comportamiento como sujetos económicos, su comportamiento como sujetos políticos».¹⁸⁹⁹ Volvemos, así, sobre el modo en que el deseo, el interés y las creencias se sitúan en el centro de la acción gubernamental; una reflexión que será clave también en el análisis del liberalismo desplegado en 1979.

Vemos, entonces, cómo esta razón de Estado no traduce la salvación pastoral ni representa meramente una «secularización» de sus funciones. Más bien hace posible una reorganización mediante la cual «las *tecnologías* pastorales (no el pastorado como institución), centradas en la conducción de la conducta, quedan ensambladas con *tecnologías* enteramente diferentes, orientadas a la consolidación del Estado como *locus* de concentración del poder».¹⁹⁰⁰

13.3.2. La razón de Estado y sus dispositivos: diplomacia y policía

Así, en el marco de esta nueva racionalidad política que surge entre los siglos XVI y XVII, en la época de la *mathesis universalis*, el Estado aparece como principio y fin de una política fundada sobre la exigencia de «gobernar racionalmente porque hay un Estado y para que lo haya».¹⁹⁰¹ De este modo, a pesar de que la razón de Estado se presenta esencialmente como un instrumento para evitar la decadencia de este, ya en estas primeras definiciones del nuevo arte de gobernar —en Palazzo y también en Botero o Chemnitz— se incide de un modo más o menos explícito en la necesidad de su fortalecimiento, su aumento.

Esta cuestión se volverá, sin embargo, crucial para aquellos autores directamente vinculados a la práctica política —como Richelieu o Maximilien de Béthune—. Estos parten de la constatación de que el escenario en el que se desarrollan las nuevas formas administrativas está marcado por la competencia entre Estados. Foucault señala que esta circunstancia es consecuencia de la propia racionalidad política moderna: una vez que el Estado se convierte en el fin de la acción política disolviendo toda finalidad exterior a él mismo, nos encontramos necesariamente ante el horizonte de una pluralidad de Estados en una pugna permanente por la autoconservación. El tiempo abierto del nuevo arte de gobernar se ve acompañado, así, por una espacialidad múltiple refrendada en el Tratado de Westfalia —«primera expresión de una *tecnología mundial de seguridad*»—¹⁹⁰² que certifica el fin del Imperio romano y del sueño de la reunificación política y religiosa de Europa.

La irrupción de esta nueva lógica constituye un proceso complejo que trastoca radicalmente la forma de concebir el Estado. Así aparece la noción de «fuerza», fundamental en la codificación, desde entonces, de la competencia entre naciones y que va a desplazar al territorio como principio de cálculo del poder.

¹⁸⁹⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 268 [1978].

¹⁹⁰⁰ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 121.

¹⁹⁰¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 273 [1978].

¹⁹⁰² Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 122.

Con ello, la razón de Estado, especialmente cuando se despegaba de sus primeras formulaciones —a juicio de Foucault aun excesivamente teóricas, esencialistas y platónicas—,¹⁹⁰³ aparece como un cálculo de las fuerzas del Estado que debe enfrentarse al problema de la dinámica. De este modo, el desafío de la nueva racionalidad política no será tanto el de la conservación del Estado sino el de la conservación de una determinada relación de fuerzas que se desarrolla a través fundamentalmente de dos dispositivos: el de la policía y el diplomático-militar. Esta nueva dinámica encaminada al mantenimiento y el desarrollo de las fuerzas del Estado en un marco de competencia geopolítica constituye una primera forma de lo que Foucault identifica como mecanismos de seguridad. La modernidad nace, así, de la mano de un poder estatal limitado en su exterior e ilimitado en el interior.

Como ya se ha señalado, la Paz de Westfalia instaaura un orden político en Europa incompatible tanto con el antiguo imperialismo como con la aspiración universalista del poder religioso. No nos encontramos, ahora, ante una rivalidad por el dominio del continente sino ante la necesidad de pugnar por el crecimiento de cada Estado en un marco general de equilibrio inestable. Así, la denominada «balanza europea» instituye un juego de fuerzas entre cuatro grandes Estados —Francia, España, Inglaterra y Austria— destinado a impedir el dominio unilateral de cualquiera de ellos y cuyo correlato será aparición de una nueva escatología —precaria y frágil en comparación con el fin de la historia del Imperio— de la paz universal basada en la competencia y el crecimiento de las fuerzas del Estado.

Teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un período de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia. Y si sus enemigos también lo hacen. El Estado cuya única preocupación fuera el mantenerse acabaría, sin duda, por caer en el desastre. Esta idea es de la mayor importancia y se halla ligada a una nueva perspectiva histórica. En definitiva, supone que los Estados son realidades que deben, necesariamente, resistir durante un período histórico de una duración indefinida, en un área geográfica en litigio.¹⁹⁰⁴

La naciente «diplomacia» europea se va a dotar de tres instrumentos fundamentales: la guerra, la diplomacia —en sentido estricto— y el moderno cuerpo militar. En este contexto la guerra ya no funciona como medio para restaurar o instaurar un derecho como en el mundo medieval, sino para aumentar la propia fuerza del Estado. Así, la *ultima ratio regum* no remite a otra salvación que la del propio Estado a través del aumento de sus fuerzas. El segundo mecanismo de esta balanza europea es la diplomacia. Esta, desde el Tratado de Westfalia, impone un modo de resolver los conflictos entre Estados que no remite al derecho soberano sino a una «física de los Estados», es decir, a consideraciones relacionadas con el propio equilibrio que se pretende instaurar. El tercer instrumento que hace posible ese orden

¹⁹⁰³ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 281 [1978].

¹⁹⁰⁴ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., pp. 125-126 [1979].

europeo es el nuevo cuerpo militar —profesionalizado y estructurado permanentemente— que no está dispuesto únicamente para el ejercicio de la guerra, sino que funciona como un mecanismo de seguridad dispuesto ante cualquier contingencia.¹⁹⁰⁵

Junto a este conjunto que Foucault caracteriza como «diplomacia», aparece el segundo gran dispositivo del nuevo arte de gobernar: la policía. Ya en *Historia de la locura* Foucault había ofrecido una primera definición de esta como «el conjunto de las medidas que hacen el trabajo a la vez posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él».¹⁹⁰⁶ Desde una perspectiva, al menos en parte, coincidente, en *Seguridad, territorio, población* se señala que el término remite en los siglos XV y XVI al campo semántico del buen gobierno y la autoridad pública pero que, a partir del siglo XVII, va a designar «el conjunto de los medios a través de los cuales se pueden incrementar las fuerzas del Estado a la vez que se mantiene el buen orden de éste».¹⁹⁰⁷ La policía aparece, entonces, como una técnica y un cálculo destinados a asegurar el crecimiento de las fuerzas del Estado y el mantenimiento del orden en su interior. Así, en el encuentro entre estas dos preocupaciones alrededor de este segundo dispositivo de la razón de Estado se producirá, como indica Castro-Gómez, «la articulación entre las técnicas pastorales de conducción de la conducta y las técnicas gubernamentales».¹⁹⁰⁸

Profundizando en la cuestión, a través del análisis de la obra de Louis Turquet de Mayerne *La Monarchie aristodémocratique, ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Républiques*, Foucault reconstruye lo que identifica como la «utopía del Estado policial».¹⁹⁰⁹ Turquet identifica la policía como uno de los mecanismos centrales del gobierno junto a la justicia, la hacienda y el ejército. Aunque en un primer momento ofrece una definición general del término, nuestro autor rescata de su exposición algunos rasgos más específicos que le permiten caracterizar sus funciones con mayor precisión. Así, la policía no solo va a procurar el «esplendor» de la ciudad y el Estado, sino que —situada a medio camino entre la moralidad y el trabajo— deberá velar, conducir y controlar todo un campo en el que los individuos aparecen como sujetos activos que cumplen un cometido. En tal contexto, la policía no se ocupa del individuo en tanto portador de derechos o de estatus, sino en cuanto su fuerza puede —si es correctamente encauzada y organizada— repercutir en el aumento de las fuerzas del Estado: «lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y productivo».¹⁹¹⁰

En esta nueva concepción el Estado no se interesará en lo que los hombres son y ni siquiera en sus litigios, como en un Estado de justicia. Tampoco en su dinero, característica de un Estado, digamos, de fiscalidad. Lo que

¹⁹⁰⁵ Según la nota del editor del curso, el manuscrito recoge en este punto un cuarto instrumento de este nuevo orden internacional relacionado con la información, es decir, con el conocimiento de las fuerzas propias y de los competidores. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 293 [nota **] [1978].

¹⁹⁰⁶ Foucault. *Historia de la locura en la época clásica I*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 101 [1961].

¹⁹⁰⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 297 [1978].

¹⁹⁰⁸ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 125.

¹⁹⁰⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 304 [1978].

¹⁹¹⁰ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 130 [1979].

caracteriza un Estado de policía es que se interesa en lo que los hombres hacen, en su actividad, en su «ocupación». El objetivo de la policía, en consecuencia, es el control y la cobertura de la actividad de los hombres, en la medida en que esa actividad puede constituir un elemento diferencial en el desarrollo de las fuerzas del Estado. [...] En el fondo, a través del plan de Turquet de Mayerne se advierte cuál es el ámbito que toma como su incumbencia ese proyecto de gran policía: la actividad del hombre como elemento constitutivo de la fuerza del Estado.¹⁹¹¹

La policía se situará, de este modo, entre el Estado y los individuos, no solo guiando la acción de estos últimos hacia el primero, sino también maximizando su eficacia y utilidad para ellos mismos. Partiendo de tales consideraciones, Foucault enumera una serie de objetos cuya organización define el campo de acción de la policía: la cantidad de hombres, las necesidades básicas que hacen posible su supervivencia, la salud, la actividad misma de los individuos y la circulación de mercancías. En una descripción coincidente, Nicolas de La Mare¹⁹¹² —otro de los grandes referentes de Foucault en la reconstrucción de la historia de esta técnica de gobierno— va a definir una serie más amplia de campos de intervención de la policía que se agrupan a su vez en cinco funciones generales: conservar la propia vida, asegurar su «bondad», su «comodidad» y sus «encantos» y disciplinar y controlar a quienes no quieren trabajar.¹⁹¹³ La vida y en particular la «vida buena» se sitúan, con ello, en el centro de la acción de la policía, de modo que su misión consistirá en «garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir».¹⁹¹⁴

En este sentido, la policía, argumenta Foucault, debe tratar de regir toda una serie de realidades que pertenecen a los ámbitos de la «coexistencia» y la «comunicación» de los individuos entre sí. Con ello, los problemas de la ciudad y el mercado quedan englobados en «un inmenso dominio del cual podría decirse que va del vivir al más que vivir».¹⁹¹⁵ Así, como ya hemos apuntado, la vida se introduce en el cálculo político. Pero, llegado a este punto, Foucault va más allá de las conclusiones que habían alcanzado sus análisis en términos de biopolítica y plantea que el nuevo arte de gobernar no solo apunta a la supervivencia material de los individuos, sino al establecimiento de todo un juego de incitaciones y capturas que moviliza ese «más que vivir» en beneficio del Estado.

La policía debe asegurarse de que los hombres vivan y vivan en gran número, debe garantizar que tengan de qué vivir y, por consiguiente, que tengan lo suficiente para no morir demasiado o no morir en cantidades demasiado grandes. Pero al mismo tiempo debe asegurarse de que todo aquello que, en su actividad, pueda ir más allá de esa pura y simple subsistencia, se produzca, se distribuya, se reparta, se ponga en circulación de tal manera que el Estado sea efectivamente capaz de extraer su fuerza de ello. [...] En ese nuevo sistema antropológico que surge a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII, en ese nuevo sistema ya no gobernado

¹⁹¹¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 308 [1978].

¹⁹¹² En ocasiones citado como Delamare.

¹⁹¹³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 316 [1978].

¹⁹¹⁴ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 133 [1979].

¹⁹¹⁵ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 312 [1978].

por el problema inmediato de sobrevivir y no morir y regido ahora, en cambio, por el problema: vivir y hacer un poco más que vivir [...] se inserta la policía, en cuanto es el conjunto de las técnicas capaces de asegurar que el hecho de vivir, hacer un poco más que vivir, coexistir, comunicarse, sea concretamente convertible en fuerzas del Estado.¹⁹¹⁶

Así, la policía aparece como el dispositivo circular que organiza la actividad de los individuos e introduce en su seno la posibilidad de algo más que el simple vivir para convertirla en una fuerza capturable por el Estado. Con ello, no solo la vida de los individuos sino también ese «más que vivir» va a aparecer como algo precioso para el gobierno. Un más que vivir que Foucault relaciona con lo que en la época se definía como «comodidad» e incluso «felicidad»,¹⁹¹⁷ y que él caracteriza —remitiendo sin duda a los debates políticos y económicos de su tiempo— como «bienestar».¹⁹¹⁸ Con el moderno arte de gobernar surge, pues, el bienestar como un objetivo político ligado a la policía y que conecta la vida de los individuos con las fuerzas del Estado.

A lo largo de los siglos XVII y XVIII esa policía se apoya generalmente sobre realidades, instituciones y reglamentos que se remontan a los siglos anteriores —la ciudad, el mercado, la red viaria, las ordenanzas, la gendarmería...—. La novedad es que funciona como un instrumento de urbanización del territorio que organiza el reino sobre el modelo de la ciudad y la circulación: «Hay ciudades porque hay policía, y porque hay ciudades tan perfectamente policiadas, surgió la idea de trasladar la policía a la escala general del reino».¹⁹¹⁹ Este proceso urbanizador está acompañado por la extensión del mercantilismo, que permite situar los problemas de la ciudad y las fuerzas del Estado en el marco de las nuevas exigencias de la balanza europea. La lógica del cálculo de fuerzas que la valoración del mercado introduce en la técnica gubernamental resulta, así, esencial para comprender el desarrollo y las funciones de la policía. De este modo, y distanciándose de nuevo de la crítica situacionista, Foucault sugiere que más que la emergencia de un mundo marcado por el espectáculo y el fetichismo de la mercancía —el «mundo abstracto y puramente representativo de la mercancía y el valor de cambio»—,¹⁹²⁰ alrededor del siglo XVII nos encontramos con algo diferente:

La formación de un arte de gobernar que se ordenaría según el principio de la razón de Estado, una política de competencia con la forma del equilibrio europeo, la búsqueda de una técnica de crecimiento de las fuerzas estatales por una policía cuya meta esencial sería la organización de las relaciones entre una población y una producción de mercancías, y para terminar el surgimiento de la ciudad mercado, con todos los problemas de cohabitación y circulación como cuestiones situadas en la órbita de la vigilancia de un buen gobierno de acuerdo con los principios de la razón de Estado.¹⁹²¹

¹⁹¹⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 312-313 [1978].

¹⁹¹⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 313 [1978].

¹⁹¹⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 314 [1978].

¹⁹¹⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 320 [1978].

¹⁹²⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 321 [1978].

¹⁹²¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 321 [1978].

Aunque esta nueva razón de Estado emplee métodos ya largamente conocidos, se extiende sobre nuevos ámbitos. Así, en el siglo XVII el dispositivo policial se puede distinguir claramente del poder jurídico. De hecho, no funciona como una prolongación de este, sino como un mecanismo particular que vehicula un ejercicio excesivo del poder que desborda el marco legal y no se somete a él, una especie de «golpe de Estado permanente» que instituye una relación directa de soberanía sobre los individuos. Como señalará en *Nacimiento de la biopolítica*, el equilibrio de poder internacional de la balanza europea exige simultáneamente una permanente limitación del poder exterior de los Estados y el ejercicio ilimitado de su poder en el interior de sus fronteras.¹⁹²² Frente a la solemnidad y rigidez del aparato judicial, la policía desarrolla una intervención flexible y capaz de gobernar el más mínimo detalle cuyo instrumento fundamental no será tanto la ley como la norma. Nos encontramos, de este modo, con un nuevo acercamiento a esa genealogía de las disciplinas que había ocupado a Foucault desde el inicio de la década.

Estamos en el mundo del reglamento, el mundo de la disciplina. Debe advertirse con claridad, por lo tanto, que esa gran proliferación de las disciplinas locales y regionales que se presenció desde fines del siglo XVI hasta el siglo XVIII en los talleres, las escuelas y el ejército se destaca contra el fondo de una tentativa de disciplinarización general, de reglamentación general de los individuos y el territorio del reino, en la forma de una policía ajustada a un modelo esencialmente urbano. Hacer de la ciudad una especie de cuasi convento y del reino una especie de cuasi ciudad, tal es el gran sueño disciplinario que encontramos como trasfondo de la policía. Comercio, ciudad, reglamentación, disciplina: creo que éstos son los elementos más característicos de la práctica de la policía, tal como se la entendía en el siglo XVII y [la] primera mitad del siglo XVIII.¹⁹²³

La policía surge, en definitiva, como un dispositivo que, a través del comercio, el urbanismo, la reglamentación y la disciplina, trata de fomentar y dirigir ese «más que vivir» hacia el fortalecimiento del Estado, extendiendo el gobierno hacia una dimensión que el análisis en términos de biopolítica no podía captar y que anuncia ya la emergencia de la lógica securitaria.

13.4. De la herejía política a la económica: el nacimiento de la gubernamentalidad contemporánea

Toda esta genealogía del poder moderno surge de una reflexión acerca del presente y, particularmente, acerca de las nuevas tecnologías políticas articuladas alrededor del problema de la seguridad y el Estado providencia, cuya crisis constituye el trasfondo del curso de 1979. La historia del pastado como fuerza que se imbrica con la soberanía permite, así, a Foucault comprender que el problema fundamental de la política moderna ha sido el de conjugar el cuidado de los individuos y el fortalecimiento del Estado.

¹⁹²² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 20 [1979].

¹⁹²³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 324-325 [1978].

El famoso «problema del Estado providencia» no pone solo en evidencia las necesidades o nuevas técnicas de gobierno del mundo actual, sino que debe ser reconocido por lo que es: una de las muy numerosas reapariciones del delicado ajuste entre el poder político ejercido sobre los sujetos civiles y el poder pastoral que se ejerce sobre los individuos vivos.¹⁹²⁴

Sin embargo, esas dos tecnologías que atraviesan la razón de Estado —tendientes respectivamente al aumento de las fuerzas del Estado y a la promoción del «más que vivir» de los individuos— escenificarán a mediados del siglo XVIII lo que Castro-Gómez ha definido como «la paradoja inmanente de la racionalidad estatal».¹⁹²⁵ Esta, que en *Seguridad, territorio, población* se identifica ya en la obra de Johann Heinrich Gottlob Von Justi, surge en la contradicción entre la búsqueda de la felicidad de los sujetos y su sometimiento absoluto al interés del Estado.¹⁹²⁶ Así, en un determinado momento, el conflicto entre el *omnes* y el *singulatum* «generó una fisura interna en el arte de gobernar abierto por la razón de Estado» por la que «emergerá una nueva tecnología de gobierno: el liberalismo».¹⁹²⁷ La nueva gubernamentalidad tratará, entonces, de resolver —aunque sea de un modo precario y siempre provisionalmente— el conflicto entre las exigencias de un poder individualizante y las dinámicas centralizadoras del Estado moderno, reintroduciendo en el marco de la razón de Estado una dinámica propiamente pastoral. Consecuentemente, el liberalismo aparece en el horizonte foucaultiano no como una ideología ni una mera teoría económica, sino como un arte de gobierno reflexivo y crítico que trata de resolver una serie de problemas históricos específicos.¹⁹²⁸

De este modo, tras el análisis de la nueva configuración de Europa que acompaña el inicio de la modernidad y su articulación a través de la razón de Estado, en la última lección del curso de 1978, Foucault vuelve sobre las cuestiones de la escasez y la gestión del grano. Trata de descifrar, con ello, ese nuevo arte de gobernar que se desarrolla a lo largo del siglo XVIII empujado, fundamentalmente, por los nuevos economistas —agrupados alrededor de la doctrina fisiocrática— y que aparece como un intento de superación de los postulados en los que se basaba la razón de Estado.

La primera tesis de los fisiócratas que Foucault recupera es la del «buen precio» del grano. Según esta, que el grano esté bien pagado incluso en épocas de abundancia constituye una condición ineludible para evitar la escasez. El trasfondo de este argumento es la

¹⁹²⁴ Foucault. «*Omnes et singulatum*: vers une critique de la “raison politique”». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: IV/1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, p. 144 [1979]. Traducimos directamente del francés este fragmento porque en la versión española incluida en *Tecnologías del yo* se comete un error al introducir una doble negación que cambia absolutamente el sentido del texto. cf. Foucault. «*Omnes et singulatum*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 111 [1979].

¹⁹²⁵ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 135.

¹⁹²⁶ cf. Foucault. «*Omnes et singulatum*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 134 [1979].

¹⁹²⁷ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 135-136.

¹⁹²⁸ cf. Senellart. «Michel Foucault: la critique de la *Gesellschaftspolitik* ordolibérale». En: Commun (dir.). *L'ordolibéralisme allemand: aux sources de l'économie sociale de marché*. Cergy-Pontoise: CIRAC/CICC, 2003, pp. 41-42.

reintroducción en el análisis económico de toda una serie de variantes que remiten a la vida rural y al sector primario incompatibles con el privilegio absoluto que la razón de Estado había concedido a la ciudad. Así, con el retorno del problema de la tierra y el énfasis en la dependencia del mundo rural, los economistas vuelven a plantear la necesidad de que el gobierno no atienda únicamente al mercado y la circulación, sino a la producción.

En segundo lugar, nos encontramos ante la tesis según la cual, si en lugar de intervenir sobre la producción y el mercado se deja actuar a sus propios mecanismos de autorregulación, el grano tenderá a situarse en un precio justo. De este modo, la nueva gubernamentalidad se opone a la reglamentación policial. A este argumento subyace la consideración de que la realidad no es tan maleable como la policía pretendía, que no responde a la voluntad soberana, sino que tiene sus propias dinámicas y estas hacen que la regulación exhaustiva que ponía en marcha la disciplina resultara, finalmente, inútil. Frente a tal reglamentación, se propone atender a la «regulación espontánea del curso de las cosas» abriendo un segundo frente de crítica al sistema de la policía.¹⁹²⁹

En tercer lugar, los economistas del siglo XVIII plantean que la población no es un bien por sí misma. La policía había considerado que la cantidad de habitantes se hallaba en relación directa y proporcional con la fuerza del Estado. Sin embargo, a partir del siglo XVIII la población —en esta dimensión cuantitativa— va a aparecer como un valor relativo, de modo que no habrá que tratar de fijar artificialmente su número ya que este tiende también a la autorregulación.

La cuarta tesis de los fisiócratas en su crítica a la razón de Estado va a cuestionar la organización internacional basada en la balanza europea. Así, en lugar de un mercado dirigido por el interés de los Estados, plantean la necesidad de «integrar los países extranjeros a mecanismos de regulación que van a actuar dentro de cada uno de ellos».¹⁹³⁰ Se trata, con ello, de la creación de un mercado sin fronteras en el que las transacciones internacionales respondan a la misma regulación que las nacionales. De este modo, de un contexto marcado por la competencia entre Estados, pasamos a otro en el que se extiende globalmente la competencia entre particulares. Este juego que aparece en la época como modulador social y económico es inseparable de una noción de interés individual que va a aparecer como principio de racionalidad con la nueva economía. Así, el bienestar que define ese «más que vivir» no se presentará como el resultado de una intervención autoritaria, sino de una gubernamentalidad que permite a los sujetos perseguir sin trabas su propio interés —su deseo—, ya que se considera que este finalmente redundará en un interés común.

En la puesta en marcha de estos postulados que definen la perspectiva fisiocrática, Foucault descubre aquello que ha anunciado desde el inicio del curso: la emergencia de una nueva forma de gubernamentalidad que ya no responde a la dinámica de la razón de Estado y que va a determinar la organización del mundo desde el siglo XVIII. Esta se va a articular

¹⁹²⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 328 [1978].

¹⁹³⁰ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 329 [1978].

sobre diferentes debates en el seno de la nueva economía. A la herejía política de los siglos XVI y XVII —ese arte de gobernar posmedieval identificado en la razón de Estado— le sigue, así, la herejía económica del siglo XVIII.

De este modo, se alteran y desplazan algunos de los fundamentos de la tecnología política que se había construido alrededor de la policía y la disciplina en nombre de una nueva lógica económica que «va a servir de introducción a algunas de las líneas fundamentales de la gubernamentalidad moderna y contemporánea».¹⁹³¹ Esto no significa —y Foucault lo señala explícitamente— que se abandone por entero el marco de la razón de Estado, ya que el objetivo de la nueva gubernamentalidad permanecerá, en lo esencial, inalterado: maximizar las fuerzas del Estado en un contexto de equilibrio internacional y orden interior. Sin embargo, también implica toda una serie de transformaciones sustanciales respecto del viejo arte de gobernar.

En primer lugar, la nueva economía va a recuperar —aunque no sin tomar distancia de su abordaje tradicional— cierta relación con la «naturalidad» de los fenómenos que gobierna. Como hemos visto, el pastorado había inscrito el arte de gobernar en el marco «cosmoteológico» medieval —en las leyes de Dios y de la naturaleza—, cuyo rechazo constituyó uno de los pilares de la razón de Estado que reivindicaba la artificialidad de la intervención policial. Sin embargo, a lo largo del siglo XVIII los economistas van a hacer aparecer lo que Foucault identifica como una naturalidad diferente; la de las relaciones entre los individuos, es decir, la sociedad. Surge así, en el contexto de la nueva racionalidad política, la sociedad civil como correlato del Estado y objeto de su gobierno.

En segundo lugar, el desarrollo de esta nueva gubernamentalidad implica la emergencia de un tipo de conocimiento específico que parte de la idea de que esa naturalidad social —que no corresponde a la del conjunto de los súbditos ni tampoco a una supuesta naturaleza «primitiva»— puede ser descifrada por medios científicos. Abandonamos, con ello, el terreno del cálculo de fuerzas y la diplomacia y entramos en la ciencia de la economía política, definida como un «conocimiento de los procesos que vinculan las variaciones de riquezas y las variaciones de población en tres ejes: producción, circulación y consumo».¹⁹³² Nos situamos, así, ante un saber que, aunque resulta imprescindible para el buen gobierno, ya no es interior al propio arte de gobernar, sino exterior. Saber y poder —ciencia y gobierno— a la vez se separan y se vinculan, constituyendo dos dominios independientes pero inevitablemente ligados.

La tercera característica de esa nueva gubernamentalidad es la emergencia de la población. Como hemos visto, el problema para la razón de Estado había sido su fuerza y su docilidad, pero a partir del siglo XVIII aquella va a ser concebida como una realidad a la vez relativa y específica. Relativa en tanto depende de determinadas variantes ajenas a ella y específica porque, por un lado, responde a ciertas leyes que le son propias —lo que Foucault denomina su «naturalidad intrínseca»—¹⁹³³ y, por otro, está atravesada por una serie de

¹⁹³¹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 332 [1978].

¹⁹³² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 334 [nota *] [1978].

¹⁹³³ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 335 [1978].

relaciones espontáneas entre los individuos que la conforman y que se puede descifrar alrededor de esa «mecánica de los intereses» ya mencionada.

A la luz del surgimiento de esta nueva realidad de la población aparecen determinados saberes y prácticas relacionados con la higiene pública, la medicina social o la demografía. De este modo, los problemas que empezaron a plantearse en *Hay que defender la sociedad* y *La voluntad de saber* son tematizados ahora desde un marco analítico claramente distinto en el que ha desaparecido la noción de biopolítica subsumida bajo las categorías de gubernamentalidad y seguridad. En este sentido, la ausencia de referencias a la «biopolítica» en un contexto en el que Foucault está abordando la cuestión del gobierno biológico de la población evidencia el abandono de tal categoría en beneficio de estas otras que la ubican en un marco de comprensión más amplio.

El cuarto rasgo de este nuevo arte de gobernar remite a la cuestión del Estado. Este va a cumplir una función radicalmente distinta de la que había desempeñado en el contexto disciplinario ya que se parte de la premisa de que, cuando se trata de gobernar fenómenos como la población y la economía atravesados por procesos naturales, el papel del Estado no puede consistir meramente en reglamentar, prohibir o disciplinar.¹⁹³⁴ Deberá, por el contrario, contar con tales procesos y gobernarlos a través de una intervención claramente delimitada y no basada en la prohibición sino en la gestión: «Será preciso manipular, suscitar, facilitar, dejar hacer; en otras palabras, será preciso manejar y ya no reglamentar. El objetivo esencial de esa gestión no será tanto impedir las cosas como procurar que las regulaciones necesarias y naturales actúen, e incluso establecer regulaciones que faciliten las regulaciones naturales».¹⁹³⁵ La nueva gubernamentalidad se encuentra, así, indefectiblemente vinculada a aquellos dispositivos de seguridad descritos al inicio del curso cuyo fin consiste, justamente, en garantizar el desarrollo de todos esos procesos.

Así alcanzamos el quinto rasgo de esta gubernamentalidad que apunta al tratamiento de la libertad. Esta va a aparecer en tal contexto no tanto como un derecho de los individuos frente al poder, sino como un instrumento del propio arte de gobernar: «Ahora, sólo se puede gobernar bien a condición de respetar efectivamente la libertad o una serie de libertades».¹⁹³⁶ Un gobierno que regule en exceso, que intervenga en la vida de los individuos, que limite la búsqueda de su interés personal no solo se convertirá en un gobierno autoritario, sino en un mal gobierno. La libertad liberal no remite, así, a los derechos inalienables del sujeto, sino al desarrollo de una tecnología de poder que —como explicitará Foucault en *Nacimiento de la biopolítica*— se apoya sobre ella para gobernar.

¹⁹³⁴ La gran aportación de la noción de biopolítica al desarrollo del análisis gubernamental del poder se cifra en esta cuestión. Foucault percibe, en el contexto del gobierno de las poblaciones, que el Estado cumple una función esencial en las modernas tecnologías políticas porque solo desde una instancia centralizada que coordina una acción en diferentes niveles se pueden controlar unos fenómenos —como los de la población— que escapan a la intervención microfísica y exigen otra escala.

¹⁹³⁵ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 336 [1978].

¹⁹³⁶ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 336 [1978].

De este modo, la nueva gubernamentalidad surgida en el siglo XVIII va a descomponer la unidad de la razón de Estado en cuatro campos que definen, desde entonces, su acción: el de la economía, el de la población, el jurídico —debido a que para gestionar esos procesos «naturales» debe establecer un derecho basado en el respeto a las libertades— y el de la policía —que cumple ya una función puramente negativa—.

En tal contexto reaparece la crítica como una actualización de la pregunta acerca de «¿cómo no ser gobernados?». ¹⁹³⁷ Alrededor de esta van a emerger ciertas formas de contraconducta que anuncian los rasgos de la nueva racionalidad política rearticulando los temas clásicos de la salvación, la obediencia y la verdad bajo un prisma diferente. Así, la primera de ellas surgirá en el rechazo a la proyección de un tiempo indefinido que caracterizaba el proyecto de la razón de Estado frente al que recuperará la afirmación del fin de la historia. Toda la escatología revolucionaria de los siglos XIX y XX —que se encuentra animada por la idea de progreso—, aparece, desde esta perspectiva, como una contraconducta atravesada por la reivindicación de un fin de la política en el que «la sociedad civil se impondrá al Estado». ¹⁹³⁸ La segunda de estas formas de rebelión remite al rechazo de la obediencia, que está acompañado por una reivindicación del derecho a la revolución entendido como «derecho absoluto a la revuelta, a la sedición, a la ruptura de todos los lazos de obediencia». ¹⁹³⁹ La última de estas contraconductas se apoya en el rechazo de la idea de un Estado poseedor de la verdad al que enfrenta una nación y una sociedad titulares de su propio saber y dueños de su propia verdad. ¹⁹⁴⁰

Foucault vuelve constantemente sobre esta cuestión de las resistencias porque en ellas descubre ciertos rasgos del ejercicio del poder que de otro modo parecen escapar del análisis y, sobre todo, por el eco que encuentra en los movimientos políticos y sociales del presente. Así las cuestiones de la identidad y la experimentación como instrumentos políticos reaparecen constantemente en sus intervenciones de la época trazando un horizonte crítico que rompe con las tradicionales formas de oposición —centradas, como ya se ha argumentado, en la organización de masas, la toma del poder del Estado y el sujeto constituido alrededor de la clase—.

Será, sin embargo, en un texto de 1982 donde aborde el tema con mayor precisión distinguiendo tres tipos de luchas: contra la dominación, contra la explotación y contra la sujeción. La primera de esas formas de lucha habría sido hegemónica en las sociedades feudales y la segunda en el siglo XIX —como respuesta al despliegue del capitalismo—. En contraste

¹⁹³⁷ Foucault aclara que al cuestionamiento no implica un rechazo absoluto del gobierno, sino del modo en que se ejerce en determinadas circunstancias: «Con ello no quiero decir que a la gubernamentalización se habría opuesto, en una especie de cara a cara, la afirmación contraria, “no queremos ser gobernados, y no queremos ser gobernados *en absoluto*”. Quiero decir que, en esta gran inquietud acerca de la manera de gobernar y en la búsqueda de las maneras de gobernar, se encuentra una cuestión perpetua que sería: “cómo no ser gobernado *de esa forma*, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para eso, no por ellos”». Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., pp. 7-8 [1978].

¹⁹³⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 339 [1978].

¹⁹³⁹ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 339 [1978].

¹⁹⁴⁰ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 339 [1978].

con estas, las luchas contemporáneas se desarrollarían fundamentalmente en torno al problema de la subjetividad y la sumisión, cuestionando la organización misma de las relaciones de poder tal y como se da en nuestras sociedades. Foucault describe seis rasgos de estas luchas: (1) son transversales, de modo que no se circunscriben a las fronteras de un país, sino que se comunican globalmente; (2) dirigen su acción contra los efectos del poder en su especificidad; (3) son luchas inmediatas —«anárquicas» dirá Foucault—,¹⁹⁴¹ que apuntan a las opresiones cotidianas; (4) giran alrededor de la cuestión del individuo afirmando «el derecho a ser diferentes» y atacando «a todo lo que separa al individuo, lo que rompe sus lazos con los otros, escinde la vida comunitaria, fuerza al individuo a volverse sobre sí y le [sic] ata a su propia identidad de una manea constrictiva»; (5) se enfrentan a los privilegios del conocimiento; y (6) plantean la pregunta de «¿quiénes somos?» sobre la que construyen un rechazo «de la violencia estatal económica e ideológica que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de una inquisición científica administrativa que determine quién es uno».¹⁹⁴²

Como vemos, estas luchas se articulan sobre el problema de la identidad, la diferencia y la comunidad, cuestiones fundamentales para el feminismo y el movimiento homosexual sobre las que Foucault ha llamado la atención en diversas ocasiones. Nuestro autor las considera, por todo ello y a pesar de su inmediatez, luchas que se enfrentan directamente a la forma de poder dominante. Una forma de poder «que se aplica a la vida cotidiana inmediata que categoriza al individuo, lo marca en su propia individualidad, lo ata a su propia identidad, le impone una ley de verdad que ha de reconocer y que los otros han de reconocer en él».¹⁹⁴³ De este modo, en estas rebeliones resuena el eco de las contraconductas pastorales y el rechazo crítico a ser gobernados de una determinada manera que acompaña el desarrollo de la gubernamentalidad moderna.

Los llamados «nuevos movimientos sociales», la contracultura y toda una serie de rebeliones que atraviesan el mundo desde los años sesenta se hallan así vinculados, atendiendo a esta perspectiva, a las revueltas religiosas de los siglos XV y XVI. En el corazón de todas ellas encontramos la necesidad de subvertir esa tecnología pastoral que extiende su poder ligando al individuo a la vez a un dispositivo de control y a una identidad mediante un doble proceso de sujeción y subjetivación.

Retomando el hilo de la historia de la gubernamentalidad, no serán los fisiócratas quienes alumbren ese nuevo arte de gobernar ya que, como afirma Castro-Gómez, aún se encuentran en un umbral epistémico —el de la episteme clásica— que se halla «“bloqueado” por los dispositivos soberanos y disciplinarios».¹⁹⁴⁴ Será, por tanto, en el siglo XVIII cuando emerja una gubernamentalidad que permita rearticular ciertos elementos de la razón de Estado bajo una lógica securitaria que hace suyo el problema pastoral de la individualización.

¹⁹⁴¹ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 322 [1982].

¹⁹⁴² Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 323 [1982].

¹⁹⁴³ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 323 [1982].

¹⁹⁴⁴ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 163.

De una forma paradójica y bastante inesperada, a partir del siglo XVIII, tanto las sociedades capitalistas e industriales, como las formas modernas de Estado que las acompañaron y sustentaron, necesitaron procedimientos, mecanismos, esencialmente procedimientos de individualización que habían sido puestos en práctica por la pastoría religiosa. Fuera cual fuera el desahucio de cierto número de instituciones religiosas, fueran cuales fueran las mutaciones, que llamaremos por abreviar ideológicas, y que realmente modificaron profundamente la relación del hombre occidental con las creencias religiosas, se produjo la implantación, incluso la multiplicación y difusión de técnicas pastorales en el ámbito laico del aparato del Estado.

[...] Durante los siglos XVIII y XIX, en Europa, hemos asistido a una reconversión, a un trasvase de lo que habían sido los objetivos tradicionales de la pastoría espiritual. A menudo se dice que el Estado y la sociedad moderna ignoran al individuo. Cuando se mira desde más cerca, sorprende lo contrario, la atención que el Estado dedica a los individuos; sorprenden las técnicas puestas en marcha y desarrolladas para que el individuo no escape de ninguna manera al poder, ni a la vigilancia, ni al control, ni al saber, ni al adiestramiento, ni a la corrección. Todas las grandes máquinas disciplinarias (cuarteles, escuelas, talleres y prisiones) son máquinas que permiten cercar al individuo, saber lo que es, lo que hace, lo que puede hacer, dónde es necesario situarlo, cómo situarlo entre los otros. Las ciencias humanas son, también, saberes que permiten conocer qué son los individuos, quién es normal y quién no lo es, quién es razonable y quién no lo es, quién es apto y para qué, cuáles son los comportamientos previsibles de los individuos, cuáles hay que eliminar. [...] Además, es preciso añadir que los mecanismos de asistencia y de seguridad, así como sus objetivos de racionalización económica y de estabilización política, tienen efectos individualizantes: hacen del individuo, de su existencia y de su comportamiento, de la vida, de la existencia no sólo de todos, sino de cada uno, un acontecimiento que es pertinente, que es incluso necesario, indispensable para el ejercicio del poder en las sociedades modernas. El individuo ha llegado a ser un envite esencial para el poder. Paradójicamente, el poder es más individualizador en la medida en que es más burocrático y más estatal. La pastoría espiritual, al haber perdido en su forma estrictamente religiosa lo esencial de sus poderes, ha encontrado en el Estado un nuevo soporte y un principio de transformación.¹⁹⁴⁵

Al final de la década de 1970 Foucault vinculará estas reflexiones acerca del pastorado, la disciplina y la biopolítica con el análisis del liberalismo y el neoliberalismo —que desplegará especialmente en *Nacimiento de la biopolítica*—. Más que una ruptura, como vemos, nuestro autor amplía su perspectiva mediante una redefinición del propio concepto de poder que ya no aparece como una fuerza que coarta la libertad, sino que la necesita, que solo puede desarrollarse en la medida en que se ejerce sobre sujetos —al menos relativamente— libres.

¹⁹⁴⁵ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., pp. 796-797 [1978].

La clave de este acercamiento estriba, como explicitará en una conferencia ya citada de 1980 en la Universidad de Dartmouth, en que esta tecnología de poder se asienta en la articulación de mecanismos de sujeción y subjetivación:

Creo que, si se quiere analizar la genealogía del sujeto en la civilización occidental, hay que tener en cuenta no solo las técnicas de dominación sino también las técnicas de sí. Digamos que se ha de tener en cuenta la interacción entre esos dos tipos de técnicas —las técnicas de dominación y las técnicas de sí. Deben tenerse en cuenta los puntos donde las tecnologías de dominación de individuos, de unos sobre otros, recurren a los procesos por los que el individuo actúa sobre él mismo. Y, a la inversa, han de tenerse en cuenta los puntos en los que las técnicas de sí están integradas en estructuras de coerción o dominación. El punto de contacto en el que los individuos son conducidos por otros está ligado al modo en que ellos se conducen a sí mismos, es lo que podemos, pienso, llamar «gobierno».¹⁹⁴⁶

13.5. Del modelo bélico-disciplinario al gubernamental-securitario

13.5.1. Biopolítica, disciplina y seguridad: el curso de 1978 en el marco de la analítica del poder

Como hemos visto, uno de los argumentos centrales del curso de 1978 apunta a la descomposición, a lo largo del siglo XVIII, de la función policial. Si en la época clásica la policía debía ocuparse del crecimiento de las fuerzas del Estado y del control del orden interior, a partir de ahora estos dos ámbitos serán gobernados a través de mecanismos y lógicas claramente diferenciados. Foucault está replanteando, así, el juego entre disciplina y biopolítica que había sido clave en 1976. El reto de este nuevo arte de gobernar consistirá en articular en un marco jurídico de respeto de las libertades los mecanismos securitarios de gestión de la economía y la población con las técnicas «meramente negativas»¹⁹⁴⁷ relacionadas con el mantenimiento del orden que definen en su sentido contemporáneo a la policía. Así, aunque nuestro autor evita usar en este momento el término disciplina, su análisis se ha alejado de *Vigilar y castigar* al menos en tres aspectos esenciales. Por un lado, identifica la disciplina con la tarea fundamentalmente negativa de la policía. Por otro lado, profundizando en la partición que había introducido a través de la noción de «biopolítica», el poder moderno no va a responder a la lógica que introducen los mecanismos disciplinarios, sino los de seguridad —en cuyo interior aquellos cumplen una función, pero no determinan la dinámica global—. Finalmente, este análisis hace aparecer una nueva faceta del derecho, que ya no solo funciona como coartada de un poder insidioso y paralegal, sino también como límite del propio gobierno que permite mantener determinadas parcelas de libertad.

¹⁹⁴⁶ Foucault. «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí (Dos conferencias en Dartmouth)». Ed. cit., p. 147 [1980].

¹⁹⁴⁷ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 337 [1978].

La cuestión, entonces, consiste en saber dónde quedan las disciplinas porque estas no se habían identificado únicamente con las funciones negativas de la policía, sino que, como el propio análisis foucaultiano se ha esforzado en mostrar, cumplían también funciones positivas muy concretas —pedagógicas, morales, médicas o productivas—. Esta nueva conceptualización del Estado moderno desarrollada entre 1978 y 1979 avanza sobre ciertos elementos y esclarece, especialmente, el papel de los mecanismos de seguridad, pero no explicita qué ocurre con todo ese entramado disciplinario que había sido descrito en *Vigilar y castigar*.

Tal desplazamiento puede concebirse como una impugnación total de sus trabajos anteriores según la cual las categorías de gobierno y seguridad vendrían a reemplazar absolutamente las de poder y disciplina. Como venimos señalando, hay efectivamente una redefinición de la propia noción de poder en este contexto directamente vinculada a la introducción de la libertad, pero más que una ruptura radical, a nuestro juicio alrededor del problema de la gubernamentalidad Foucault efectúa un movimiento de subsunción mediante el cual las nuevas categorías recuperan y rearticulan los antiguos acercamientos a la cuestión del poder bajo una perspectiva diferente. De este modo, como ha apuntado Sandro Chignola, primero la noción de biopoder y, posteriormente, la de gubernamentalidad no cuestionan, sino que radicalizan la analítica del poder foucaultiana.¹⁹⁴⁸

Así, como hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo, a pesar de que hay una evidente discontinuidad, el movimiento mediante el cual Foucault trata de ir más allá del marco de análisis bélico-disciplinario surge de consideraciones que aparecen en su seno. El rechazo de la centralidad del mando social, de la monarquía de los poderes, de la invariabilidad de la cadena de autoridad son rasgos que ya están presentes en estudio del poder disciplinario moderno y que permiten contraponerlo a la soberanía. En este sentido, aunque la utopía disciplinaria aspire a un control total, el acercamiento foucaultiano muestra que su propia práctica exige una relativa autonomía de los mecanismos e instituciones que la constituyen y, consecuentemente, cierta flexibilidad: «Para que el Estado funcione como funciona es necesario que haya del hombre a la mujer o del adulto al niño relaciones de dominación bien específicas que tienen su configuración propia y su relativa autonomía».¹⁹⁴⁹ De este modo, al rechazar la idea de una representación —y transmisión— unitaria del poder, Foucault está introduciendo la heterogeneidad en un modelo que a veces ha sido caracterizado como sospechosamente homogéneo.¹⁹⁵⁰

¹⁹⁴⁸ cf. Chignola. «Michel Foucault y la política de los gobernados: gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación». *Deus Mortalis*, n° 9, 2010, pp. 223-224.

¹⁹⁴⁹ Foucault. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». Ed. cit., p. 157 [1977].

¹⁹⁵⁰ Como hemos argumentado extensamente, todo indica que Foucault fue consciente de los límites de su propio modelo de análisis porque ya desde el inicio de la década, y cada vez de un modo más acusado, podemos encontrar comentarios dispersos acerca de las mutaciones actuales de un poder que habría dejado de responder a la lógica disciplinaria. Aunque implícitamente, nuestro autor estaría dando la razón a Jean Baudrillard, que en una conocida obra dedicada a la crítica de la propuesta foucaultiana señaló: «Algo nos dice, pero entre líneas, en segundo plano, en esta escritura demasiado bella para ser verdadera, que si es posible hablar por fin del poder, de la sexualidad, del cuerpo, de la disciplina, con esa inteligencia definitiva, y hasta en sus más delicadas metamorfosis, es que, por algún sitio, todo esto está desde ahora caduco, y que si Foucault puede establecer un

Podemos encontrar, en este sentido, ciertos elementos en la propia genealogía de los dispositivos disciplinarios que revelan la importancia de esta preocupación y la presencia de la cuestión del control gestionario, diferencial e irregular incluso en estas primeras formulaciones de la analítica del poder. La introducción del tema del ilegalismo en *Vigilar y castigar* representa su ejemplo paradigmático. No es casual que, en el momento en que Foucault dedica un mayor esfuerzo a analizar al detalle los procedimientos, técnicas e instrumentos de las disciplinas, introduzca un elemento totalmente ajeno a esa lógica que, a nuestro juicio, puede leerse como una línea de fuga que permite dar cuenta de un poder que no solo cuadricula, sino que también administra el riesgo.

El propio Foucault en *Seguridad, territorio, población* señala que la peligrosidad y la modulación de los castigos se pueden entender, bajo los principios correctivos de las disciplinas, como elementos atravesados por la lógica del riesgo. Sin embargo, la perspectiva del ilegalismo resulta aún más interesante, porque inserta en los mecanismos de control de la delincuencia una dinámica que ya no es la de la extinción del delito, sino la de la gestión del mundo del crimen; gestión que, por las características de su propio objeto, no puede ser disciplinaria. Desde esta perspectiva, el ilegalismo, sin ser un mecanismo de autorregulación, tiene en cuenta factores ajenos al conjunto tecnológico en el que se inserta y, sobre todo, trasluce un abandono del sueño de la sociedad disciplinada que nos acerca al esquema de la seguridad. Así, podemos entender —como ha apuntado Cesar Candiotto— que el análisis de la delincuencia remite al esquema disciplinario cuando se analiza desde la perspectiva de la prisión y al de la seguridad cuando se atiende a su papel fuera de ella.¹⁹⁵¹

La formulación de la gubernamentalidad moderna como un conjunto que articula seguridad, ley, economía y policía no rechaza el análisis en términos de disciplinas, sino que, partiendo de ciertas intuiciones ya presentes en él, resitúa las piezas en un mapa mucho más complejo que permite captar ciertas dinámicas que antes no se percibían. Consecuentemente, en *Seguridad, territorio, población* encontramos una rectificación, pero no una impugnación del análisis disciplinario.

La disciplina aparece ahora como una tecnología que se manifiesta como dominante en la primera fase de la modernidad alrededor de los siglos XVI y XVII y que será desplazada de su lugar hegemónico por la seguridad ya en el siglo XVIII —aunque buena parte de sus dispositivos e incluso de sus principios rectores hayan permanecido—. La cronología continúa describiendo el mismo esquema de *La voluntad de saber*, pero la emergencia de los fenómenos propios de la población en el siglo XVIII se entenderá como una marca del nuevo poder de seguridad y no únicamente como el correlato de la biopolítica.

cuadro tan admirable es porque opera en los confines de una época (quizás la “era clásica”, de la que sería el último gran dinosaurio), que está en vías de desaparecer definitivamente». Baudrillard. *Ohvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos, 2001, pp. 10-11.

¹⁹⁵¹ cf. Candiotto. «Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência». *Psicologia & Sociedade*, n° 24, 2012, p. 23.

Desde esta perspectiva, el poder disciplinario —incluso si se ciñe a esas funciones negativas asociadas a la policía— sigue resultando fundamental para el desarrollo del capitalismo y la organización de las nuevas fuerzas productivas. Sin embargo, ahora se va a poner el acento en las otras exigencias que acompañan a la expansión del nuevo modo de producción y especialmente en la libertad. En consecuencia, el derecho aparece como un mecanismo que permite asegurar no solo las coacciones disciplinarias, sino sobre todo las libertades exigidas por el nuevo régimen.

A pesar de que, como hemos argumentado, incluso en el marco del análisis disciplinario encontramos elementos que podrían responder a esta lógica gestinaria, tal desplazamiento se evidencia con la introducción de la noción de biopolítica. Así, este concepto cumple una función crucial en la conformación del análisis foucaultiano de los mecanismos de seguridad que definen la gubernamentalidad moderna.

En este sentido, el curso de 1978 comienza con una declaración de intenciones que no se corresponderá con su desarrollo efectivo: «Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder».¹⁹⁵² Además de lo llamativo de la expresión «un poco en el aire» —extremo que ya hemos comentado y que denota cierta vacilación—, este inicio resulta sorprendente porque anuncia un programa que no se va a cumplir: el término aparece únicamente en tres ocasiones a lo largo de las trece clases que componen el curso y siempre de un modo tangencial. En lugar de este estudio del biopoder, *Seguridad, territorio, población* se consagra, como hemos visto, al desarrollo de una doble historia de los mecanismos y las tecnologías de poder —pastorado, razón de Estado, gubernamentalidad— que influyen en la configuración del moderno arte de gobernar. De este modo, la cuestión del biopoder es relegada al curso de 1979 y allí, como veremos, pospuesta definitivamente.¹⁹⁵³ En ambos momentos, sin embargo, el movimiento es análogo: parece que los problemas que identifica la biopolítica —el descubrimiento de la población como objeto y sujeto de gobierno, su «naturalidad penetrable», la libertad como elemento central en las formas modernas de poder, los límites del modelo disciplinario...— conducen más allá de la propia definición que Foucault había ofrecido en *La voluntad de saber* y *Hay que defender la sociedad* haciendo necesario resituar el tema del biopoder en el marco más amplio de la seguridad que define la gubernamentalidad moderna o liberal.

La cuestión de la vida queda emplazada, así, bajo la lógica del gobierno, que hereda buena parte de los temas desarrollados alrededor de las nociones de biopoder y biopolítica. Su análisis, sin embargo, no atenderá únicamente a la dimensión biológica de la población, sino a la vida cualificada, ese «más que vivir» que permite describir un campo de

¹⁹⁵² Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 13 [1978].

¹⁹⁵³ Es interesante hacer notar que la genealogía de la biopolítica fue un proyecto que preocupó a Foucault durante años y que, a pesar de ser desplazado por el problema de las tecnologías del yo y el gobierno de sí, incluso en 1983 aún no había sido descartado definitivamente. Así, en una entrevista con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow al ser interrogado por el proyecto de una genealogía del biopoder respondió: «No tengo tiempo para eso ahora, pero podría hacerse. De hecho, debo hacerlo». Foucault. «Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso». Ed. cit., p. 264 [1983].

intervenciones que escapaba ámbito del biopoder. De este modo, la introducción de toda esa esfera del interés y el deseo —que identifica a la población como «público» y resulta ajena a las formulaciones de la biopolítica— parece animar ese movimiento de cangrejo que permite reinscribir el análisis de la medicina social en el marco del biopoder y este finalmente en el de la gubernamentalidad.

El desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII de lo que se denominó *medizinische Polizei*, higiene pública o medicina social, debe reinscribirse en el marco general de una «biopolítica»; ésta tiende a tratar la «población» como un conjunto de seres vivos y coexistentes, que exhiben rasgos biológicos y patológicos particulares y, por consiguiente, corresponden a saberes y técnicas específicas. Y esa misma «biopolítica» debe comprenderse a partir de un tema desarrollado desde el siglo XVII: la gestión de las fuerzas estatales.¹⁹⁵⁴

De este modo, los trabajos de Foucault acerca de la biopolítica introducen en su análisis mecanismos, campos y funciones del poder que habían permanecido opacados desde la perspectiva disciplinaria y que le permiten delimitar algunos rasgos centrales de la gubernamentalidad liberal. Esto no implica, sin embargo, que los atributos con los que se define la biopolítica —y especialmente el modo en que se caracteriza su relación con las tecnologías disciplinaria y soberana— sean inmediatamente homologables a los de la gubernamentalidad. En este sentido, como ya hemos señalado, entendemos que la noción de biopoder funciona como una bisagra entre el modelo bélico-disciplinario y el gubernamental-securitario que anuncia algunos de los rasgos de este último, pero aún no puede captarlos apropiadamente por su proximidad al esquema de las disciplinas y a una definición del poder aún excesivamente apegada a sus funciones negativas. Desde esta perspectiva, el análisis en términos de gobierno es posible gracias a las reflexiones acerca de la biopolítica, pero va más lejos que aquellas, expandiendo la mirada más allá de la cuestión de la vida biológica y el gobierno de las poblaciones. Este movimiento constituye a especie de subsunción de la biopolítica en la noción de gubernamentalidad. La gubernamentalidad no se reduce a la biopolítica; la incluye, pero la excede. Tal conclusión se apoya en un comentario del propio Foucault que, en la clase del 8 de febrero, apunta a una posible definición restringida de la biopolítica:

El objetivo de este curso que querría hacer este año sería en resumen el siguiente. Así como para examinar las relaciones entre razón y locura en el Occidente moderno se trató de interrogar los procedimientos generales de internación y segregación, situándose de ese modo detrás del asilo, el hospital, las terapéuticas, las clasificaciones, [así como para examinar el estatus de la enfermedad y los privilegios del saber médico en el mundo moderno también es preciso situarse detrás del hospital y las instituciones médicas, para intentar alcanzar los procedimientos de cobertura general de la vida y la enfermedad en occidente, la «biopolítica»] y así como en el

¹⁹⁵⁴ Foucault. «Resumen del curso [*Seguridad, territorio, población*]». En: Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal, 2008, p. 347 [1978].

caso de la prisión se intentó situarse detrás de las instituciones penitenciarias propiamente dichas, para procurar encontrar la economía general de poder, ¿es posible efectuar la misma inversión en lo concerniente al Estado? ¿Es posible pasar al exterior? ¿Es posible resituarse el Estado moderno en una tecnología general de poder que haya asegurado sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento? ¿Se puede hablar de una “gubernamentalidad”, que sería para el Estado lo que las técnicas de segregación eran para la psiquiatría, lo que las técnicas de disciplina eran para el sistema penal, lo que la biopolítica era para las instituciones médicas?». ¹⁹⁵⁵

Aunque el fragmento resulta ambiguo por la falta de precisión de las nociones de técnica y tecnología, en él encontramos una delimitación del alcance del concepto de biopoder al campo de la intervención médico-política. Ya la concebamos como la técnica empleada en él o como la tecnología que hace coherente su práctica, la biopolítica remite a la medicina, a lo somático. Aunque esta se encuentre efectivamente imbricada con el Estado y este retome buena parte de sus preceptos y los aplique en el gobierno de las poblaciones, este comentario de Foucault parece advertir que no hay un solapamiento, sino que la gubernamentalidad moderna y contemporánea responde a su propia lógica que no es reducible al biopoder.

En este sentido, las intervenciones securitarias en el medio que tienen una función médico-biopolítica —ampliación de avenidas, gestión de residuos, limpieza...— constituyen una parte, pero no el conjunto de aquellas. También hay un rediseño de la ciudad que tiene por objetivo facilitar el tránsito de personas y mercancías, el comercio, posteriormente el turismo... Estas intervenciones —incluso aunque aceptáramos la metáfora biológico-salubrista para acotarlas— no responden a la lógica biopolítica, sino a la lógica securitaria que introduce el elemento de la libertad como mecanismo fundamental de las nuevas formas de poder y tiene al Estado como institución central.

A la luz del éxito del término en las últimas décadas y su uso en campos muy diferentes, esta definición restringida permite discernir el sentido preciso que, a nuestro juicio, tiene la biopolítica en la obra de Michel Foucault. En este marco concreto parece evidente que la noción de biopoder no representa una especie de metáfora biologicista que Foucault aplique indiscriminadamente, sino que remite a un tipo muy concreto de ejercicio del poder que tiene por objeto al individuo en tanto parte de una especie.

13.5.2. Guerra, gobierno y derecho: una revisión de la analítica del poder

Este desplazamiento de la noción de biopolítica en beneficio de la de gubernamentalidad responde, siguiendo el argumento de Sandro Chignola, a dos razones: por un lado al ya mencionado desarrollo de un análisis del poder crecientemente atento a los dinamismos y

¹⁹⁵⁵ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 124-125 [1978]. El texto entre corchetes corresponde a una frase no leída por Foucault, pero que está recogida en el manuscrito del curso, como indica el editor. cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 125 [nota *] [1978].

relaciones que configuran su campo inmanente y por otro al descubrimiento de la inextricable relación entre poder, saber y subjetividad en el encuentro entre el pastorado y las contraconductas.¹⁹⁵⁶ En este último sentido vemos cómo las preocupaciones que las genealogías de la locura, la prisión o la sexualidad habían puesto de manifiesto van a conducir a la cuestión del gobierno y con ello a toda una reorganización del proyecto intelectual de Foucault desde los últimos años de la década de 1970. Esta está vinculada a la emergencia de una esfera de problemas que podríamos identificar, como ha apuntado Rodrigo Castro, como una tercera inflexión crítica en la trayectoria de nuestro autor que se desarrolla alrededor del problema del gobierno de sí.¹⁹⁵⁷

El primer elemento que destaca en este sentido es la emergencia de la subjetividad como categoría central de la reflexión, que el propio Foucault identificará como el elemento que habría articulado todo su proyecto intelectual.¹⁹⁵⁸ Sin embargo, antes de 1978, generalmente el sujeto había aparecido en su obra como un producto, una construcción histórica cuya emergencia se podía delimitar con precisión y que se hallaba inextricablemente vinculada a una determinada organización del poder y el saber. Así, en el resumen de *Hay que defender la sociedad* había señalado expresamente que el objetivo de su analítica consistía en «investigar la manera en que las relaciones de sometimiento pueden fabricar sujetos».¹⁹⁵⁹

En el marco de la gubernamentalidad, la cuestión de la subjetividad va a ser analizada desde una perspectiva diferente. Mientras las disciplinas habían sido descritas como una fuerza que objetiva —incluso al sujeto—, la gubernamentalidad, además, subjetiva: «implica la relación de uno consigo mismo».¹⁹⁶⁰ Esta apertura a la experiencia de la autonomía y el gobierno de sí no remite a la interiorización de los mandatos de la autoridad sino a la constitución del sujeto como una fuerza activa, aunque atravesada por relaciones de poder y saber.

Desde tal perspectiva, la conceptualización del poder alrededor de la categoría del gobierno se puede concebir como una respuesta al bloqueo de la investigación que Foucault había explicitado en la apertura de *Hay que defender la sociedad*. El análisis en términos de gubernamentalidad trataría, consecuentemente, de superar —profundizando en las intuiciones que vehicula la noción de biopoder— las aporías del modelo disciplinario. Como señala Deleuze, la introducción de la subjetividad en el quicio entre poder y saber es la clave fundamental para comprender ese movimiento: «Foucault tiene necesidad de una tercera

¹⁹⁵⁶ cf. Chignola. «Michel Foucault y la política de los gobernados: gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación». Ed. cit., p. 232.

¹⁹⁵⁷ En tal esquema la primera crítica remitiría al análisis en términos epistémicos —desarrollado alrededor de *Las palabras y las cosas*—, la segunda a las relaciones de poder —desde *Historia de la locura* a *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*— y la tercera a los procesos de constitución de sí —presente especialmente en los últimos volúmenes de *Historia de la sexualidad*. cf. Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., pp. 107-116 y 171-182.

¹⁹⁵⁸ En un texto de 1982 ya citado lo hará explícito: «No es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación». Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 319 [1982].

¹⁹⁵⁹ Foucault. «Resumen del curso [*Hay que defender la sociedad*]». Ed. cit., p. 227 [1976].

¹⁹⁶⁰ Foucault. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 1045 [1984].

dimensión porque tiene la impresión de haber quedado encerrado en las relaciones de poder, de que la línea se termina o de que no ha llegado a “franquearla”, de que le falta una línea de fuga».¹⁹⁶¹ Esta necesidad de extender el análisis hacia una tercera dimensión —más allá de las relaciones entre saber y poder— que había quedado bloqueada en sus trabajos anteriores fue consignada por el propio Foucault en la última entrevista que concedió en 1984 solo unas semanas antes de su fallecimiento:

Me parece que en la *Historia de la locura*, en *Las palabras y las cosas* y también en *Vigilar y castigar* mucho de lo que se encontraba implícito no podía hacerse explícito debido a la manera en que planteaba los problemas. Intenté señalar tres grandes tipos de problemas: el de la verdad, el del poder y el de la conducta individual. Estos tres ámbitos de la experiencia no pueden comprenderse sino unos en relación con los otros y no se pueden comprender los unos sin los otros. Lo que me perjudicó en los libros precedentes es el haber considerado las dos primeras experiencias sin tener en cuenta la tercera.¹⁹⁶²

La omisión del primer volumen de *Historia de la sexualidad* en este inventario de sus obras parece indicar que Foucault lo entiende al menos como un paso intermedio, por la relevancia de las técnicas de sí y la relación del sujeto con la verdad —a pesar de que planteara que el dispositivo de la sexualidad produce un tipo de individuo «sometido por completo a la heteronomía de una demanda»—.¹⁹⁶³ El análisis de los procesos de subjetivación, desde esta perspectiva, no se debe concebir como una ruptura con sus investigaciones acerca del poder y el saber, sino como su ensanchamiento. El problema que se sitúa en el centro sigue siendo el de la fuerza —el gobierno—, que se aborda ahora en su pliegue sobre sí mismo, en su potencia para instituir formas de subjetividad.

Esta revalorización de los procesos de subjetivación no supone, sin embargo, un rechazo de la tesis de la muerte del hombre o de la capacidad performativa de las disciplinas ya que Foucault no adoptará en ningún caso una perspectiva humanista. El sujeto no es, por tanto, una realidad constituyente y soberana cuya naturaleza habría que desentrañar o liberar, sino un constructo histórico que, por su propia inserción en el campo de los acontecimientos, se halla siempre abierto. De ahí la relevancia que va a cobrar la libertad en el análisis de la gubernamentalidad; un enfoque, además, directamente vinculado a las intervenciones políticas de Foucault. De este modo, el sujeto ya no será únicamente «el producto de una relación de poder que se ejerce sobre los cuerpos, las multiplicidades, los movimientos, los deseos, las fuerzas»,¹⁹⁶⁴ sino que también se ve atravesado por la posibilidad de autoconstruirse, es decir, de tomarse «a sí mismo como objeto para dar a su vida una orientación determinada».¹⁹⁶⁵ En este sentido, el acercamiento a Kant y la tradición crítica

¹⁹⁶¹ Deleuze. «Hender las cosas, hender las palabras». En: Deleuze. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 2006, p. 149.

¹⁹⁶² Foucault. «El retorno de la moral». Ed. cit., p. 1018 [1984].

¹⁹⁶³ Castro Orellana. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Ed. cit., p. 169.

¹⁹⁶⁴ Foucault. «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». Ed. cit., p. 619 [1976].

¹⁹⁶⁵ Álvarez Yáguez. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Ed. cit., p. 177.

resultarán cruciales para entender esta nueva comprensión del sujeto que encuentra en él no solo «un efecto de las relaciones de poder, sino un agente capaz de interrogarlas y cuestionarlas».¹⁹⁶⁶

Todo el trabajo de Foucault desde entonces girará alrededor de esta cuestión de la subjetividad. Sin embargo, el giro ético de su filosofía no debe concebirse como una huida de la cuestión política sino como su reformulación alrededor de la constitución de nuevas formas de vida: «Se trata de inventar modos de existencia, siguiendo reglas facultativas, capaces de resistir al poder y de hurtarse al saber, aunque el saber intente penetrarlas y el poder intente apropiárselas».¹⁹⁶⁷ Esta nueva perspectiva de análisis de los procesos de subjetivación, como se ha mencionado, se halla inexorablemente vinculada a la redefinición del poder y la creciente importancia que la cuestión de la libertad cobra en su análisis. La doble faz de la gubernamentalidad —gobierno de sí y de los otros— refleja, de este modo, el estrecho vínculo que conecta ética y política, libertad y conducción en el trabajo del último Foucault.

Así, en consonancia con las intuiciones ya presentadas en sus análisis del pastorado, el de Poitiers va a definir el poder como la capacidad de afectar las conductas de otros:

Por poder me refiero al conjunto de esos fenómenos por los cuales los hombres pueden tener la posibilidad de actuar sobre el comportamiento de otros. De modo que las relaciones de poder son precisamente las interacciones que comprenden las relaciones de determinación que existen entre el comportamiento de una persona y el de otra; la forma en que el comportamiento de una persona determina el de otra.¹⁹⁶⁸

La reflexión acerca del «gobierno de los otros» muestra, así, un tipo de poder claramente diferenciado del que había descubierto el modelo bélico-disciplinario. No nos encontramos, por tanto, ante la mera coacción o sujeción, sino ante una intervención sobre la virtualidad, sobre las conductas posibles. El ejercicio del poder se concibe, entonces, como un tipo de acción que, aunque puede basarse en el consentimiento absoluto o recurrir a la violencia, no está necesariamente vinculado a ninguno de ellos; una cuestión fundamental porque permite a Foucault distanciarse de algunas consecuencias no deseadas de sus trabajos pasados.

Lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre los otros, sino que actúa sobre la propia acción de éstos. Una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales, o actuales, futuras o presentes. Una relación de violencia actúa sobre un cuerpo, sobre cosas: fuerza, pliega, quiebra, destruye; cierra todas las posibilidades; no tiene, pues, en torno a ella otro polo que el de la pasividad; y si encuentra una resistencia no tiene otra opción que intentar reducirla. Una relación de poder, en cambio, se articula sobre dos elementos que le son indispensables para ser precisamente una relación de poder: que «el otro» (aquel sobre el que esta se ejerce) sea claramente

¹⁹⁶⁶ Benente. «Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto». Ed. cit., p. 200.

¹⁹⁶⁷ Deleuze. «Hender las cosas, hender las palabras». Ed. cit., p. 150.

¹⁹⁶⁸ Foucault. «Foucault Recalled: Interview with Michel Foucault». Ed. cit., pp. 17-18 [1979].

reconocido y mantenido hasta el final como sujeto de acción; y que se abra, ante la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles.¹⁹⁶⁹

Como vemos, las relaciones de poder se conciben como relaciones de gobierno que pueden recurrir a la violencia o el contrato, pero que, en ningún caso, se reducen a ellos. Así, descartados el modelo jurídico y el bélico, en el horizonte del análisis aparece una forma de control indirecta y que, por ello mismo, tiene a la libertad como su condición de posibilidad.

Cuando se define el ejercicio del poder como un modo de acción sobre las acciones de los otros, cuando se lo caracteriza por el «gobierno» de los hombres los unos por los otros —en el sentido más amplio de esta palabra— se incluye un elemento muy importante: el de la libertad. El poder no se ejerce más que sobre «sujetos libres» y en tanto que son «libres» [...]. Allí donde las determinaciones están saturadas no hay relaciones de poder: la esclavitud no es una relación de poder cuando el hombre está encadenado (se trata entonces de una relación física de coerción) sino justamente cuando puede desplazarse y, en el extremo, escapar.¹⁹⁷⁰

La introducción de la libertad como un elemento definitorio de estas relaciones hace posible una distinción entre «poder» y «dominación» que de algún modo atraviesa todo su trabajo en esta década pero que hasta ese momento no había sido explicitada. Desde esta perspectiva, hay poder únicamente en tanto este se ejerce sobre una virtualidad, es decir, sobre una conducta posible. Cuando ese horizonte de posibilidades queda bloqueado por el propio ejercicio del poder, nos encontramos con una situación diferente: «Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder».¹⁹⁷¹ De este modo, mientras las relaciones de poder se conciben como «juegos estratégicos entre libertades»,¹⁹⁷² los estados de dominación suponen la solidificación de los desequilibrios de las fuerzas, la clausura de lo posible. De nuevo reaparece el juego entre resistencia y poder, pero la primacía de la primera resulta ahora aún más evidente: solo puede haber poder allí donde hay un individuo que puede resistirse a él. Se desliza, así, en este argumento también un elemento normativo que Foucault nunca explicita pero que ya había aparecido en algunos pasajes de *Hay que defender la sociedad*. Se trata de un horizonte político que posibilite el establecimiento de juegos de poder que minimicen los riesgos de la dominación, es decir, que no clausuren las posibilidades de experimentar con nuevas formas de vida. Una forma de organización social que, asumiendo el conflicto como una realidad insuperable, instaure un tipo de «normatividad no normalizadora», como la define Marco Díaz Marsá siguiendo el trabajo de Wilhelm Schmid.¹⁹⁷³

Así, lejos de la imagen derrotista y antipolítica que a veces se ha proyectado sobre este período, asistimos a una reivindicación inaudita de la libertad y de la capacidad de los sujetos

¹⁹⁶⁹ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 333 [1982].

¹⁹⁷⁰ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., pp. 334-335 [1982].

¹⁹⁷¹ Foucault. «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». Ed. cit., p. 138 [1979].

¹⁹⁷² Foucault. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». Ed. cit., p. 1044 [1984].

¹⁹⁷³ Díaz Marsá. *Ley y ser: derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016, pp. 77 y ss.

para crear nuevos mundos. Cuestión que se halla, además, estrechamente ligada a las preocupaciones políticas del Foucault de la época y que quedará también reflejada en la distinción entre «prácticas de libertad» y «liberación». Aunque el propio Foucault reconoce que, en ocasiones, la segunda es condición de posibilidad de las primeras,¹⁹⁷⁴ se muestra escéptico acerca de la conveniencia de pensar la resistencia en términos de liberación ya que esta —como ya había mostrado en *La voluntad de saber*— se inscribe en una lógica que le resulta inaceptable. Así, más que de liberar una naturaleza o una existencia auténtica que habrían sido reprimidas, se trataría de experimentar, de extender el campo de lo posible de manera que la acción del poder quede permanentemente constreñida. De este modo, en el juego entre fuerzas, estrategias de poder y estados de dominación, la resistencia debe movilizarse en los dos primeros ámbitos para tratar de imposibilitar el cierre que supone el tercero. Las «prácticas de libertad» se sitúan, con ello, en una posición compleja entre la apertura de nuevas formas de vida posibles y su condensación como fuerzas meramente reactivas frente a una tecnología de poder invasiva.

Trasladando estas observaciones al análisis histórico, el proceso de gubernamentalización del Estado que define la modernidad aparece directamente relacionado, como apunta Castro-Gómez, con la emergencia de una determinada tecnología política en la que «no se trata simplemente de *dominar* a otros por la fuerza, sino de *dirigir* su conducta de un modo eficaz y con su consentimiento, lo cual presupone necesariamente la libertad de aquellos que deben ser gobernados».¹⁹⁷⁵ La gubernamentalidad —y ya no las disciplinas— aparece, entonces, como la otra cara de la libertad moderna. Resulta indisociable de ella y se encuentra directamente relacionada con la extensión de un poder que no ejerce meramente una dominación «brutal» sino que se instituye a través de procesos que toman al individuo a la vez como objeto y sujeto articulando política y ética, gobierno de sí y de los otros.

En esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. [...] La noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.¹⁹⁷⁶

¹⁹⁷⁴ Respecto a este particular resulta interesante la reflexión de Luis Blengino que entiende que la reivindicación de los procesos de liberación como condición de posibilidad de las prácticas de libertad —en tanto abren ese campo de lo posible que amenaza con caer en un estado de dominación— demostraría que no hay un abandono del modelo bélico, sino que este sigue funcionando como trasfondo de las reflexiones acerca del gobierno. cf. Blengino. *El pensamiento político de Michel Foucault: cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Ed. cit., p. 39.

¹⁹⁷⁵ Castro-Gómez. *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Ed. cit., p. 12.

¹⁹⁷⁶ Foucault. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». Ed. cit., p. 1045 [1984].

La libertad aparece entonces —cuestión sobre la que profundizará en 1979— como la condición de posibilidad de la acción del gobierno tal y como esta se desarrolla en la modernidad. Sin embargo, esta libertad liberal no remite a unos derechos naturales, sino a la artificialidad del mercado instituido como lugar de veridicción y principio rector de la vida social. De este modo, los dispositivos de seguridad —vinculados, como hemos visto, a la gestión del riesgo— instituyen un tipo de libertad que se concibe a la vez como límite a la acción del poder y como su instrumento.

Partiendo de tales consideraciones, en el marco de la gubernamentalidad los problemas relacionados con el ejercicio del poder van a ser analizados en términos «de reglas de derecho, de técnicas racionales de gobierno y de *éthos*, de práctica de sí y de libertad».¹⁹⁷⁷ En este preciso sentido, Foucault va a descubrir que el derecho puede proteger esas libertades que la propia gubernamentalidad liberal requiere pero que, permanentemente, amenaza.

Las reflexiones acerca del derecho de los gobernados desarrolladas alrededor del Caso Croissant resuenan, sin duda, en esta nueva consideración de lo jurídico no como instrumento del poder sino también de defensa contra él. Con ello Foucault invierte el esquema que tradicionalmente había empleado en su análisis de las relaciones entre derecho y poder: en lugar de entender el sistema jurídico como un instrumento que naturaliza y extiende la asimetría de las relaciones de poder, va a concebirlo también como un arma en manos de quienes sufren justamente las consecuencias de tal desequilibrio.

En la primera mitad de la década de 1970, como ya hemos señalado extensamente en este trabajo, el descubrimiento de la dimensión microfísica del poder lleva a Foucault a concebir el derecho —y también el Estado— como un mecanismo fundamentalmente reactivo que tiene por objetivo mantener las relaciones de poder propias de la modernidad capitalista. En relación directa con esta consideración, nuestro autor entiende la acción política como una actividad «insurreccional», física, directa, que rechaza el establecimiento de cualquier mediación entre las resistencias y los poderes. Como ha argumentado José Luis Pardo, la perspectiva microfísica difícilmente puede conducir a otra forma política que al rechazo total del poder por parte de una vida desnuda, de modo que «su insurrección tenía que ser una revolución sin programa, sin objetivos y sin estrategias, que pidiese lo imposible, todo lo imposible y nada más que lo imposible».¹⁹⁷⁸ Aunque la propia práctica del GIP permite matizar estas consideraciones al confrontar ese «estilo insurreccional» con la cruda realidad de la situación de los presos y sus familias, resulta difícilmente cuestionable que en los años posteriores al 68, Foucault tiende a concebir la lucha política como un enfrentamiento inmanente entre las fuerzas desnudas de la resistencia y unos poderes opresivos que tratan de anularlas. Sin embargo, a pesar de que nuestro autor no renuncie nunca a esa dimensión física de lo político,¹⁹⁷⁹ no cabe duda de que a partir de 1978 esta será

¹⁹⁷⁷ Foucault. «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». Ed. cit., p. 1044 [1984].

¹⁹⁷⁸ Pardo. «Máquinas y componendas: la filosofía política de Deleuze y Foucault». Ed. cit., p. 41.

¹⁹⁷⁹ De hecho, en una entrevista de 1978 continuará defendiendo de un modo inequívoco esa dimensión corporal y directa del enfrentamiento: «La acción política pertenece a un tipo de intervención totalmente

modulada introduciendo determinadas mediaciones en ese enfrentamiento que antes se concebía como un choque directo entre instituciones de poder y cuerpos que resisten.

La nueva consideración del derecho alrededor de la gubernamentalidad permite identificar con más precisión ciertas facetas de la realidad política inabordables desde la perspectiva insurreccional. Así, la conquista de determinados derechos o el amparo que ofrece el Estado en ciertas situaciones pueden ser entendidos como avances en tanto amplían el margen de libertad de los individuos y no solo como una prolongación de los desequilibrios de poder. De este modo, como ha apuntado Pablo López Álvarez, a través de la historia de la gubernamentalidad que Foucault construye desde 1978 va a reconsiderar su genealogía del Estado y el derecho moderno.

Más que el perfeccionamiento de un instrumento de dominio, puede verse en la emergencia de los derechos un elemento de fractura en el proceso general de centralización política y administrativa, que impide leer en términos de continuidad los principios del derecho monárquico tardomedieval y los sistemas jurídicos y constitucionales elaborados desde finales del siglo XVIII. Sin abandonar la centralidad del concepto de poder y la atención a los efectos corporales de la dominación, Foucault puede ahora profundizar en la interna conflictividad de fuerzas del orden estatal, modificando su anterior juicio acerca de los derechos como concesiones del poder constituido, carentes de relevancia real en la distribución social del poder, y evaluar la potencia antagonista de determinadas instancias jurídico-políticas.¹⁹⁸⁰

Incluso si aceptamos que Foucault no haya participado del «culto al Estado de derecho» como plantea Deleuze,¹⁹⁸¹ no cabe duda de que, alrededor de ciertas experiencias políticas, al final de la década de los setenta, su juicio acerca de este dista mucho del que había presentado unos años antes. De este modo, parece que la propia realidad de la época empuja a Foucault a posiciones que, si bien no chocan frontalmente con su militancia pasada, sí parecen tensionar algunos elementos de su análisis. Esta distinción resulta importante porque, aunque en el contexto del GIP Foucault reiterara que su lucha no estaba dirigida únicamente a la reforma de la institución penitenciaria, en realidad buena parte de las intervenciones del grupo giraban alrededor de la denuncia de determinadas condiciones de vida de los presos. Se trataba, sin duda, de convertir esas reivindicaciones en una lucha política y a los presos y sus familiares en un sujeto político capaz de tener voz propia. Pero dado que el trabajo del GIP estaba atravesado por las necesidades inmediatas de quienes experimentaban en primera persona el encarcelamiento, sus discursos y estrategias se hallaban inevitablemente anclados a la realidad —y con ello tanto al derecho como a los reglamentos de las prisiones—. Esta

diferente de esas intervenciones escritas y librescas: es un problema de grupos, de compromiso personal y físico. Uno no es radical por haber pronunciado algunas fórmulas: no, el radicalismo es físico, el radicalismo concierne a la existencia». Foucault. «Precisiones sobre el poder». Ed. cit., p. 123 [1978].

¹⁹⁸⁰ López Álvarez. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». Ed. cit., p. 178.

¹⁹⁸¹ Deleuze. *Foucault*. Ed. cit., p. 56.

cuestión, que preocupaba a un Foucault imbuido en los debates del izquierdismo, se resuelve momentáneamente a través del rechazo explícito de ciertas estrategias entendidas como «reformistas»¹⁹⁸² y de la consideración de que la filosofía debe «vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política».¹⁹⁸³

La crítica —entendida, así, como la función central de la filosofía— amplía el campo de lo posible y ofrece herramientas para cuestionar los desequilibrios de poder, pero no tiene por objetivo plantear una alternativa: «La crítica consiste en desemboscar este pensamiento e intentar cambiarlo, mostrar que las cosas no son tan evidentes como se cree, hacer que lo que se acepta como que va de suyo deje de ir de suyo. Hacer crítica es volver difíciles los gestos demasiado fáciles».¹⁹⁸⁴ De este modo, aunque el poder represente un elemento constitutivo de las relaciones sociales,¹⁹⁸⁵ las formas que este toma no son necesarias sino históricas, de manera que su cuestionamiento aparece como «la tarea política inherente a toda existencia social».¹⁹⁸⁶ Tal concepción se encuentra directamente vinculada con su modo de entender la labor intelectual precisamente como crítica y no como profecía y con sus reflexiones acerca de las nuevas formas de acción política. Así, en una entrevista de 1981 para la revista *Gai Pied*, reflexionando acerca del movimiento homosexual, Foucault argumentará que su potencia se encuentra en la apertura de posibilidades que inaugura y que podría ser clausurada si se instituye alrededor de un programa o una identidad.

La idea de un programa y de propuestas es peligrosa. Desde el momento en que se presenta un programa, se hace ley, se prohíbe inventar. Debería haber una inventiva propia de una situación como la nuestra y de esas ganas que los americanos llaman *coming out*, es decir, manifestarse. El programa debe estar vacío. Hay que profundizar para mostrar cómo las cosas han sido históricamente contingentes, por tal o cual razón inteligible pero no necesaria. Hay que hacer aparecer lo inteligible sobre el fondo de vacuidad y negar una necesidad, y pensar que lo que existe está lejos de llenar todos los espacios posibles. Hacer un verdadero desafío ineludible de la cuestión: ¿a qué se puede jugar, y cómo inventar un juego?¹⁹⁸⁷

En este sentido se puede considerar que Foucault es a la vez un pensador político de la negatividad y la positividad en tanto que la denuncia de lo intolerable y la resistencia entendida como rechazo funcionan como condición de posibilidad de toda afirmación. Sin embargo, su preocupación se dirige al momento destituyente —crítico— más que al constituyente porque entiende que la creación de nuevas formas de vida debe ser obra de los

¹⁹⁸² A pesar de que, en numerosas intervenciones de la época, el propio Foucault se desmarca de posiciones que considera «reformistas», en la ya analizada entrevista con Jacques Rancière de 1977 introducirá una distinción crucial entre reformismo y reforma que, en realidad, a nuestro juicio estaba ya operando bajo toda la práctica del GIP. cf. Foucault. «Poderes y estrategias». Ed. cit., pp. 120-122 [1977].

¹⁹⁸³ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 320 [1982].

¹⁹⁸⁴ Foucault. «¿Es, pues, importante pensar?». Ed. cit., p. 186 [1981].

¹⁹⁸⁵ En este punto Foucault se aleja de cierto anarquismo que sueña con el fin de toda autoridad al afirmar que «una sociedad sin “relaciones de poder” no puede ser más que una abstracción». Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., pp. 336-337 [1982].

¹⁹⁸⁶ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 337 [1982].

¹⁹⁸⁷ Foucault. «De la amistad como forma de vida». Ed. cit., p. 182 [1981].

propios sujetos y grupos concernidos. De ahí la ambigüedad de su posición respecto a la revolución iraní y buena parte de las críticas que recibió. En tal contexto, el derecho a la rebelión aparece como la condición de posibilidad de una historia abierta, no clausurada bajo el yugo de la dominación.

Todas las formas de libertad adquiridas o reclamadas, todos los derechos que se hacen valer, incluso los relativos a cosas aparentemente menos importantes tienen, sin embargo, ahí un último punto de anclaje, más sólido y más próximo que los «derechos naturales». Si las sociedades se mantienen y viven, es decir, si los poderes no son en ellas «absolutamente absolutos», es porque, tras todas las aceptaciones y las coerciones, más allá de las amenazas, de las violencias y de las persuasiones, cabe la posibilidad de ese movimiento en el que la vida ya no se canjea, en el que los poderes no pueden ya nada y en el que, ante las horcas y las ametralladoras, los hombres se sublevan.¹⁹⁸⁸

Como se puede apreciar en esta cita de 1979, Foucault no abandona la matriz polémica de su análisis, pero reconsidera el lugar del derecho y el Estado, abriendo su interpretación de las relaciones de poder a factores antes desatendidos y distanciándose de la imagen represiva que aún lastraba al modelo disciplinario. El poder —reiterará en esa última intervención sobre Irán— no es la encarnación del mal, sino una fuerza «infinita» frente a la que no cabe oponer principios universales o derechos naturales, sino «leyes infranqueables y derechos sin restricciones».¹⁹⁸⁹ Como ha señalado Pablo López Álvarez, estas reflexiones permiten a Foucault tender puentes entre dos dimensiones que en su trabajo anterior habían aparecido como antagonistas: el derecho y la rebelión. El combate ya no se libra, desde esta perspectiva, contra el derecho, sino también con él.

Si Foucault puede mitigar la separación de su postura con respecto a la tradición política ilustrada, no es por suspender su adscripción al discurso de la guerra (y abrazar la teoría de la soberanía que sirve de base a los Estados modernos), sino más bien por corregir su falta de atención al carácter directamente belicoso del proceso de vindicación, institucionalización y defensa de los derechos, y considerar el peso que ello les otorga en los diagramas del poder contemporáneo.¹⁹⁹⁰

Así, esta nueva función del derecho como instrumento en manos de los gobernados no supone una renuncia absoluta al modelo bélico de análisis del poder sino su apertura a ámbitos que antes habían sido rechazados. La gubernamentalidad presupone, de este modo, una comprensión de la realidad como un juego de fuerzas desiguales en una relación agonística que no puede ser pacificada salvo a través de su clausura, del establecimiento de un estado de dominación. Sin embargo, en el marco de estas reflexiones, Foucault va a

¹⁹⁸⁸ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». Ed. cit., p. 861 [1979].

¹⁹⁸⁹ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». Ed. cit., p. 864 [1979].

¹⁹⁹⁰ López Álvarez. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». Ed. cit., p. 181.

rechazar —ya sin la ambigüedad aún presente en *Hay que defender la sociedad*—, la conceptualización del conflicto como un enfrentamiento inevitable de dos adversarios, es decir, el modelo de la guerra de razas heredado por la lucha de clases: «Más que de un “antagonismo” esencial, sería mejor hablar de un “agonismo” —de una relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha— menos de una oposición término a término que los bloquea uno frente a otro que de una provocación permanente».¹⁹⁹¹ La trama del poder permite descifrar distintas alianzas y cortes, pero su forma es múltiple, atraviesa todas las relaciones aunque no se da en primer lugar como una oposición binaria que divide la sociedad en dos.

Como ya hemos señalado, esta cuestión se encuentra directamente relacionada con la propia comprensión foucaultiana del papel político del intelectual. Así, rechazando el modelo mesiánico de quien debe señalar la verdad, la estrategia y el objetivo de los combates y aproximándose, por el contrario, a una tarea crítica que reconoce en la Ilustración, Foucault concibe su labor como un intento «de mostrar que lo real es polémico», es decir, que la historia está abierta y que es posible luchar.¹⁹⁹² De este modo, alrededor de la cuestión ética y de la emergencia de la libertad, su reflexión política se vuelca más vivamente sobre el polo de las resistencias que se consideran como la condición de posibilidad de la historia y la subjetividad: «Hay sublevación, es un hecho; y mediante ella es como la subjetividad (no la de los grandes hombres, sino la de cualquiera) se introduce en la historia y le da su soplo».¹⁹⁹³

¹⁹⁹¹ Foucault. «El sujeto y el poder». Ed. cit., p. 335 [1982].

¹⁹⁹² Foucault. «Precisiones sobre el poder». Ed. cit., p. 122 [1978].

¹⁹⁹³ Foucault. «¿Es inútil sublevarse?». Ed. cit., p. 863 [1979].

14. *Quieta non movere*: una genealogía de liberalismo y el neoliberalismo

Creo que estamos ante una de las formas, quizás haya que decir una de las costumbres más nocivas del pensamiento contemporáneo, diría incluso del pensamiento moderno o, en todo caso, del pensamiento posthegeliano: el análisis del momento presente como si éste fuera precisamente en la historia el momento de la ruptura o el del balance, o el del cumplimiento, o el de la aurora que retorna. La solemnidad con que toda persona que mantiene un discurso filosófico refleja su propio momento me parece un estigma. Digo esto sobre todo porque lo he hecho yo mismo y porque en gente como Nietzsche lo encontramos constantemente o, al menos, de forma bastante insistente. Creo que debemos tener la modestia de decirnos que, por una parte, el momento en el que vivimos no es ese momento único, fundamental o que irrumpe en la historia, a partir del cual todo se acaba o todo recommienza; al mismo tiempo, debemos tener la modestia de decirnos —incluso sin esta solemnidad— que el momento en que vivimos es muy interesante y exige ser analizado y desmenuzado y que, en efecto, hacemos bien en plantearnos la cuestión de ¿qué sucede hoy? Me pregunto si no se podría caracterizar uno de los grandes papeles de la filosofía justamente a partir de la pregunta kantiana «Was ist Aufklärung?» diciendo que la tarea de la filosofía es decir lo que pasa hoy y decir lo que «somos nosotros hoy». Pero no concediéndonos la facilidad algo dramática y teatral de afirmar que este momento en el que nos encontramos es, en lo más profundo de la noche, el de la perdición mayor, o en el despuntar del día, aquel en el que el sol triunfa, etc. No, es un día como los otros, o más bien es un día que nunca es completamente igual a los demás.

Michel Foucault, «Estructuralismo y postestructuralismo»

1979 representa un año clave en la obra foucaultiana y el final de ese itinerario posible que este trabajo ha tratado de reconstruir. En él Foucault dictó el curso que mayor impacto ha tenido tras su publicación, *Nacimiento de la biopolítica*. Un trabajo totalmente extraordinario porque representa su único acercamiento sistemático a la realidad contemporánea que alcanza al siglo XX. La matriz del mundo actual se sitúa, así, no en el nacimiento de la modernidad o la época clásica, sino en las transformaciones de la lógica política y económica que se desarrollan tras la segunda guerra mundial. Este trabajo evidencia, simultáneamente, los límites del modelo bélico-disciplinario y del colapso del capitalismo fordista. Así, para dar cuenta de esa realidad emergente, despliega un nuevo análisis que, a pesar de ser provisional y exploratorio, ha constituido una referencia ineludible en el estudio del neoliberalismo después de su aparición en 2004.

El contexto que rodea los cursos de 1978 y 1979 y los debates políticos y económicos de la época resultan fundamentales para comprender el calado de las transformaciones intelectuales que anuncian. En este sentido, como ha argumentado Serge Audier, a pesar de su impacto, el estudio foucaultiano del programa neoliberal desplegado en *Nacimiento de la biopolítica* no resulta original, sino que recoge buena parte de las discusiones desarrolladas en la Francia de la época.¹⁹⁹⁴ La gran aportación del curso consiste, sin embargo, en alumbrar una dimensión del neoliberalismo habitualmente desatendida por la crítica —que fija su atención en la economía y la «retirada» del Estado—: su potencia subjetiva. Desde esta perspectiva, el neoliberalismo aparece como una nueva racionalidad gubernamental que pivota, fundamentalmente, sobre la conversión del sujeto en un agente económico activo en el interior de un mundo competitivo. Los análisis desplegados en *Seguridad, territorio, población* acerca de las modernas formas de gobierno se ven, así, continuados en un trabajo que trata de captar los contornos de una realidad en ciernes. La intuición foucaultiana es, en este punto, absolutamente precisa al entender que el proyecto económico neoliberal funciona, en realidad, como el instrumento de una mutación antropológica —como afirmaría Margaret Thatcher años después en una conocida entrevista publicada el 1 de mayo de 1981—. ¹⁹⁹⁵

A pesar de la utilidad de algunos de sus análisis, es necesario situar adecuadamente el curso de 1979 en su tiempo para evitar distorsiones. En este sentido, no debemos perder de vista que *Nacimiento de la biopolítica* se dicta antes de que comience la gran ofensiva neoliberal identificada con los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan. Aunque la influencia de las ideas ordoliberales y neoliberales ya era notable entre ciertas élites especialmente

¹⁹⁹⁴ cf. Audier. «Cuando Foucault descubre el neoliberalismo: ¿profecía genial o síntoma de una crisis de la izquierda?». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

¹⁹⁹⁵ En ella, la ya entonces Primera Ministra declaró: «Lo que me irrita de la dirección que ha tomado toda la política en los últimos treinta años es que siempre ha estado dirigida hacia una sociedad colectivista. La gente se ha olvidado de la sociedad personal. Y ellos dicen: “¿yo cuento, yo importo?”. A lo que la respuesta corta es: “sí”. Y, por lo tanto, no es que me proponga políticas económicas, es que planteo cambiar el enfoque, y cambiar la economía es el medio para cambiar el enfoque. Si cambias el enfoque, realmente estás detrás del corazón y el alma de la nación. La economía es el método; el objetivo es cambiar el corazón y el alma». Thatcher. «Interview for Sunday Times». *Sunday Times*, 1 de mayo de 1981.

europeas y norteamericanas, el único ejemplo del «shock» neoliberal que Foucault podía conocer en aquel momento era el Chile de Pinochet. Sin embargo, aunque desatiende esta y otras experiencias similares que comienzan a darse ya en los años setenta, nuestro autor parece plenamente consciente de encontrarse en una encrucijada histórica en la que la hegemonía se está desplazando hacia un nuevo proyecto que promete instituir y ampliar las libertades individuales sobre la base de las libertades económicas.

En este sentido, a nuestro juicio, el referente fundamental del análisis foucaultiano es el neoliberalismo norteamericano. Incluso aunque ocupe una mínima parte del curso de 1979, la experiencia de nuestro autor en sus viajes a Estados Unidos y la influencia global de la industria cultural de este país son factores absolutamente determinantes en el acercamiento foucaultiano al nuevo liberalismo. Las promesas de autonomía, libertad y relajación de las costumbres —que constituyen vectores de interés fundamentales para nuestro autor— que cree descubrir bajo el programa neoliberal no se entienden sin tales experiencias que definen un modo determinado de enfrentarse a los textos de los renovadores del liberalismo. Buena parte de la potencia —y también de los lastres, ambigüedades y errores manifiestos—¹⁹⁹⁶ del análisis foucaultiano del neoliberalismo se debe a tal perspectiva.

Este peculiar estudio del neoliberalismo permite a Foucault subrayar no solo la creciente hegemonía de su proyecto económico —evidenciada por la concesión del Premio Nobel de economía en la década de los setenta a Friedrich Hayek, Milton Friedman y Theodore Schultz—, sino su potencia utópica; su capacidad de imaginar un nuevo horizonte ante el colapso del viejo mundo fordista-disciplinario. Así, Foucault destaca la pretensión de los diferentes proyectos de renovación del liberalismo de transformar completamente los modos de vida. Desde esta perspectiva se entiende mejor la vocación neoliberal de presentarse como una tercera vía, una alternativa al liberalismo clásico y a todas las formas de planificación económica.

Frente a esta nueva imaginación política que responde y captura algunas de las demandas de expresividad y autonomía del radicalismo de los sesenta y los nuevos movimientos sociales, tanto el viejo izquierdismo como el marxismo ortodoxo se muestran impotentes. De nuevo, todo el trabajo analítico del curso de 1979 se ve, así, atravesado por una crítica dirigida a la izquierda que tiene consecuencias tanto teóricas como políticas. Esta, sin embargo, no da por perdida la batalla, sino que parece funcionar como una invitación, una reivindicación de la necesidad de instituir nuevas formas de imaginación política más allá de la disciplina y el Estado providencia. Un nuevo encuadramiento de la batalla política en un escenario posdisciplinario; esto es lo que parece intuir Foucault cuando reivindica la necesidad de «inventar» una gubernamentalidad propiamente socialista.¹⁹⁹⁷ En este sentido, a

¹⁹⁹⁶ A este respecto, como analizaremos en la última sección de este capítulo, el acercamiento de Foucault al ordoliberalismo resulta especialmente problemático porque no parece cuadrar con esa imagen del neoliberalismo como un proyecto «progresista» o socialmente «liberal».

¹⁹⁹⁷ Resulta llamativo descubrir que Foucault ya había usado en 1972 esa misma expresión «está por inventar» al ser interrogado acerca de las formas que podría tener la justicia popular. Tal coincidencia denota la permanente preocupación por el bloqueo de la imaginación política de su época y la necesidad de experimentar

pesar de las ambigüedades, resulta, a nuestro juicio, más justo con su obra y su pensamiento situar a Foucault en la órbita de la Segunda Izquierda de Michel Rocard —o en todo caso, de una izquierda no jacobina, no estatista y no ortodoxamente marxista— que en la del neoliberalismo, como han hecho no pocos intérpretes en los últimos años.

Los desplazamientos teóricos de Foucault van a responder, de nuevo, a la exigencia de tematizar y comprender un mundo en permanente cambio del que sus modelos precedentes no parecían dar cuenta adecuadamente. Nuestro autor despliega, así, al final de la década de 1970 un análisis crecientemente weberiano, preocupado más por las sujeciones internas al individuo que por las coacciones externas y que desarrolla algunas intuiciones ya presentes en su estudio de las disciplinas.¹⁹⁹⁸ En este sentido, como ya hemos señalado, la introducción del problema de la libertad en el seno del análisis de las relaciones de poder, el desplazamiento de la noción de biopolítica en beneficio del modelo gubernamental o la distinción entre poder y dominación representan indicios de un nuevo marco analítico que pugna por adecuarse a una realidad cambiante. La ontología del presente encuentra, así, su expresión más radical en el curso de 1979. Los desarrollos posteriores alrededor de la ética y el cuidado de sí no pueden comprenderse cabalmente sino como exploraciones que nacen de los problemas políticos planteados entre 1978 y 1979, un extremo evidenciado por la propia definición de «gubernamentalidad» como «la confluencia entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí mismo».¹⁹⁹⁹

14.1. Biopolítica, gubernamentalidad y liberalismo

14.1.1. El problema del curso de 1979

Nacimiento de la biopolítica se debe entender —y así lo señala expresamente Foucault al comienzo— como una continuación de *Seguridad, territorio, población*. Sin embargo, ya desde las primeras páginas, nuestro autor introducirá un desplazamiento fundamental respecto al curso anterior al plantear que la «economía política» no cumple únicamente la función de maximizar el poder del Estado, sino que funciona también como un principio de limitación interno al propio poder estatal. Si el derecho había representado el límite externo a la razón de Estado en los siglos XVI y XVII, la economía política va a introducir una permanente

y rebasar los marcos establecidos. cf. Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., p. 78 [1972].

¹⁹⁹⁸ Atendiendo a este particular, cabe destacar ciertas proximidades entre el curso de 1973 y el de 1979. Aunque identifican momentos teóricos y biográficos muy distintos, en ambos podemos encontrar una preocupación por esas formas de sujeción interna —moralización de la clase obrera en *La sociedad punitiva*, subjetivación empresarial en *Nacimiento de la biopolítica*— que permiten trazar las continuidades que subyacen a las rupturas en el seno de su pensamiento. Así, como hemos venido sosteniendo a lo largo de este trabajo, la noción de biopolítica y, posteriormente, la de gubernamentalidad tratan de superar problemas que ya había evidenciado el análisis disciplinario; en este caso el del modo en que el poder penetra en los sujetos y no se despliega simplemente como una coacción externa. Consecuentemente, todo el problema del control de la ilegalidad situado en los márgenes del mundo disciplinario y de la gestión de las poblaciones desemboca en esta nueva formulación de las relaciones de poder alrededor de la noción de gubernamentalidad.

¹⁹⁹⁹ Foucault. «Las técnicas de sí». En: Foucault. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 1071 [1982].

sospecha en el seno mismo del arte de gobernar. La gubernamentalidad liberal es, en este preciso sentido, crítica. Desde esta perspectiva, el liberalismo no haría más que radicalizar aquel movimiento crítico que toma la forma de un no querer ser gobernado de determinado modo y constituye el envés del proceso de gubernamentalización de las sociedades occidentales.²⁰⁰⁰

Esta economía política parte de la consideración de que los procesos humanos están atravesados por una cierta naturalidad. Sobre ella descansa un determinado régimen de verdad que debe ser descifrado para guiar la acción del gobierno.²⁰⁰¹ Con ello, la pregunta por la legitimidad deja paso a la pregunta por la adecuación del gobierno a esa naturalidad: «¿Gobierno bien en el límite de lo demasiado y lo demasiado poco, entre ese máximo y ese mínimo que me fija la naturaleza de las cosas, esto es, las necesidades intrínsecas a las operaciones del gobierno?». ²⁰⁰²

En el contexto de tales reflexiones, Foucault recupera una anécdota que ilustra la emergencia de esa nueva tecnología política liberal que va a relevar a la razón de Estado. Esta rememora el encuentro entre Jean-Baptiste Colbert y un comerciante de Rouen apellidado Le Gendre. El que fuera ministro de Luis XIV preguntó al comerciante qué podía hacer por su gremio, a lo que este respondió «¿qué podéis hacer por nosotros? Dejados hacer». ²⁰⁰³ Nuestro autor encuentra en esta reivindicación una primera formulación del *laissez faire* que caracterizará al liberalismo y que, coherentemente con los análisis desplegados a lo largo de toda la década, no será definido como una ideología, un programa o una doctrina, sino como «una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental». ²⁰⁰⁴

La clave de esta dinámica, como ya se había señalado en el curso de 1978 se encuentra en la emergencia de una nueva figura; la de un sujeto que ya no es solo sujeto de derecho, sino que se halla atravesado por una naturalidad económica vinculada a su dimensión biológica. La biopolítica aparece, así, como el centro del curso, pero se verá inmediatamente desplazada porque su estudio solo puede desarrollarse «una vez que se sepa qué es ese régimen gubernamental denominado liberalismo». ²⁰⁰⁵ El objetivo declarado de *Nacimiento de la biopolítica* consiste, por tanto, en «estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica». ²⁰⁰⁶

La gran paradoja del curso de 1979 es que Foucault no volverá a mencionar el término «biopolítica» más que para justificar su abandono. Las tres primeras lecciones —así como las dos últimas— se dedicarán a describir los rasgos de esta gubernamentalidad liberal y el resto al análisis del neoliberalismo. Este desplazamiento resulta fundamental para comprender el

²⁰⁰⁰ cf. Foucault. «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». Ed. cit., pp. 7-8 [1978].

²⁰⁰¹ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 31 [1979].

²⁰⁰² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 31-32 [1979].

²⁰⁰³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 33 [notas 13 y 14] [1979].

²⁰⁰⁴ Foucault. «Resumen del curso [Nacimiento de la biopolítica]». En: Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Madrid: Akal, 2009, p. 315 [1979].

²⁰⁰⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 35 [1979].

²⁰⁰⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 35 [nota *] [1979].

lugar de la biopolítica en la obra foucaultiana y refuerza la tesis que ya hemos sostenido en este trabajo; a saber: que funciona como bisagra entre los dos modelos realmente originales de análisis del poder que desarrolla en los años setenta, el de la disciplina y la gubernamentalidad. Foucault no solo aplaza indefinidamente el abordaje directo de la cuestión biopolítica, sino que en el curso de 1979 introduce una dimensión que le permite comprender los fenómenos políticos que trascienden al individuo desde una perspectiva diferente: la de la sociedad civil. En lugar de los rasgos biológicos que atraviesan al cuerpo-especie, la atención se centrará ahora en el modo en que incluso estos se inscriben en un determinado gobierno de lo social que no se apoya en la esfera somática sino en la de los intereses. Que Foucault jamás use la expresión «biopolítica neoliberal» —presente en la inmensa mayoría de sus intérpretes— denota que su atención se ha desplazado y que sus investigaciones acerca del liberalismo y el neoliberalismo han hecho emerger una nueva dimensión de la existencia humana más interesante para comprender el mundo contemporáneo: la esfera del interés, de la opinión pública y la sociedad civil. Consecuentemente, lo que preocupa a Foucault no es cómo la gubernamentalidad moderna actúa sobre los individuos en tanto determinados por atributos biológicos compartidos por la especie, sino cómo puede condicionar las conductas de estos mediante una intervención indirecta a través de la manipulación de sus intereses que necesariamente debe tener en cuenta su libertad y, por tanto, producir y proteger las condiciones de esta.

14.1.2. El liberalismo como racionalidad de gobierno

El punto de partida de tal análisis se sitúa en la segunda mitad del siglo XVIII, coincidiendo con la emergencia del biopoder descrita en obras anteriores —enésima evidencia de que Foucault está una y otra vez tratando de capturar la misma realidad esquiva—. Allí descubre la emergencia de esa tecnología crítica liberal que, desde el interior mismo de la razón de Estado, habría inaugurado la era del «gobierno frugal» —era de la que, dirá Foucault, «sin duda todavía no hemos salido»—. ²⁰⁰⁷

El primer rasgo destacado de esta gubernamentalidad liberal es el lugar que en ella ocupa el mercado. Frente al modo tradicional de concebirlo en el mundo medieval y moderno como objeto de ordenación, el siglo XVIII va a descubrirlo como un dispositivo de veridicción ligado a esa recién hallada naturalidad. El mercado aparece, entonces, no como una realidad a gobernar, sino como un campo de lo real que hay que dejar actuar y del que se extrae una verdad que permite juzgar la práctica gubernamental. La economía política ofrece, así, un instrumento de verificación de la acción política.

La segunda clave del análisis de esta gubernamentalidad remite al problema de su limitación. En el curso de 1978 Foucault había insistido en que la razón de Estado se basaba en el equilibrio entre un poder exteriormente limitado e interiormente ilimitado. Si la balanza europea se instituyó como mecanismo de contención de la pulsión imperial de las naciones,

²⁰⁰⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 38 [1979].

en el interior del territorio el único contrapeso a su soberanía absoluta era el sistema jurídico. La nueva gubernamentalidad frugal va a implicar una autolimitación del poder fundada en la observancia de las leyes naturales propias de ese campo de veridicción que es el mercado. En consecuencia, el problema jurídico se halla, desde entonces, directamente vinculado con la economía política.

Este acoplamiento de frugalidad, derecho público y economía política se desarrolla históricamente alrededor de dos matrices diferenciadas pero compatibles: la vía francesa de los derechos fundamentales y la vía inglesa de la independencia de los gobernados. De esos dos caminos del liberalismo, el inglés —que Foucault identifica con el utilitarismo— será el más radical y el que, finalmente, se convierta en hegemónico al proporcionar un modelo que vincula mercado y poder público: «Intercambio para las riquezas, utilidad para el poder público: así articula la razón gubernamental los principios fundamentales de su autolimitación».²⁰⁰⁸

La noción de interés —fundamental en nuestra reconstrucción del curso— va a servir de puente entre ambas realidades funcionando a la vez como principio de intercambio mercantil y criterio de utilidad. Este interés, sin embargo, no remite ya al de la nación, sino que se declina en plural y de él participan tanto individuos como grupos. La acción del poder público va a dirigirse, desde entonces, no a gobernar el territorio o las cosas, sino a manipular intereses. De este modo, la ecuación se invierte y estos dejan de aparecer como el fin a perseguir, para mostrarse como «el medio por el cual el gobierno puede tener influjo sobre todas esas cosas que para él son los individuos, los actos, las palabras, las riquezas, los recursos, la propiedad, los derechos, etcétera».²⁰⁰⁹ Surge así una tecnología de conducción de las conductas²⁰¹⁰ paralela al descubrimiento de ese nuevo campo de acción política que Foucault identifica como la «república fenoménica de los intereses».²⁰¹¹

El equilibrio europeo —analizado con profusión en 1978— constituye el tercer rasgo de ese arte de gobierno liberal. En este particular, sin embargo, también introducirá un cambio de perspectiva respecto a las fórmulas de la razón de Estado. Así, para los mercantilistas la necesidad de una balanza exterior acompañaba una concepción de la economía como un juego de suma cero que permitía evitar que una nación acaparase todas las riquezas empobreciendo a las otras. Sin embargo, en el marco de la nueva economía política que surge a mediados del siglo XVIII —esa «razón del menor Estado», como la definirá Foucault—,²⁰¹² la libertad de mercado es por sí misma garantía del equilibrio internacional porque tiende al establecimiento de los precios naturales y, consecuentemente, a un enriquecimiento mutuo. Con el liberalismo, el juego económico ya no responde a una

²⁰⁰⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 55 [1979].

²⁰⁰⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 56 [1979].

²⁰¹⁰ En el resumen del curso, Foucault explicitará ese vínculo al definir el gobierno como «la actividad consistente en regir la conducta de los hombres en un marco y con instrumentos estatales». Foucault. «Resumen del curso [Nacimiento de la biopolítica]». Ed. cit., p. 312 [1979].

²⁰¹¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 58 [1979].

²⁰¹² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 61 [1979].

lógica de suma cero, sino de progreso compartido. Foucault traza, así, indirectamente una genealogía de la globalización capitalista —y del colonialismo moderno—; ese momento en el que por primera vez «Europa [...] se muestra a sus propios ojos como un ámbito que debe tener el mundo por mercado indefinido».²⁰¹³

Estos tres rasgos definen los contornos de una nueva racionalidad gubernamental que Foucault identifica como «liberal» debido al lugar que ocupa la libertad entre sus mecanismos. Tal función en el seno de las modernas tecnologías de poder permitirá a Foucault ofrecer una definición polémica según la cual «la libertad nunca es otra cosa —pero ya es mucho— que una relación actual entre gobernantes y gobernados, una relación que en la medida de la “demasiado poca” libertad existente es dada por la “aún más” libertad que se demanda».²⁰¹⁴ De este modo, nuestro autor rechaza la naturalización de la idea de libertad: esta no es un dato bruto que los poderes modelan, sino una determinada relación «que se fabrica en cada momento»²⁰¹⁵ y depende, por tanto, de la conflictiva relación entre gobernantes y gobernados. Así concebida, la libertad liberal no puede tener un contenido sustantivo —no es la libertad republicana—, sino que, como apunta Chignola, responde a la virtualidad de la apertura de lo posible: «Producir libertad —y no fabricar sujetos o disciplinar cuerpos— no significa predisponer las condiciones de conjunto a fin de que exista una libertad *que ya existe*, sino trabajar para mantener abiertas las posibilidades para el ejercicio individual de la misma».²⁰¹⁶ Una definición que se halla directamente vinculada al desarrollo del capitalismo y, en el marco neoliberal, a las exigencias de una acumulación crecientemente flexible y en permanente mutación.

Así, Foucault defenderá la tesis de que el liberalismo solo puede desarrollarse en la medida en que instituye determinados espacios problemáticos de libertad que a su vez debe controlar. Entre libertad y gobierno se establece, de este modo, una relación de producción y consumo que Foucault describe en uno de los pasajes más citados del curso:

Si empleo el término *liberal* es ante todo porque esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad, garantizar talo cual libertad. Más profundamente, es consumidora de libertad. Y lo es en cuanto sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de propiedad, libertad de discusión, eventualmente libertad de expresión, etcétera. Por lo tanto, la nueva razón gubernamental tiene necesidad de libertad, el nuevo arte gubernamental consume libertad. Consume libertad: es decir que está obligado a producirla. Está obligado a producirla y está obligado a organizarla. [...] El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. Voy a hacer de tal modo que tengas la libertad de ser libre. Y al mismo tiempo, si ese liberalismo no es tanto el imperativo de la libertad como la administración y la organización de las condiciones en que se puede ser libre,

²⁰¹³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 63 [1979].

²⁰¹⁴ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 71-72 [1979].

²⁰¹⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 73 [1979].

²⁰¹⁶ Chignola. «Michel Foucault y la política de los gobernados: gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación». Ed. cit., p. 236.

verán con claridad que, en el corazón mismo de esa práctica liberal, se instaura una relación problemática, siempre diferente, siempre móvil entre la producción de la libertad y aquello que, al producirla, amenaza limitarla y destruirla. El liberalismo, tal como yo lo entiendo, ese liberalismo que puede caracterizarse como el nuevo arte de gobernar conformado en el siglo XVIII, implica en su meollo una relación de producción/destrucción [con] la libertad [...]. Es preciso por un lado producir la libertad, pero ese mismo gesto implica que, por otro, se establezcan limitaciones, controles, coerciones, obligaciones apoyadas en amenazas, etcétera.²⁰¹⁷

La gubernamentalidad liberal descansa, pues, en un equilibrio precario entre la promoción y el control de la libertad. Como Colin Gordon ha apuntado, desde esta perspectiva, el arte liberal del gobierno «es el gobierno de la libertad (según algunos) y de la no-libertad (como nos recuerdan otros) o más bien de una libertad que es ella misma una no-libertad».²⁰¹⁸ Bajo tal lógica, la intervención se hace más fina y continua, pero se ve constreñida por mecanismos de autolimitación que responden a un principio de cálculo ya conocido: la seguridad. De este modo, coherentemente con la rectificación expuesta en *Seguridad, territorio, población*, Foucault profundiza en el vínculo entre las libertades liberales y las «disciplinas». La libertad liberal aparece, entonces, como la contrapartida de «la formidable extensión de los procedimientos de control, coacción y coerción» que había identificado como disciplinarios.²⁰¹⁹ Unos procedimientos que ahora se conciben como parte de los dispositivos de seguridad y que instituyen una nueva economía basada, fundamentalmente, en la gestión del riesgo.²⁰²⁰

Con ello, Foucault reevalúa su análisis anterior introduciendo una perspectiva que permite incluso comprender el panóptico como un mecanismo propio de la gubernamentalidad liberal, en tanto que en esta «el gobierno, limitado en principio a su función de vigilancia, sólo debería intervenir cuando se vea que algo no pasa como lo quiere la mecánica general de los comportamientos, de los intereses, de la vida económica».²⁰²¹ Así, el dispositivo benthamiano destaca ahora como un mecanismo correctivo que encaja en la lógica liberal de la mínima intervención —claramente diferente de la utopía disciplinaria de la supresión de todas las desviaciones—. El desplazamiento del análisis foucaultiano es completo en este punto: los mismos mecanismos y discursos se modulan para ser ahora comprendidos bajo un nuevo marco en el que, sin embargo, continúan cumpliendo funciones análogas. Resulta interesante seguir, en este punto, el análisis de Christian Laval, quien —en consonancia con la tesis defendida en este trabajo— argumenta que, en realidad, Foucault descubre en Bentham a final de los setenta algo que siempre había estado presente en su obra: una tecnología de poder que más que responder al modelo policial de la vigilancia total, configura una estrategia indirecta de gobierno de los individuos.

²⁰¹⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 72 [1979].

²⁰¹⁸ Donzelot y Gordon. «A propos de la gouvernementalité». Ed. cit., p. 6.

²⁰¹⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 75 [1979].

²⁰²⁰ cf. Lemke. «Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo». En: Lemm (ed). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2010, p. 254.

²⁰²¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 77 [1979].

El panoptismo, esa utopía de la visibilidad social lo más completa posible, corresponde en el liberalismo a la voluntad de dejar a los individuos la mayor libertad de hacer lo que quieran, manteniéndolos bajo la vigilancia de un poder anónimo con el fin de programar sus acciones dirigiéndolas hacia fines provechosos para todos. Y este poder anónimo nunca está mejor asegurado que cuando ha penetrado la propia mente de los individuos calculadores. La utopía final es sin duda el autocontrol de los individuos, su autovigilancia mediante el cálculo exacto de sus intereses.²⁰²²

Esa necesidad permanente de intervenir y controlar la libertad que atraviesa a la gubernamentalidad liberal lleva a Foucault por primera vez en el curso a dirigir su mirada sobre el siglo XX y los problemas contemporáneos. Desde esta perspectiva, la crisis de los años treinta es concebida como una crisis de gubernamentalidad y las políticas keynesianas, intervencionistas y del *welfare* como instrumentos destinados a «garantizar y producir, en una situación peligrosa de desempleo, más libertad: libertad de trabajo, libertad de consumo, libertad política, etcétera».²⁰²³

La contrapartida de estas libertades fue, sin embargo, la puesta en marcha de toda una serie de intervenciones en el mercado que ya entonces fueron denunciadas como una amenaza a la libertad. Esta tensión entre seguridad y riesgo constituye, a juicio de Foucault, el corazón mismo de la gubernamentalidad liberal. En tal contexto entenderá la crisis del liberalismo de los setenta como consecuencia de ese conflicto que surge porque determinadas intervenciones destinadas a ampliar la libertad finalmente parecen cercenarla —un argumento que recuerda al modo en que Foucault describió su experiencia en Suecia—.²⁰²⁴ Nuestro autor parece hacer suyo, en este punto, el diagnóstico neoliberal identificando el exceso de intervencionismo económico como la causa fundamental de la crisis.

En eso consiste precisamente la crisis actual del liberalismo, es decir que el conjunto de los mecanismos que desde los años 1925-1930, intentaron proponer fórmulas económicas y políticas que dieran garantías a los Estados contra el comunismo, el socialismo, el nacionalsocialismo, el fascismo, esos mecanismos, garantías de libertad, establecidos para producir ese plus de libertad o, en todo caso, para reaccionar ante las amenazas que pesaban sobre ella, fueron en su totalidad del orden de la intervención económica, es decir, de la obstrucción o, de un modo u otro, de la intervención coercitiva en el dominio de la práctica económica.²⁰²⁵

La crisis de su tiempo —y esta es una tesis central en el curso— no es solo ni primeramente una crisis capitalista, sino que es también y más propiamente una crisis de la racionalidad general de gobierno. Sin duda hay una estrecha conexión entre economía y

²⁰²² Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., pp. 103-104.

²⁰²³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 77 [1979].

²⁰²⁴ En una entrevista de 1982, Foucault asegurará que en este país pudo descubrir «que una cierta clase de libertad puede tener, no exactamente los mismos efectos, pero sí tantos efectos restrictivos como una sociedad directamente restrictiva». Foucault. «Entrevista con Stephen Riggins». Ed. cit., p. 275 [1982].

²⁰²⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 78 [1979].

gubernamentalidad, pero, para Foucault, en ningún caso la segunda es reflejo de la primera. Nos encontramos, pues, ante una crisis de aquello que, empleando el concepto de Harvey, podríamos denominar «liberalismo embridado»; esa forma concreta de gobernar lo social planteada desde comienzo del siglo XX, pero instituida en la posguerra y que ya hemos analizado detalladamente.²⁰²⁶

14.2. Crítico de los críticos: Foucault, el neoliberalismo y el fin del izquierdismo

Como vemos, el tema fundamental del curso de 1979 no es la biopolítica, sino la gubernamentalidad liberal. En este contexto el problema del Estado va a abordarse desde una perspectiva particular que continúa el camino trazado en intervenciones previas. Foucault rechaza explícitamente el desarrollo de una teoría del Estado, de modo que su aproximación a las formas y la extensión contemporánea de los aparatos estatales que se desarrolla desde el enfoque de la gubernamentalidad se considera heredero del estudio de los micropoderes ya que lo que define a ambos acercamientos no es su escala, sino su perspectiva.²⁰²⁷ Como ha afirmado Colin Gordon, este análisis desarrolla la intuición macrofísica que había vehiculado el concepto de biopoder,²⁰²⁸ pero no por ello resulta metodológicamente contradictorio con la microfísica desplegada en *Vigilar y castigar*.

La constatación de la permanente crítica a la que, desde posiciones políticas enfrentadas, se somete a la institución del Estado constituye el punto de partida de este acercamiento. Foucault identifica, así, una creciente «fobia al Estado» que considera un lugar común en la política de su época: «Hacer la crítica del Estado, señalar sus efectos destructivos y nocivos: con esto todo el mundo está de acuerdo».²⁰²⁹ Esta se apoya, fundamentalmente, en dos argumentos: por un lado, en la denuncia del crecimiento del poder estatal frente a la sociedad civil y, por otro, en la sospecha de que existe una fuerza endógena al propio Estado que lo conduce inexorablemente al totalitarismo.

Tal crítica antiestatal es considerada por Foucault fruto de un análisis «inflacionario» y, en consecuencia, rechazada. A juicio de nuestro autor, ese acercamiento sobredimensiona aquello que comparten las diversas modalidades estatales proyectando sobre todas ellas su peor versión y entorpeciendo, consecuentemente, el estudio tanto de su especificidad como de su actualidad. De este modo, al tratar de dar cuenta de fenómenos como la seguridad social, esta lógica inflacionaria «nos va a remitir, a partir de algunos deslizamientos y gracias al juego con algunas palabras, al análisis de los campos de concentración».²⁰³⁰

²⁰²⁶ Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*. Ed. cit., p. 17.

²⁰²⁷ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 188 [1979].

²⁰²⁸ Como ya se ha argumentado, consideramos más pertinente el concepto «mesofísica» para identificar ese campo delimitado por el ejercicio del biopoder y el gobierno. Al margen de esta precisión terminológica, respaldamos el argumento de Gordon que subraya las continuidades entre los diferentes análisis foucaultiano del poder a lo largo de la década de los setenta.

²⁰²⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 129 [1979].

²⁰³⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 189 [1979].

Uno de los rasgos esenciales que Foucault detecta en esta «fobia al Estado» es su «transversalidad», ya que se puede rastrear tanto en los planteamientos neoliberales como en los de cierta izquierda antiestatista —obstinada, como hemos visto a lo largo de este trabajo en proclamar el retorno del fascismo—. En este sentido, los debates políticos de la época resultan fundamentales para comprender el argumento central del curso, así como la apuesta política que lo atraviesa. De este modo, el análisis del antiestatismo nos sitúa, de nuevo, ante ese espacio ambiguamente crítico en el que se encuentran la izquierda contracultural y el liberalismo de la época —en sus formas tanto «conservadoras» como «progresistas»— y que resulta fundamental para descifrar el auge del neoliberalismo a partir de los años ochenta.

Frente a tal análisis, Foucault asegura que, tanto en su origen como en su forma, el Estado providencia resulta inconmensurable con el totalitarismo en cualquiera de sus variantes. De hecho, a su juicio, el totalitarismo en todas sus formas históricas conocidas en el siglo XX no surge como consecuencia de un aumento del poder estatal, sino de su corrosión en nombre de una «gubernamentalidad de partido».²⁰³¹ Así, la fascistización del Estado, cuando se da, no responde a su lógica interna, sino a un proceso exógeno. Esto tiene implicaciones fundamentales en el diagnóstico del presente que alejan a Foucault tanto de posiciones neoliberales como izquierdistas —fundamentalmente anarquistas— y lo acercan, sin embargo, a un liberalismo democrático compatible con propuestas como las de la segunda izquierda. De hecho, el horizonte social que advierte Foucault —y aquí su intuición resulta certera— no está relacionado con el crecimiento del Estado, sino con su desmantelamiento.

Lo que hoy está en cuestión en nuestra realidad no es tanto el crecimiento del Estado y la razón de Estado sino más bien, y mucho más, su decrecimiento, que en nuestras sociedades del siglo XX vemos surgir en dos formas: una que es precisamente el decrecimiento de la gubernamentalidad de Estado por obra de la gubernamentalidad de partido, y por otro lado, la otra forma de decrecimiento es la que podemos constatar en, regímenes como el nuestro, en los que se intenta buscar una gubernamentalidad liberal. Me apresuro a agregar que, al decir esto, procuro no emitir juicio alguno de valor. Al hablar de gubernamentalidad liberal no quiero, mediante la utilización misma del término *liberal*, sacralizar o valorizar desde el comienzo ese tipo de gubernamentalidad. Tampoco pretendo decir que no sea legítimo, si se quiere, odiar al Estado. Me parece, empero, que lo que no debemos hacer es imaginarnos que describimos un proceso real, actual y que nos concierne, cuando denunciemos la estatización o la fascistización, el establecimiento de una violencia estatal, etc. Todos los que participan en la gran fobia al Estado, sepan bien que están siguiendo la corriente y que, en efecto, por doquier se anuncia desde hace años y años un decrecimiento efectivo del Estado, de la estatización y de la gubernamentalidad estatizante y estatizada.²⁰³²

²⁰³¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 193 [1979].

²⁰³² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 193-194 [1979].

La distancia de Foucault respecto a posiciones que había defendido solo unos años atrás resulta evidente. En este sentido, la denuncia de la «fobia al Estado» sitúa a nuestro autor, de nuevo, contracorriente de las ideas dominantes en ese papel de «crítico de los críticos» en el que siempre pareció sentirse cómodo. De su argumento se desprende que quienes, desde la izquierda, denuncian el advenimiento del fascismo están en realidad respaldando la tesis neoliberal y, consecuentemente, contribuyendo al desmantelamiento de las estructuras estatales. Así, como señala Laval, de la denuncia de Foucault parece deducirse que la fobia al Estado refuerza las nuevas lógicas de poder del mismo modo que los discursos de la liberación sexual reforzaban el moderno dispositivo de la sexualidad según *La voluntad de saber*.²⁰³³

En buena medida debido al rechazo de ese análisis inflacionario, la gran apuesta metodológica de *Nacimiento de la biopolítica* pasará, simplemente, por considerar que el neoliberalismo es «algo», es decir, que tiene una entidad propia y debe, por tanto, estudiarse en su singularidad histórica. Partiendo de esta primera precaución, Foucault va a desarrollar un programa de análisis en confrontación directa con lo que identifica como los tres lugares comunes de la crítica de la época. Según estos, el nuevo liberalismo representaría, desde el punto de vista económico, una reactivación de los viejos tópicos del libre mercado; desde el sociológico, una nueva forma de sociedad de masas y del espectáculo; y desde el político, como hemos visto, un aumento del poder represivo del Estado. Todo el curso de 1979 está, así, atravesado por un intento de pensar el neoliberalismo sin proyectar sobre él la sombra de los viejos enemigos de la teoría crítica.

Adam Smith, Marx, Solzhenitsin, *laissez-faire*, sociedad mercantil y del espectáculo, universo concentracionario y gulag; he aquí, a grandes rasgos, las tres matrices analíticas y críticas con las que suele abordarse el problema del neoliberalismo, lo cual, en la práctica, no permite hacer nada en absoluto con él, como no sea prorrogar una y otra vez el mismo tipo de crítica desde hace doscientos años, cien años, diez años. Ahora bien, me gustaría mostrarles que el neoliberalismo es, justamente, otra cosa. Gran cosa o no gran cosa, no sé, pero sin duda algo.²⁰³⁴

Como ha señalado Adán Salinas, las dos primeras matrices críticas rechazadas por Foucault tienen objetivos fácilmente reconocibles: el marxismo, izquierdismo y la teoría crítica. La tercera, sin embargo, que interpreta el neoliberalismo como una vuelta de tuerca del poder estatal, parece no tener un objeto claro. Salinas argumenta que puede entenderse como una autocrítica de su propio análisis disciplinario: «Casi parece un caso de Foucault contra Foucault».²⁰³⁵ Sin embargo, como ya se ha mencionado, esta crítica responde también a otros objetivos tanto intelectuales como políticos. Así, con ella Foucault está rechazando esa

²⁰³³ cf. Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., pp. 124-125.

²⁰³⁴ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 136 [1979].

²⁰³⁵ Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». En: Castro y Chamorro (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, p. 97 [nota 16].

posición —heredera del izquierdismo de los sesenta y que él mismo suscribió en ocasiones— que denuncia la deriva fascistizante de los estados capitalistas europeos. Tal perspectiva fue explícitamente desautorizada por nuestro autor en sus intervenciones alrededor del caso Croissant, cuya extradición se negó a interpretar como un síntoma de la connivencia del Estado francés con una Alemania Occidental crecientemente autoritaria. Por otro lado, este planteamiento apunta al corazón mismo del análisis de los nuevos filósofos que, como hemos visto, sospechan que todo poder esconde el germen del totalitarismo. Las referencias a Solzhenitsyn y el gulag no dejan lugar a la duda: la afinidad de Foucault a la *nouvelle philosophie* no es tan evidente como se ha señalado en ocasiones.

Además de esto, hay un tercer elemento de crítica política en el argumento del curso de 1979 que merece la pena señalar por su relevancia. En la clase del 31 de enero —cuarta del curso— Foucault comienza a trazar una genealogía del ordoliberalismo alemán anclada, como veremos, en la reconstrucción del país tras la Segunda Guerra Mundial. En ese contexto, nuestro autor analiza cómo el SPD se va adaptando paulatinamente a la nueva realidad económica, jurídica, política y social programada por los ordoliberales.

Desde una perspectiva ortodoxa este giro de la socialdemocracia podría ser interpretado como una traición a los principios marxistas. Para Foucault, sin embargo, lo interesante no es tanto aquello que el SPD abandona, sino el proceso mediante el cual llega a abrazar las libertades liberales como piedra angular del nuevo orden social —planteando incluso la compatibilidad entre socialismo y competencia—.²⁰³⁶ Así, el de Poitiers argumenta que el SPD se vio empujado por la propia configuración del país después de la guerra a aceptar ese marco: si quería participar del juego político de la democracia liberal, tenía que admitir el orden económico de la competencia y el libre mercado. La gubernamentalidad ordoliberal aparece, entonces, como el marco que define lo políticamente posible porque la legitimidad del propio Estado ha sido construida desde la economía.

La conclusión de Foucault es que el diseño del nuevo Estado alemán y su relación con los preceptos ordoliberales del libre mercado y la competencia forzó al SPD a adherirse «si no a las tesis económicas, científicas o teóricas, sí al menos a la práctica general en cuanto práctica gubernamental de ese neoliberalismo».²⁰³⁷ La clave de este análisis estriba en cambiar el foco de la renuncia a la aceptación: lo fundamental no es que el SPD abandonara ciertos preceptos políticos o económicos del programa socialdemócrata, sino que se vio obligado a hacerlo para poder «entrar por fin al juego de la gubernamentalidad».²⁰³⁸

Esta circunstancia, que podría entenderse simplemente como una muestra de la potencia hegemónica del ordoliberalismo, ilustra a juicio de nuestro autor un problema central del socialismo, su carencia de una gubernamentalidad propia: «Lo que falta en el socialismo no

²⁰³⁶ Karl Schiller —ministro de economía en el gobierno de la «gran coalición» entre democristianos y socialdemócratas puesto en marcha en 1966— había escrito en 1955 una obra con ese preciso título: *Sozialismus und Wettbewerb*.

²⁰³⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 100 [1979].

²⁰³⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 100 [1979].

es tanto una teoría del Estado sino una razón gubernamental, la definición de lo que sería en el socialismo una racionalidad gubernamental, es decir una medida razonable y calculada de la extensión de las modalidades y los objetivos de la acción gubernamental». ²⁰³⁹

Desde tal perspectiva, el socialismo habría desarrollado una racionalidad histórica, una racionalidad económica y una racionalidad administrativa —«una creencia de salvación, un modelo económico de cálculo globalizante y una racionalidad disciplinaria»— ²⁰⁴⁰, pero no una genuina racionalidad gubernamental. Consecuentemente, y esta es una tesis fundamental para entender el curso, el socialismo solo puede existir articulándose sobre gubernamentalidades ajenas. A ambos lados del Telón de Acero, los gobiernos socialistas se acoplan a gubernamentalidades diferentes: en la Alemania Occidental al liberalismo, en la Alemania Oriental al Estado policial hiperadministrativo. Consecuentemente, siguiendo el argumento de Foucault —que, como ya hemos visto, había viajado a las dos Alemanias solo unos meses antes del curso—, carece de sentido preguntar dónde está el verdadero socialismo; el problema fundamental no corresponde a su verdad, sino a su dependencia respecto de formas gubernamentales exógenas que parasita: «Aquí está enganchado a tal gubernamentalidad, allá está enganchado a tal otra; aquí y allá da frutos muy disímiles y, al azar, claro, de una rama más o menos normal o aberrante, los mismos frutos venenosos». ²⁰⁴¹

Esta cuestión, abordada lateralmente en el curso, resulta crucial porque es precisamente la ausencia de una gubernamentalidad propia lo que habría conducido al socialismo a enfrascarse en una pugna por su verdad que lo encierra en una permanente hermenéutica del texto. A juicio de Foucault, por el contrario, si el socialismo tiene algún porvenir, no se encontrará en el pasado de los textos que lo fundaron, sino en un futuro en el que sea posible «inventar» una gubernamentalidad propiamente socialista. Esta última expresión distancia, al menos relativamente, el argumento de *Nacimiento de la biopolítica* de las condenas taxativas presentadas en otras intervenciones de la época. Tanto es así que se ha interpretado como un ofrecimiento en un momento en el que Foucault se encuentra, como hemos visto, próximo a los planteamientos de la segunda izquierda de Michel Rocard.

Por otro lado, la cuestión de la imaginación política y la necesidad de reinventar el repertorio tanto teórico como práctico es una constante en todas las intervenciones de la época. Consecuentemente, como ya hemos apuntado, la crítica foucaultiana al socialismo representa un rechazo de las posiciones más doctrinarias y ortodoxas que acompaña una reivindicación de la creatividad y la ampliación del campo de lo político en consonancia con las nuevas luchas y movimientos sociales:

El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventar.
Pero también están por inventar las estrategias que permitirán a la vez
modificar estas relaciones de fuerza y coordinarlas de forma tal que esta
modificación sea posible y se inscriba en la realidad. Es decir, el problema

²⁰³⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 102 [1979].

²⁰⁴⁰ Moreno Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». Ed. cit., p. 155.

²⁰⁴¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 103 [1979].

no es exactamente definir una «postura» política (lo que nos reenvía a una elección dentro de una clasificación ya hecha), sino imaginar y hacer que existan nuevos esquemas de politización. Si «politizar» significa conducir a posturas, a organizaciones ya hechas, todas estas relaciones de fuerza y estos mecanismos de poder que el análisis muestra, entonces no merece la pena. A las grandes técnicas nuevas de poder (que corresponden a economías multinacionales o a Estados burocráticos) debe oponerse una politización que tendrá formas nuevas.²⁰⁴²

Situar el curso de 1979 en su contexto implica no solo identificar estos puntos de fricción con el socialismo, sino también su sentido histórico y político. Desde esta perspectiva, las gruesas descalificaciones que Foucault dirige en la época contra el marxismo no resultan incompatibles con una reivindicación de la necesidad de ampliar el campo de lo político, de construir nuevas formas de vida y de inventar una gubernamentalidad propiamente socialista. Así, sin restar importancia a sus críticas, es importante señalar que a lo largo de *Nacimiento de la biopolítica* también hay elementos que indican un acercamiento de Foucault a posiciones coherentes con un socialismo democrático que no podemos identificar con el radicalismo izquierdista de inicios de los setenta, pero tampoco con el socioliberalismo o, directamente, con el planteamiento neoliberal.

14.3. Ordoliberalismo

14.3.1. La fundación de la nueva Alemania

Como ya hemos apuntado, el éxito de *Nacimiento de la biopolítica* se debe en buena medida a su acercamiento al neoliberalismo norteamericano y especialmente a la teoría del capital humano, pero el centro del curso lo ocupan en realidad el liberalismo clásico y ordoliberalismo alemán. El análisis de este último se ve atravesado por la intuición de que el neoliberalismo francés y los debates acerca de la construcción europea son sus herederos directos. Así, esta genealogía del presente remite, fundamentalmente, a la posguerra europea y la política de reconstrucción de Alemania.

Sin embargo, Foucault destaca un primer hito que permite datar con mayor precisión el nacimiento del proyecto intelectual y político neoliberal. Se trata del conocido como Coloquio Walter Lippmann, en el que aparece por primera vez, según los registros, el término «neoliberalismo».²⁰⁴³ Este encuentro se desarrolló en agosto de 1938 en París coincidiendo con la visita del periodista estadounidense Walter Lippmann cuya obra *The good society* acababa

²⁰⁴² Foucault. «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». Ed. cit., p. 159 [1977].

²⁰⁴³ Más allá de la anécdota, este dato resulta interesante porque revela la coincidencia en la voluntad de renovar el liberalismo de figuras muy importantes de la época con sensibilidades diferentes. Según la reconstrucción de Adán Salinas —refrendada por la transcripción de las actas del coloquio—, a pesar de que se ha atribuido la invención del término a Louis Marlio, es probable que este apareciera antes por una referencia al prefijo «neo» que hace Jacques Rueff ya en la primera sesión. cf. Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». Ed. cit., p. 91 [nota 15]; Reinhoudt y Audier. *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neo-Liberalism*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018, p. 114.

de ser traducida al francés. A las jornadas de discusión asistieron veintiséis invitados de diferentes países²⁰⁴⁴ entre los que Foucault identifica a algunos procedentes del viejo liberalismo, del naciente ordoliberalismo y otros que, como Hayek o Mises, harán de puente entre este último y el neoliberalismo norteamericano. La relevancia del encuentro, más allá de estos detalles, estriba en que en él se exponen —aunque de manera germinal— algunas de las tesis cardinales de las escuelas de Friburgo y Chicago que tendrán un enorme eco décadas después.²⁰⁴⁵

A pesar de que las referencias concretas a este encuentro no abundan en el texto foucaultiano, resulta importante en su genealogía del neoliberalismo porque evidencia que su vocación rupturista —expresada, en aquel momento, fundamentalmente como un rechazo del naturalismo clásico—²⁰⁴⁶ se remonta ya a sus primeras formulaciones.

Retomando el hilo del curso, y volviendo nuestra mirada sobre el ordoliberalismo, el contexto de posguerra en el que surge está marcado, como ya hemos señalado, por un consenso casi absoluto acerca de la necesidad de una economía planificada. Tal estrategia pretende, por un lado, acelerar la reconstrucción y, por otro, apaciguar los conflictos sociales que habían estallado en las primeras décadas del siglo. Foucault hace notar, sin embargo, que ese programa keynesiano no tuvo reflejo en la Alemania Occidental que fue, por el contrario, el campo de experimentación de un modo radicalmente diferente de instituir las relaciones entre economía, Estado y sociedad. Desde esta perspectiva, se puede entender que el ordoliberalismo no es —como sí lo fue el keynesianismo— heredero de la victoria, sino de la derrota en la II Guerra Mundial.

El análisis foucaultiano del programa ordo parte de un discurso pronunciado por Ludwig Erhard —posteriormente nombrado ministro de economía— en abril de 1948.²⁰⁴⁷ En él, Erhard retomará las propuestas presentadas en el informe del Consejo Científico²⁰⁴⁸

²⁰⁴⁴ Puede encontrarse un semblante de los asistentes al coloquio en: Reinhoudt y Audier. *The Walter Lippmann Colloquium. The Birth of Neo-Liberalism*. Ed. cit., pp. 53-89.

²⁰⁴⁵ Aunque la revista *Ordo* comenzó a publicarse en 1948, ya en los años treinta se había establecido una colaboración permanente entre Walter Eucken, Franz Böhm y Hans Grossmann-Doerth que será crucial para su desarrollo. cf. Gertenbach. «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Governmental Rationality». En: Briebricher y Vogelmann (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 239-240.

²⁰⁴⁶ A pesar de que este antinaturalismo sea un rasgo compartido por la práctica totalidad de los participantes en el coloquio, Adán Salinas alerta de la cohabitación de dos posiciones diferentes al respecto. Una sería la de Lippmann que plantea la necesidad de una estructura jurídica que haga posible la existencia de un mercado libre y otra la de Rüstow que, yendo más allá de esta hipótesis, va a calificar como un «error teológico-racional la perspectiva del automatismo del mercado y la naturalización de sus leyes» y a plantear «la necesidad de un Estado fuerte que construya las condiciones de ese mercado». Aunque ambas posiciones se vinculen, el autor señala un matiz diferencial entre ellas que advierte la necesidad que expresan de articular el argumento jurídico con el sociológico. cf. Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». Ed. cit., p. 100.

²⁰⁴⁷ José Luis Villacañas va a cuestionar la interpretación foucaultiana de este discurso argumentando que se basa en una lectura sesgada de las palabras de Erhard que impide percibir algunos elementos fundamentales de su propuesta y, con ello, del ordoliberalismo. cf. Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». En: Castro y Chamorro (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 61 y ss.

²⁰⁴⁸ Este Consejo Científico se pone en marcha en diciembre de 1947. En él participan algunos de los nombres más distinguidos de la escuela de Friburgo —núcleo fundacional del ordoliberalismo— como Walter Eucken,

que se había constituido alrededor de su figura con el objetivo de asesorar al nuevo gobierno alemán tras la guerra. Basándose fundamentalmente en la obra de François Bilger *La pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, nuestro autor reconstruye así esa intervención:

[Ludwig Erhard] pronuncia en la asamblea de Fráncfort un discurso en el que reitera las conclusiones de ese informe. Es decir que va a plantear el principio de la libertad de precios y demandar, de hecho, la liberación gradual de éstos, pero sazona el principio y la conclusión que extrae de él con una serie de consideraciones que son importantes. Dice lo siguiente: «Es preciso liberar la economía de las restricciones estatales». «Es menester evitar», agrega, «la anarquía y el Estado termita», pues «sólo un Estado que establezca a la vez la libertad y la responsabilidad de los ciudadanos puede hablar legítimamente en nombre del pueblo».²⁰⁴⁹

Aunque en la sección final de este capítulo exponremos algunas objeciones a la interpretación foucaultiana del ordoliberalismo, parece evidente que lo que interesa al de Poitiers es su decidida apuesta —a contracorriente de la perspectiva dominante— por la liberación de la economía de la intervención estatal. Para entender esta singularidad es necesario situarla en su contexto preciso, el de una Alemania devastada por la guerra y estigmatizada por su pasado nazi que sitúa a sus dirigentes ante el problema radical de la legitimidad del nuevo Estado. Atendiendo a estas cuestiones, a juicio de Foucault, el discurso de Erhard propone a la vez un principio de legitimidad para el Estado naciente —basado en la promoción de la libertad y la responsabilidad de los individuos— y un principio hermenéutico que permite reinterpretar el nazismo como un régimen ilegítimo, liberando, consecuentemente, a los alemanes de su responsabilidad.

El nazismo permite, así, a los ordoliberales señalar un «campo de adversidad» que concentra las cuatro formas históricas que, desde su punto de vista, identifican el antiliberalismo alemán —economía protegida, socialismo de Estado, economía planificada e intervencionismo keynesiano—. ²⁰⁵⁰ El análisis ordoliberal del nazismo constituirá, de este modo, un elemento estratégico fundamental en la pugna por la hegemonía en la Alemania del final de los cuarenta.

Desde esta perspectiva, el primer rasgo que Foucault destaca de este programa es el rechazo a considerar el modelo económico nazi como una aberración, una solución extrema e incoherente a una crisis total. Los ordoliberales van a plantear, por el contrario, que el nacionalsocialismo revela una verdad más profunda: que todos esos principios de intervención que habían aparecido desde el siglo XIX como fenómenos aislados y difícilmente compatibles se hallan, en realidad, inextricablemente unidos, de modo que «si se implementa uno no es posible escapar a los otros tres». ²⁰⁵¹ El ordoliberalismo traza, con ello, una

Franz Böhm o Alfred Müller-Armack. cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 87 [nota 16] [1979].

²⁰⁴⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 88-89 [1979].

²⁰⁵⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 119 [1979].

²⁰⁵¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 121 [1979].

pendiente en la que cualquier intervención contraria a la libertad económica conduce al totalitarismo. Una idea que Hayek hará suya al aseverar, ya en la introducción a *Camino de servidumbre*, que «el nacimiento del fascismo y el nazismo no fue una reacción contra las tendencias socialistas del período precedente, sino el producto inevitable de aquellas corrientes».²⁰⁵² No hay, pues, un problema de grados, sino una incompatibilidad absoluta entre la economía liberal y la planificada. Consecuentemente, si no se evita la invariante antiliberal que atraviesa todo control de la economía, se estarán sentando, de nuevo, las bases del terror.

En segundo lugar, los ordoliberales van a considerar el nazismo, fundamentalmente, como el resultado de un crecimiento del poder estatal. De este modo, lo que los ordoliberales encuentran bajo la aparente demolición de las instituciones estatales en nombre del pueblo o el Führer es, en realidad, su aumento ilimitado. La retórica nazi que presentaba al Reich como una superación del Estado capitalista refuerza, en este sentido, la tesis de que todo intervencionismo conduce inexorablemente al totalitarismo.

Por último, el ordoliberalismo alemán también va a cuestionar la interpretación sociológica que ve en el nazismo una respuesta a la falta de sentido provocada por el desarrollo del capitalismo —Foucault remite, con cierto sarcasmo, a la categoría de «unidimensionalidad» en clara referencia a Marcuse—. ²⁰⁵³ Frente a esta lectura, la Escuela Ordo interpreta la corrosión de la comunidad y los valores y la extensión de una sociedad de masas como fenómenos propios del nazismo y no del capitalismo. La uniformidad, la sumisión del sujeto y la normalización social serían, desde esta perspectiva, el resultado de una economía antiliberal y una política estatista. Consecuentemente, de nuevo, toda intervención, todo estatismo y todo colectivismo serán sospechosos de albergar la semilla del terror.

De Saint-Simon al nazismo tenemos, por tanto, el ciclo de una racionalidad que entraña intervenciones, intervenciones que entrañan un crecimiento del Estado, crecimiento del Estado que entraña el establecimiento de una administración que funciona de acuerdo con tipos de racionalidad técnica, que constituyen precisamente la génesis del nazismo.²⁰⁵⁴

La crítica del intervencionismo constituye, así, la piedra de toque del proyecto ordoliberal. Sobre ella, este levantará un análisis que comparte con toda una amalgama multiforme de discursos críticos con la sociedad burocrática y de masas —Foucault insiste en su coincidencia con ciertos tópicos de la Escuela de Fráncfort— una «teología negativa del Estado como mal absoluto» que hace posible «abarcar, en una misma crítica, tanto lo que pasa en la Unión Soviética como lo que pasa en los Estados Unidos, los campos de concentración y las fichas de la seguridad social».²⁰⁵⁵

²⁰⁵² Hayek. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza, 2007, p. 32.

²⁰⁵³ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 125 [1979].

²⁰⁵⁴ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 127 [1979].

²⁰⁵⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 128 [1979].

Partiendo de tales consideraciones, el ordoliberalismo va a plantear la necesidad de refundar el Estado alemán sobre unas bases que permitan evitar tanto la anarquía como el «Estado termita». Dada la situación del país, estas no pueden descansar en una legitimidad jurídica que ha quedado sepultada por el nazismo y la guerra: «No hay aparato, no hay consenso, no hay voluntad colectiva que pueda manifestarse en una situación en que Alemania, por un lado, está dividida, y, por otro, ocupada».²⁰⁵⁶ Se trata, por el contrario, de fundar un nuevo orden no sobre la coacción sino sobre la libertad, y es en este punto donde los ordoliberales harán valer la radicalidad de su crítica al intervencionismo.

La legitimidad del nuevo Estado alemán descansará, entonces, sobre la libertad económica. Con ello —argumenta Foucault—, la nueva nación contará con el beneplácito tanto de los Estados Unidos como del resto de potencias europeas, que confiarían en que tal organización pudiera contrarrestar cualquier hipotético intento de fortalecer de nuevo al Estado alemán. La clave de la propuesta ordoliberal descansa, desde esta perspectiva, justamente en que la economía es la que produce la soberanía y la legitimidad del Estado: «La historia había dicho “no” al Estado alemán. De ahora en adelante, será la economía la que le permita afirmarse».²⁰⁵⁷ La economía aparece, en este contexto, como una especie de fuerza hegemónica que, además de una legitimación jurídica, genera un consenso político y social fundamental para entender la nueva Alemania.

El ordoliberalismo invierte, así, la dinámica de las primeras formas de economía política del siglo XVIII. Si entonces, en el marco de la razón de Estado y la policía, se trataba de instituir un mercado libre como mecanismo para el aumento del poder estatal, ahora el mercado aparece como un instrumento de contención del sobrepoder del Estado. En lugar de transitar «hacia más Estado a través de menos gobierno» como hacía la razón de Estado,²⁰⁵⁸ el ordoliberalismo plantea reducir el Estado para extender el gobierno —la capacidad de influir en las conductas de los individuos—. La economía aparece, en tal contexto, como el campo fundamental de la gubernamentalidad y el instrumento clave del control del poder estatal: «Un Estado bajo vigilancia del mercado más que un mercado bajo vigilancia del Estado».²⁰⁵⁹

Y ahí puede situarse, a mi modo de ver, lo que el neoliberalismo actual tiene de, importante, de decisivo. Pues no hay que hacerse ilusiones, el neoliberalismo actual no es en absoluto, como se dice con demasiada frecuencia, el resurgimiento, la recurrencia de viejas formas de economía liberal formuladas en los siglos XVIII y XIX y que en nuestros días el capitalismo reactiva por una serie de razones que obedecerían tanto a su impotencia, a las crisis que atraviesa, como a cierta cantidad de objetivos políticos o más o menos locales y determinados. De hecho, en este neoliberalismo actual, aunque tome la forma alemana a la que me refiero

²⁰⁵⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 91 [1979].

²⁰⁵⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 94 [1979].

²⁰⁵⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 108 [1979].

²⁰⁵⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 129 [1979].

justamente ahora o la forma norteamericana del anarcoliberalismo, lo que está en cuestión es algo mucho más importante: saber si, en efecto, una economía de mercado puede servir de principio, de forma y de modelo para un Estado [de] cuyos defectos, tanto en la derecha como en la izquierda, por una razón u otra, todo el mundo desconfía en la actualidad.²⁰⁶⁰

14.3.2. La innovación ordoliberal

Una de las tesis hermenéuticas centrales de *Nacimiento de la biopolítica* es que la constatación del agotamiento del proyecto liberal clásico representa el punto de partida de las corrientes neoliberales a ambos lados del atlántico. Así, Foucault argumenta que el ordoliberalismo, fundamentalmente después de la guerra, efectuará toda una serie de desplazamientos que le permitirán definir su especificidad respecto a aquel.

El primero de ellos afecta al principio rector de la economía que la tradición había situado en el intercambio. Coherentemente con esa interpretación, que implica concebir al mercado como espacio de relación entre individuos libres, la intervención del Estado debía restringirse únicamente a construir las condiciones de posibilidad de esa libertad y asegurar el desarrollo natural tanto de la producción como de la distribución de mercancías. Para el ordoliberalismo, por el contrario, la razón fundamental del mercado no se sitúa en el intercambio, sino en la competencia, y de ello derivará todo un nuevo modo de intervención política y económica.

Además, y este es el segundo rasgo que lo distingue de las doctrinas clásicas, el ordoliberalismo rechaza la «ingenuidad naturalista» que acompañaba al *laissez faire*.²⁰⁶¹ Mientras del análisis clásico del mercado se deducía, en el siglo XIX, la necesidad de no intervención en los procesos competitivos ya que estos tienden a la autorregulación, los ordoliberales van a definir la competencia como un constructo normativo, formal, un *eidos* —siguiendo la terminología husserliana— que solo se hace efectivo mediante la intervención: «La competencia pura debe y no puede más que ser un objetivo, un objetivo que supone, por consiguiente, una política indefinidamente activa».²⁰⁶² La competencia deja de aparecer, entonces, como un dato natural y se muestra como una realidad a gobernar alumbrando así la posibilidad formulada por Alexander Rüstow de un «intervencionismo liberal».²⁰⁶³ De hecho, como ha señalado Johanna Oksala, toda la ontología política de la escuela ordoliberal se construye sobre el precepto de que «la libertad económica no sería el resultado de una confianza ciega en las fuerzas invisibles que se despliegan automáticamente porque el mercado no es un dato de la naturaleza».²⁰⁶⁴

²⁰⁶⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 129 [1979].

²⁰⁶¹ Respecto a esta cuestión Hayek argumenta que «probablemente, nada ha hecho tanto daño a la causa liberal como la rígida insistencia de algunos liberales en ciertas toscas reglas rutinarias, sobre todo en el principio del *laissez-faire*». Hayek. *Camino de servidumbre*. Ed. cit., p. 47.

²⁰⁶² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 132 [1979].

²⁰⁶³ Rüstow. «State Policy and the Necessary Conditions for Economic Liberalism». En: Briebricher y Vogelmann (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 145.

²⁰⁶⁴ Oksala. «Ordoliberalism as Governmentality». En: Briebricher y Vogelmann (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 184.

El tercer desplazamiento que efectúa el ordoliberalismo remite, consecuentemente, a la necesidad de replantear la relación entre Estado y mercado más allá de las posiciones que representan la no injerencia y la economía planificada. Sobre estas bases, el programa ordoliberal planteará la necesidad de instituir «una economía de mercado sin *laissez-faire*, es decir, una política activa sin dirigismo».²⁰⁶⁵ Esta fórmula, aparentemente contradictoria, identifica una estrategia de intervención indirecta en la economía basada en la idea de que «el Estado no debe tratar de dirigir el proceso económico, ni dejar que la economía se las arregle sola: planificación estatal de las formas: sí; planificación y dirección estatal del proceso económico: no».²⁰⁶⁶ El ordoliberalismo se presenta, así, como una tercera vía alternativa al capitalismo y el socialismo. Un discurso al que Foucault, sin embargo, no da credibilidad y que interpreta como una estrategia para persuadir a los sindicatos cristianos de la época, ya que «el orden liberal jamás había pretendido ni pretendía en labios del futuro canciller Erhard [...] ser una alternativa al capitalismo, sino una manera determinada de hacerlo funcionar».²⁰⁶⁷

El de Poitiers analiza el ordoliberalismo tomando como punto de partida el modo en que este afronta tres problemas centrales desde una perspectiva muy diferente a la del liberalismo decimonónico: los monopolios, los «actos conformes» y la política social. En lo que atañe a la primera cuestión, frente a la idea clásica de que el origen de los monopolios está en la propia dinámica económica, el ordoliberalismo va a plantear que este se halla en una injerencia externa —ya sea presente o pasada— que desequilibra la economía. Consecuentemente, se trata de evitar toda intervención directa y dejar actuar a los mecanismos competitivos ya que ellos pueden, por sí mismos, contrarrestar la tendencia a la concentración.²⁰⁶⁸

En segundo lugar, Foucault aborda la cuestión de los «actos conformes». Su punto de partida —siguiendo la interpretación que hace Bilger de Eucken— lo constituye la distinción entre acciones reguladoras y ordenadoras. Como ya hemos visto, el ordoliberalismo considera necesaria la intervención, pero a su juicio esta no puede efectuarse directamente sobre el mercado. De ahí su preferencia por las acciones ordenadoras respecto a las reguladoras ya que, mientras estas últimas atienden a los procesos económicos —y se traducen, por ejemplo, en una estabilización de los precios mediante la inflación—²⁰⁶⁹, las primeras representan una intervención aún más estructural e indirecta y, por tanto, más alejada del dirigismo. Alrededor de esta ordenación se constituye lo que Foucault denomina «una política del marco» que tiende a ocuparse únicamente de las condiciones de desarrollo

²⁰⁶⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 138 [1979].

²⁰⁶⁶ Gertenbach. «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Governmental Rationality». Ed. cit., p. 243.

²⁰⁶⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 97 [1979].

²⁰⁶⁸ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 145 [1979].

²⁰⁶⁹ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 148 [1979]. Este reemplazo de cualquier mecanismo intervencionista por instrumentos del propio mercado dirigidos únicamente a la estabilidad de los precios ha sido interpretado por Johanna Oksala como la clave de la «austeridad» que ha definido la política económica de la Unión Europea especialmente en las últimas décadas. cf. Oksala. «Ordoliberalism as Governmentality». Ed. cit., p. 187.

del mercado y ya no de sus procesos. Nos encontramos, de este modo, ante un intervencionismo no keynesiano en el que «el Estado debe proporcionar la forma del mercado mediante un marco jurídico adecuado, es decir, las reglas del juego en las que tienen lugar las actividades económicas».²⁰⁷⁰ La tesis del ordoliberalismo es que «cuanto más eficaz es esta política de ordenamiento, menos importante se vuelve la política reguladora del proceso».²⁰⁷¹ Con ello, en el contexto de esta reflexión acerca de la intervención ordoliberal, se vislumbra una forma de gubernamentalidad indirecta que trasciende la lógica establecida por la biopolítica —cuestión que radicalizará el neoliberalismo norteamericano aún más contrario al intervencionismo directo de la economía—.

Para ilustrar tal estrategia, nuestro autor recurre al ejemplo de la política agrícola. La intervención que se plantea en este campo no pasa en ningún caso por el control de la producción o de los precios, sino por una actuación sobre el marco. Y este incluye toda una serie de elementos no directamente económicos como la población rural —cuya migración se deberá fomentar—, las técnicas productivas —de la mano de una innovación que, al menos parcialmente, puede favorecer el Estado—, la trama jurídica, la distribución de las tierras o el clima. Así, concluye Foucault, desde esta perspectiva, «la intervención gubernamental debe ser o bien discreta en el nivel de los procesos económicos mismos, o bien, por el contrario, masiva cuando se trata de ese conjunto de datos técnicos, jurídicos, demográficos».²⁰⁷²

Por último, la tercera clave del análisis foucaultiano del ordoliberalismo es su política social, una apuesta radicalmente diferente de la instituida alrededor del Estado de bienestar ya que no plantea ningún tipo de redistribución de las rentas. Se trata, por el contrario, de una política social que rechaza la igualdad y, consecuentemente, renuncia a compensar los efectos adversos de la economía de mercado. La lógica de la competencia que subyace al proyecto ordoliberal no es la del equilibrio mercantil, de modo que «en lugar de ser un conjunto armonioso, en el que los individuos participan en intercambios mutuamente beneficiosos, la sociedad de libre mercado aparecerá ahora como inevitablemente desigual, antagónica y conflictiva».²⁰⁷³ Desde esta perspectiva, la transferencia de rentas únicamente será deseable en casos extremos para garantizar la supervivencia y la reintegración de los individuos en el juego económico —esta es la base del «impuesto negativo» que, como veremos, representa una de las propuestas centrales del neoliberalismo francés a juicio de Foucault—.

Tal estrategia no se dirige a la socialización, sino a la privatización del consumo y los ingresos que acompaña el proyecto de un «capitalismo popular» basado en la estimulación de la responsabilidad individual mediante la constitución de “reservas” y la creación de un

²⁰⁷⁰ Gertenbach. «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Governmental Rationality». Ed. cit., p. 243.

²⁰⁷¹ Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 113.

²⁰⁷² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 151 [1979].

²⁰⁷³ Oksala. «Ordoliberalism as Governmentality». Ed. cit., p. 185.

patrimonio personal obtenido mediante el trabajo».²⁰⁷⁴ Así, en las antípodas de los programas redistributivos, nos encontramos ante una *política social individual* cuyos pilares serán la propiedad privada y el aseguramiento privado ante los riesgos. Desde esta perspectiva, la palanca de la política social no es otra que el crecimiento económico, ya que se entiende que este «por sí solo, debería permitir a todos los individuos alcanzar un nivel de ingresos suficiente para tener acceso a los seguros individuales, la propiedad privada, la capitalización individual o familiar, para poder enjugar con ellos los riesgos».²⁰⁷⁵ Este es el núcleo de lo que Alfred Müller-Armack denominará «economía social de mercado»; un programa coherente con la vocación de desproletarizar la sociedad mediante una privatización de los conflictos que se sitúa en el corazón de las diferentes declinaciones del nuevo liberalismo.

Foucault incide en que esto no significa una retirada del Estado o una reducción de su influencia sobre la vida de los individuos, sino un desplazamiento de sus métodos y objetivos: «La intervención gubernamental —y esto los neoliberales lo dijeron siempre— no es menos densa, menos frecuente, menos activa, menos continua que en otro sistema».²⁰⁷⁶ La clave de la nueva gubernamentalidad se halla, consecuentemente, en una intervención no económica, sino social: frente al economicismo de los clásicos, estos autores plantean un liberalismo «sociológico».²⁰⁷⁷ El ordoliberalismo configura, así, una «política social» [*Gesellschaftspolitik*]²⁰⁷⁸ cuyo objetivo fundamental consiste en «anular, no los efectos antisociales de la competencia, sino los mecanismos anticompetitivos que pueda suscitar la sociedad o, en todo caso, que puedan surgir en ella».²⁰⁷⁹ Alcanzamos, de este modo, una de las tesis centrales del curso ya anunciada anteriormente: que el neoliberalismo constituye una innovación de primer orden y no puede entenderse como una mera reactivación de viejas formas políticas o económicas porque rompe con algunos de los preceptos centrales del mundo fordista-disciplinario.

¿La cuestión, en ese arte neoliberal de gobierno, pasa por la normalización y el disciplinamiento de la sociedad a partir del valor y de la forma mercantiles? ¿No se vuelve con ello al modelo de la sociedad de masas, la sociedad de consumo, la sociedad de mercancías, la sociedad del espectáculo, la sociedad de los simulacros, la sociedad de la velocidad que Sombart definió por primera vez en 1903? No creo, en verdad. No es la sociedad mercantil la que está en juego en ese nuevo arte de gobernar. No es eso lo que se trata de reconstituir. La sociedad regulada según el

²⁰⁷⁴ Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 121.

²⁰⁷⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 155 [1979].

²⁰⁷⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 156 [1979].

²⁰⁷⁷ Gertenbach. «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Governmental Rationality». Ed. cit., p. 244.

²⁰⁷⁸ No hemos considerado necesario distinguir «política social» y «política de sociedad» —reservando esta última fórmula para traducir la *Gesellschaftspolitik*— como plantean Laval y Dardot porque, en el marco del ordoliberalismo alemán, queda suficientemente claro que no se trata de una propuesta colectivista o redistributiva. cf. Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 122.

²⁰⁷⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 164 [1979]. Es importante remarcar que Foucault encuentra en este giro de una política keynesiana a una intervención social como la que plantean los ordoliberales el antecedente del arte de gobernar puesto en marcha por Valéry Giscard d'Estaing en la Francia de la época. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 157 [1979].

mercado en la que piensan los neoliberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de la competencia. Estos mecanismos deben tener la mayor superficie y espesor posibles y también ocupar el mayor volumen posible en la sociedad. Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. No una sociedad de supermercado: una sociedad de empresa. El *homo aeconomicus* que se intenta reconstituir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción.²⁰⁸⁰

Como vemos, en este acercamiento foucaultiano, el proyecto ordoliberal se define por la emergencia de un tipo de lógica económico-política diferente de la del liberalismo clásico. Sin embargo, esta escuela va a recuperar un elemento importante de la tradición; aquella «ética social de la empresa» que había sido ya analizada por Weber, Sombart y Schumpeter. Tal apuesta implica toda una serie de intervenciones destinadas a modificar la vida cotidiana de los individuos de acuerdo con un programa preestablecido que remite, aunque Foucault no lo describa en estos términos, a una definición de la vida buena normativamente saturada —familia, división del trabajo, comunidad, propiedad privada, control de la expansión urbana...—. En esta cuestión ha incidido José Luis Villacañas que despliega toda una crítica de la genealogía foucaultiana sobre la tesis de que el ordoliberalismo es un «comunitarismo de la eticidad»;²⁰⁸¹ una caracterización que permite cuestionar incluso su identificación como una forma de «neoliberalismo».

Así, la otra cara de la política social ordoliberal es una «*Vitalpolitik*»; una política de vida que implica toda una serie de medidas de compensación de los efectos negativos del frío mecanismo del mercado.

¿Cuál dice Röpke que es el objeto de la acción gubernamental, su blanco final, su objetivo último? [...] En primer lugar, permitir a cada quien, en la medida de lo posible, el acceso a la propiedad privada; segundo, reducción de los gigantismos urbanos, sustitución de la política de los grandes suburbios por una política de ciudades medianas, reemplazo de la política y la economía de los grandes complejos habitacionales por una política y una economía de viviendas individuales, aliento a las pequeñas unidades de explotación en el campo, desarrollo de lo que él llama industrias no proletarizadas, es decir los artesanos y el pequeño comercio; tercero, descentralización de los lugares de vivienda, de producción y de gestión, corrección de los efectos de especialización y división del trabajo, reconstrucción orgánica de la sociedad a partir de las comunidades naturales, las familias y los vecindarios; y para terminar, de una manera general, organización, ordenamiento y control de todos los efectos ambientales que puedan ser el producto de la cohabitación de la gente o del desarrollo de las empresas y los centros productivos.²⁰⁸²

²⁰⁸⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 157-158 [1979].

²⁰⁸¹ Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., p. 74.

²⁰⁸² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 159 [1979].

La descripción de esta *Vitalpolitik* evidencia que bajo este programa encontramos una matriz conservadora que remite a las formas tradicionales de vida o al menos a una compensación ético-comunitaria de los efectos de la modernidad y el progreso, términos de los que Röpke expresamente se distanciará.²⁰⁸³ El ordoliberalismo, como argumenta José Luis Villacañas, se halla, así, atravesado por una pulsión neoaristotélica decidida a combatir las intensificaciones y el desorden.²⁰⁸⁴ La propuesta *ordo* trata, de este modo, de limitar la acción desintegradora de la competencia y el mercado; un elemento que el mismo Foucault explicita, aunque sin dar cuenta de la tensión —entre la lógica de la empresa y la ordenación ético-comunitaria de la vida social— que introduce en su interpretación.²⁰⁸⁵ Röpke, en un fragmento de *La crisis social de nuestro tiempo* que recoge el editor de *Nacimiento de la biopolítica*, será claro al respecto:

No pidamos a la competencia más de lo que puede dar. Se trata de un principio de orden y de dirección en el ámbito específico de la economía de mercado y la división del trabajo, no de un principio sobre el cual sea posible levantar la sociedad entera. Moral y sociológicamente es un principio peligroso, más disolvente que unificador.²⁰⁸⁶

Otro de los rasgos definitorios de la tecnología ordoliberal es la función especial que reserva a lo jurídico que aparece como el eje fundamental de la política social junto a la dinámica de la competencia y la empresa. La relevancia de esta articulación entre economía y derecho es tal que ha sido considerada «el supuesto fundacional del ordoliberalismo».²⁰⁸⁷ Foucault reconstruye este problema partiendo de la introducción de Louis Rougier al coloquio Lippmann que, como argumentan Dardot y Laval, evidencia el rechazo de la «metafísica naturalista» del liberalismo clásico.²⁰⁸⁸ El primer elemento que nuestro autor destaca de su discurso es la consideración de que el derecho no forma parte de la superestructura de la sociedad; no es derivado o secundario respecto de la economía, sino que la informa. Desde esta perspectiva, «la historia del capitalismo no puede ser más que una historia económico-política»²⁰⁸⁹ en la que no surgió primero un modo de producción y luego las leyes que lo protegieron, sino que ambos polos se imbricaron y reforzaron permanentemente en su constitución. *Nacimiento de la biopolítica* alcanza así, por otras vías, la tesis deleuzeana de que el

²⁰⁸³ cf. Röpke. «Social Policy or Vitalpolitik (Organic Policy)». En: Briebricher y Vogelmann (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, p. 175.

²⁰⁸⁴ cf. Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., p. 57.

²⁰⁸⁵ En este sentido, Christian Laval ha argumentado que la tensión propia del ordoliberalismo surge de esta política social que «constituye el elemento regulador de un Estado dotado él mismo de la función de crear y defender una lógica de competencia en el mercado económico, protegiendo al mismo tiempo a la sociedad de los efectos anómicos de la competencia mediante el sostenimiento de estructuras de organización comunitaria o formas de actividad que estimulen la responsabilidad individual, como, por ejemplo, la pequeña empresa». Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 59.

²⁰⁸⁶ *apud* Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 241 [nota 6] [1979].

²⁰⁸⁷ Gertenbach. «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Governmental Rationality». Ed. cit., p. 240.

²⁰⁸⁸ Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 76.

²⁰⁸⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 169 [1979].

capitalismo «siempre ha sido capitalismo de Estado» —aunque el de Poitiers no encontraría tal hecho contradictorio con el epíteto «liberal»—. ²⁰⁹⁰

Este argumento permite introducir la idea de una pluralidad de capitalismo que no estarían únicamente definidos por la lógica invariable del «capital» —como plantearía el marxismo—, sino por la concreción histórica de determinadas dinámicas tanto económicas como institucionales. Tal diagnóstico, que afirma su flexibilidad y adaptabilidad, contrasta con la imagen esencialista de un capitalismo monolítico que solo cambiaría superficialmente. Partiendo de estas consideraciones, como ha argumentado Pierre Dardot, la historia del capitalismo no sería la del despliegue de una esencia y, consecuentemente, el neoliberalismo tampoco representaría una fase de su evolución, sino una concreción histórica entre otras posibles. ²⁰⁹¹

Desde esta perspectiva, el *continuum* económico-institucional aparece como una realidad que puede modularse sin necesidad de intervenir en los procesos económicos, sino únicamente en el marco jurídico que los recubre y posibilita. La potencia transformadora del capitalismo descansa, entonces, en una operación que implica «ningún intervencionismo económico o el mínimo de intervencionismo económico y el máximo de intervencionismo jurídico». ²⁰⁹² Foucault desarrolla, de este modo, una genealogía indirecta del Estado de derecho que, en su definición clásica, es concebido como aquel «en el que existe un sistema de derecho, es decir leyes, pero también instancias judiciales que van a arbitrar las relaciones entre los individuos, por un lado, y el poder público, por otro». ²⁰⁹³ Este argumento trasluce una referencia evidente al caso Croissant y a aquellos debates políticos de la época en los que, como ya se ha señalado, Foucault reivindicará el derecho de los gobernados como un instrumento de defensa respecto del poder.

En el contexto ordoliberal se trata de extender esta lógica del Estado de derecho a la economía impidiendo, con ello, que los poderes públicos intervengan en este campo más allá de «la sanción de principios formales». ²⁰⁹⁴ Se trata, en coherencia con ese «intervencionismo liberal», de una aplicación del *rule of law* que, frente a la planificación, busca proteger la economía de la intrusión del Estado. De este modo, la aplicación de la lógica del Estado de derecho a la economía permite «definir un marco dentro del cual cada uno de los agentes económicos pueda decidir con toda libertad, gracias, justamente, a su conocimiento de que el marco legal fijado para su acción no ha de modificarse». ²⁰⁹⁵

El marco jurídico aparece, así, como garante de un orden surgido de la espontaneidad de los procesos económicos y de la libertad de los individuos en su interior. Ley y orden

²⁰⁹⁰ Deleuze. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus, 2010, p. 45. Tal intuición, por otra parte, ya había sido tematizada, como argumenta Giovanni Arrighi, entre otros por Max Weber y Fernand Braudel. cf. Arrighi. *El largo siglo XX: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal, 2015, pp. 25-26.

²⁰⁹¹ Dardot. «Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme». *Raisons politiques*, n° 52, 2013, p. 22.

²⁰⁹² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 172 [1979].

²⁰⁹³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 173-174 [1979].

²⁰⁹⁴ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 178 [1979].

²⁰⁹⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 179 [1979].

constituyen los dos extremos de un modelo que resultan no solo problemáticos, sino — como argumenta Foucault en una reseña de 1978 de la obra de Philippe Boucher *Le Ghetto judiciaire*— abiertamente contradictorios.

La arquitectura del derecho no puede ser al mismo tiempo una mecánica del orden. *Law and Order*: no es simplemente el lema del conservadurismo americano, es un monstruo por hibridación. Los que luchan por los derechos humanos lo saben bien. [...] Así como decimos que se excluyen el agua y el aceite [lait ou citron], habría que decir «la ley o el orden».²⁰⁹⁶

Consecuentemente, se entiende que la ley, el sistema jurídico y la organización formal de su institución no responden al orden, sino que, como venía afirmando desde el inicio de la década, se hallan atravesados de principio a fin por un desorden que, de algún modo, deben aceptar y tratar de gobernar. El modelo es, en este sentido, puramente gubernamental en tanto su objetivo consiste en instituir un juego en el que las conductas de los individuos sean condicionadas indirectamente.

El intervencionismo jurídico ordoliberal abandona los procesos económicos a su libre desenvolvimiento dentro del marco instituido, pero, a cambio, permea en la existencia cotidiana de los individuos a través del arbitraje y la mediación en los litigios que surgen en el interior mismo de las relaciones sociales y económicas. La contrapartida de la retirada del intervencionismo estatal es una judicialización de la vida social.

14.3.3. Friburgo en París: influencia del ordoliberalismo en el debate político francés de los setenta

Todos estos debates que determinan la agenda ordoliberal van a encontrar eco en Francia desde los años treinta alcanzando enorme influencia en los setenta especialmente a través del gobierno de Giscard d'Estaing. Sin embargo, la recepción francesa del ordoliberalismo está mediada por sus propias condiciones históricas y, especialmente, por su profundo estatismo. Así, Foucault argumentará que el neoliberalismo se introduce en Francia desde la propia administración. En ese contexto marcado por el ocaso del gaullismo y la promesa a la vez soberana y disciplinaria que este representaba, el liberalismo aparece como la única alternativa a una crisis no solo económica sino civilizatoria.²⁰⁹⁷ De este modo, lo que dibuja tal proyecto en el horizonte político francés no es simplemente una nueva fase en la oscilación entre políticas más o menos intervencionistas, sino una apuesta radical que pretende alterar las reglas del juego.

²⁰⁹⁶ Foucault. «Le citron et le lait». En: Foucault. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. París: Gallimard, 1994, p. 698 [1978].

²⁰⁹⁷ Como ya hemos señalado, Foucault hablará de «crisis de gubernamentalidad». Respecto a este particular, resulta interesante el paralelismo que establece José Luis Villacañas —de quien tomamos la expresión «crisis civilizatoria»— entre este diagnóstico foucaultiano y la idea habermasiana de una crisis de legitimidad. Ambos acercamientos apuntan —como también lo haría el concepto de «crisis orgánica» desarrollado por Gramsci— a una situación de cuestionamiento no solo de la estructura económica, sino de la forma de vida y el consentimiento que esta genera. cf. Villacañas. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned, 2020, pp. 13-32.

Como ya hemos analizado detalladamente, los años setenta se enfrentan, por un lado, al agotamiento del modelo económico de la posguerra y, por otro, al cuestionamiento de algunas de las políticas que lo habían acompañado. Así, Foucault descifra bajo el proyecto giscardiano —ya cuando era ministro de finanzas— la lógica de la economía social de mercado con su vocación de distinguir una esfera económica protegida de la injerencia gubernamental y una esfera social objeto de una intervención permanente y meticulosa.

El neoliberalismo francés tomará como principio, por tanto, esa imagen de la economía como un juego que debe ser reglado, pero en cuyo interior las interacciones deben desarrollarse libremente. Su mecanismo fundamental será el denominado «impuesto negativo», un tipo de intervención que trata de impedir únicamente la exclusión de los individuos, haciendo mediante una redistribución relativa que puedan reintegrarse en el juego económico. Nos hallamos, así, ante una inversión del *welfare*: en lugar de asegurar bienestar de todos los individuos mediante la redistribución de las riquezas, se trata de que estos tengan la posibilidad, en cualquier circunstancia, de asegurarse a sí mismos participando libremente en el mercado. «Que nadie pierda nunca todo»; tal es el objetivo último del impuesto negativo,²⁰⁹⁸ piedra de toque de una política social que, como argumenta Christian Laval en parte frente a la conclusión de Foucault, no se dirige contra el mercado sino hacia él, tratando de asegurar su buen funcionamiento.²⁰⁹⁹

Al renunciar a la redistribución —que distorsiona las relaciones económicas— las propuestas desplegadas entre otros por Lionel Stoléru, Giscard d'Estaing y Christian Stoffaës plantean una política de umbrales que parece renunciar a la vieja distinción que tanto ha preocupado a Foucault «entre los buenos pobres y los malos pobres, quienes no trabajan por propia decisión y quienes carecen de trabajo por razones involuntarias».²¹⁰⁰ Si algo interesa del neoliberalismo a nuestro autor, y esta reconstrucción del impuesto negativo lo refleja con claridad, es justamente esa promesa de renunciar al juicio disciplinario —antropológico, psicológico, moral— que, en su opinión, aún atravesaba las políticas asistenciales del *welfare* y cuya lógica se remonta al poder pastoral. El análisis foucaultiano del impuesto negativo trasluce, de nuevo, una fascinación que resulta difícilmente cuestionable, pero que, a nuestro juicio, no evidencia una aceptación más o menos explícita de la propuesta neoliberal.

Después de todo, da igual y debe dar igual saber por qué alguien cae por debajo del nivel del juego social; ya sea drogadicto, ya sea desocupado voluntario, da absolutamente igual. El único problema consiste en saber si, cualesquiera sean las razones, está o no por debajo o por encima del

²⁰⁹⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 208 [nota 45] [1979].

²⁰⁹⁹ Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 118. Esta afirmación remite a la tesis de Foucault según la cual el ordoliberalismo no solo instituye una política social dirigida a la constitución y el mantenimiento de la competencia, sino también a paliar sus efectos corrosivos: «La sociedad de empresa con que sueñan los ordoliberales es por tanto una sociedad para el mercado y una sociedad contra el mercado, una sociedad orientada hacia el mercado y una sociedad tal que los efectos de valor, los efectos de existencia generados por él sean compensados». Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 240 [1979].

²¹⁰⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 211 [1979].

umbral. Lo único importante es que el individuo haya caído por debajo de cierto nivel, y a la sazón el problema será, sin mirar más lejos y por consiguiente sin tener que hacer todas esas investigaciones burocráticas, policiales, inquisitoriales, otorgarle una subvención tal que el mecanismo por el cual se [le] otorga lo incite aún a volver al nivel del umbral y le dé motivos suficientes, al recibir la asistencia, para tener ganas, pese a todo, de superar ese nivel. Pero si no tiene ganas, la cosa después de todo no tiene ninguna importancia y el individuo seguirá recibiendo la asistencia. Ése es el primer punto que, a mi entender, es muy importante con referencia a todo lo que la política social, una vez más, había elaborado desde hacía siglos en Occidente.²¹⁰¹

Consecuentemente, el objetivo de esta dinámica de umbrales consiste en establecer un suelo bajo el que los individuos encontrarán el amparo del poder público, pero por encima del cual la intervención deberá tender a su mínima expresión. En lo que respecta a la producción, en lugar del pleno empleo, tal política permitirá la constitución de una «reserva constante de mano de obra» que podrá ser puesta a trabajar, pero también devuelta a esa condición según la demanda del mercado laboral.²¹⁰² Esto lleva a Foucault, de nuevo, a incidir en la distancia que separa esta forma —mucho más «liberal»— de gestionar el excedente de fuerza de trabajo de aquella que tradicionalmente ha acompañado el desarrollo del capitalismo.

Es un sistema muy distinto del utilizado por el capitalismo del siglo XVIII o el siglo XIX para constituirse y desarrollarse, cuando tenía que vérselas con una población campesina que podía representar un reservorio perpetuo de mano de obra. Cuando la economía funciona como funciona en nuestros días, cuando la población campesina ya no puede constituir esa suerte de fondo perpetuo de mano de obra, es preciso constituirlo de una manera muy distinta. Y esa manera muy distinta es la de la población asistida, asistida según una modalidad efectivamente muy liberal, mucho menos burocrática, mucho menos disciplinaria que un sistema que estuviera centrado en el pleno empleo y pusiera en acción mecanismos como los de la seguridad social. En definitiva, se deja a la gente la posibilidad de trabajar si quieren y de no trabajar si no quieren. Existe sobre todo la posibilidad de no hacerlos trabajar si no hay interés en que lo hagan. Se les garantiza simplemente la posibilidad de existencia mínima en cierto umbral, y así podrá funcionar esta política neoliberal.²¹⁰³

La conclusión de Foucault es que esta política social planteada por Giscard y Barre constituye una radicalización del proyecto ordoliberal de una sociedad informada por el modelo de la empresa. El debate francés de los setenta se concibe, así, como heredero de las discusiones seminales del nuevo liberalismo de los años treinta y se halla estrechamente vinculado a las

²¹⁰¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 211 [1979].

²¹⁰² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 213 [1979].

²¹⁰³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 213 [1979].

soluciones de Friburgo,²¹⁰⁴ aunque, como argumentaremos posteriormente, se pueda descifrar en este análisis una proyección de la experiencia foucaultiana en los Estados Unidos y los estudios de la época sobre el neoliberalismo norteamericano.²¹⁰⁵

14.4. Neoliberalismo norteamericano

14.4.1. Un nuevo campo de adversidad

Esta reconstrucción de la historia del ordoliberalismo que permite arrojar luz acerca de los debates económicos de la Francia de la época, conduce a Foucault a analizar el proyecto de reforma del liberalismo desarrollado en EE.UU. a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Su acercamiento al anarcocapitalismo —fundamentalmente basado en la obra de Henri Lepage *Demain le capitalisme*— le permite teorizar algo que ha experimentado en primera persona en sus viajes a los Estados Unidos y cuyo rastro ha descubierto también en los neoliberalismos europeos: la emergencia de una sociedad más «liberal» en lo social y cultural que se despliega paralelamente a la extensión del mercado y la competencia. Así, nuestro autor descubre cómo el neoliberalismo estadounidense, liberado de las ambigüedades y el conservadurismo que aún lastraba el proyecto ordoliberal, constituye una propuesta mucho más radical especialmente alrededor de la teoría del capital humano desarrollada por Theodore Schultz, Gary Becker y Jacob Mincer.

En su genealogía, este nuevo liberalismo emerge, como ocurriera en Francia y Alemania, en un contexto de crisis. Ya desde los años 30 determinados grupos se enfrentan a las estrategias intervencionistas del *New Deal* que encarnan un pacto social decidido a reducir la pobreza, la desigualdad y la segregación e implican un importante crecimiento de la administración.

Sin embargo, como hemos apuntado, Foucault también establece una serie de distinciones que permiten ir descifrando su especificidad. En primer lugar —al contrario de lo que ocurrió en Francia, pero en un sentido análogo al esfuerzo ordoliberal de la posguerra—, el liberalismo norteamericano no aparece como respuesta a una previa razón de Estado, sino que constituye el fundamento de la legitimidad del Estado desde su institución tras la Guerra de Independencia. A juicio de Foucault, la centralidad del liberalismo en el desarrollo político del país es tal que sobre él habrían girado todos los debates y decisiones políticas en los últimos dos siglos, mientras en Europa lo hacían alrededor de la cuestión nacional o del Estado de derecho. Así descubre Foucault un

²¹⁰⁴ Christian Laval ha mostrado que este vínculo remite incluso a la propia historia familiar de Giscard, cuyo padre había defendido las tesis ordoliberales y participado en las discusiones acerca de la renovación del liberalismo en los años centrales del siglo XX llegando a formar parte de la Sociedad de Mont Pèlerin y ocupando distintos cargos de relevancia en instituciones francesas y europeas. cf. Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., pp. 112-117.

²¹⁰⁵ Mención especial merecen, en este sentido, los trabajos de Alain Finkielkraut acerca de la nueva derecha norteamericana que formaban parte del proyecto dirigido por Foucault en *Corriere della Sera* en esta época. cf. Finkielkraut. *La nueva derecha norteamericana*. Barcelona: Anagrama, 1982.

problema que resultará fundamental para comprender su acercamiento al neoliberalismo: la ambigüedad de la crítica antiestatal que lo acompaña.

De este modo, en la segunda mitad del siglo XX, el rechazo del intervencionismo constituyó un espacio de encuentro de determinadas críticas antiimperialistas que —desde la «izquierda»— denunciaban el excesivo poder de un Estado crecientemente militarizado con otras que —provenientes de la «derecha»— ponían el énfasis en el control económico de unas políticas consideradas socialistas y, por tanto, peligrosas. La sospecha del totalitarismo y del control burocrático de la sociedad se descubre, así, como un discurso que vehicula reivindicaciones «liberales» diferentes e incluso en ocasiones contradictorias. Esta ambivalencia está en el origen de lo que Foucault identifica como un «equívoco» que permite la reactivación del neoliberalismo en los Estados Unidos «tanto a derecha como a izquierda».²¹⁰⁶

El liberalismo norteamericano no es —como lo es en Francia en estos días y como lo era aún en la Alemania de la inmediata posguerra— una mera elección económica y política formada y formulada por los gobiernos o en el medio gubernamental. En Norteamérica, el liberalismo es toda una manera de ser y pensar. Es un tipo de relación entre gobernantes y gobernados mucho más que una técnica de los primeros destinada a los segundos. Digamos, si les parece, que mientras en un país como Francia el contencioso de los individuos con respecto al Estado gira en torno del problema del servicio y el servicio público, en [Estados Unidos] el contencioso entre los individuos y el gobierno adopta más bien la apariencia del problema de las libertades. Por eso creo que el liberalismo norteamericano, en la actualidad, no se presenta sólo ni tanto como una alternativa política; digamos que se trata de una suerte de reivindicación global, multiforme, ambigua, con anclaje a derecha e izquierda.²¹⁰⁷

Como vemos, en *Nacimiento de la biopolítica* hay una interpretación en clave cuasi gramsciana de la potencia hegemónica del neoliberalismo, de su capacidad para acoplarse a reivindicaciones que proceden de matrices políticas muy diferentes y de generar consensos entre posiciones aparentemente irreconciliables. Resulta significativo, en este sentido, que Foucault emplee términos análogos —que remiten al campo semántico de la ambigüedad y la equivocidad— para describir esa «transversalidad» del nuevo liberalismo tanto en Norteamérica como en Alemania o Francia. Parece, atendiendo a esta coincidencia, que su capacidad de generar consenso estriba justamente en su ambivalencia, en su flexibilidad, en su naturaleza equívoca; un rasgo que será destacado décadas después entre algunos estudiosos del neoliberalismo.

²¹⁰⁶ Tal ambivalencia es constitutiva del propio intento de renovación del liberalismo como muestra la intervención de Jacques Rueff en el coloquio Lippmann en la que propuso definir tal proyecto como un «liberalismo de izquierda». cf. Salinas. «Debates Neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann». Ed. cit., pp. 70-71.

²¹⁰⁷ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 219 [1979].

14.4.2. Capital humano: el núcleo del neoliberalismo norteamericano

Esa multiforme reivindicación de la libertad va a encarnarse, sin embargo, en un programa —social, político, económico e incluso antropológico— cuyos contornos se hallan claramente definidos. En su núcleo, como principio de racionalidad que da coherencia a todo el conjunto, aparece la teoría del capital humano. Foucault se sentirá directamente interpelado por ella al plantear una reinterpretación en términos económicos de la totalidad de la existencia humana que promete renunciar al juicio antropológico, psicológico y psiquiátrico que, como hemos visto, acompaña el desarrollo de la modernidad.

El primer elemento que destaca Foucault del neoliberalismo norteamericano es su original análisis de la producción y especialmente del papel que en esta juega el trabajo. Tal reflexión parte del argumento desplegado en *Las palabras y las cosas* acerca de la economía clásica y el modo en que esta reduce el problema del trabajo a variables cuantitativas. Los neoliberales norteamericanos van a rechazar esa abstracción planteando, en su lugar, una definición del trabajador como agente activo y no como mero portador de fuerza y tiempo. Este desplazamiento responde a un cambio de perspectiva que nuestro autor caracteriza como una «mutación epistemológica»: en lugar de un análisis de los procesos económicos centrado en la producción, el intercambio y el consumo, se trata de comprender la economía como el resultado de una serie de decisiones relacionadas con la «asignación de recursos escasos a fines que son antagónicos» y entre los cuales serán los individuos quienes deban decidir.²¹⁰⁸ Así, el estudio de la economía queda inexorablemente vinculado a una «teoría general de la acción humana» que tiene por objetivo final desentrañar la racionalidad que mueve a los individuos en sus decisiones.²¹⁰⁹ Como ha señalado Maurizio Lazzarato, la clave de esta perspectiva es el paso «del análisis de la estructura, del proceso económico, al análisis del individuo, de la subjetividad, de sus elecciones y de las condiciones de producción de su vida».²¹¹⁰

Desde esta perspectiva, lo fundamental del trabajo no es el intercambio de fuerza o tiempo por un salario, sino la propia actividad del trabajador, y más específicamente cómo utiliza los recursos a su alcance. Así, el cálculo económico, antes concebido como una facultad exclusiva del capital, se extiende hacia abajo —hacia el trabajador—. La idea que sustenta tal análisis, piedra de toque de la teoría del capital humano, es la consideración del individuo como un «sujeto económico activo»²¹¹¹ capaz de racionalizar y proyectar su conducta —la posibilidad de imaginar futuros constituye la base de todo cálculo económico—.

²¹⁰⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 224 [1979].

²¹⁰⁹ Ya en *La acción humana*, Ludwig Von Mises había explicitado este paso de una ciencia de los intercambios a una teoría general de la acción humana: «Los problemas económicos o *cataláticos* quedaban enmarcados en una ciencia más general, integración imposible ya de alterar. Todo estudio económico ha de partir de actos consistentes en optar y preferir; la economía constituye una parte, si bien la mejor trabajada, hasta ahora, de una ciencia más universal, la *praxeología*». Mises, *La acción humana*. Madrid: Unión Editorial, 1980, p. 21.

²¹¹⁰ Lazzarato. «Biopolitique / bioéconomie». *Multitudes*, n° 22, 2005, p. 61.

²¹¹¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 226 [1979].

La contrapartida social de esta política es la individualización de la negociación entre capital y trabajo, así como de los mecanismos de aseguramiento. El neoliberalismo como tecnología política del riesgo que vincula gobierno de sí y de los otros pivota alrededor de la responsabilidad individual y el autocuidado de modo que, como ha señalado Thomas Lemke, la clave de su racionalidad estriba en «la congruencia que pretende conseguir entre un individuo responsable y moral y un actor económico-racional».²¹¹² La gubernamentalidad neoliberal implica, desde esta perspectiva, un principio normativo que vincula racionalidad y economía y cuya consecuencia inmediata es la privatización de toda responsabilidad colectiva en nombre de un nuevo prudencialismo volcado sobre el individuo. Nos encontramos, así, ante una metamorfosis de lo social parcialmente coherente con las exigencias de autogestión y autonomía expresadas por la utopía libertaria y contracultural del yo plenamente «liberado»,²¹¹³ pero que también coincide con el ataque al Estado social desde posiciones conservadoras.

Esta lógica lleva a considerar el salario como una renta y, por tanto, como el rendimiento de un determinado capital, el beneficio de una inversión. Este capital no es otra cosa que el propio trabajador, el conjunto de facultades que atesora más allá de la mera fuerza mecánica. Remitiendo a un lenguaje explícitamente deleuzeano, Foucault entiende que esta descomposición del trabajo en capital y renta permite concebir al trabajador como una «máquina» definida por cierta idoneidad —capital humano— indisociable de su poseedor. El sujeto productor no aparece, entonces, como vendedor de fuerza de trabajo, sino como portador de un determinado capital en pugna con otros capitales de modo que su principal preocupación no se halla en el precio de su tiempo, sino en el «crecimiento, la acumulación, el perfeccionamiento de su capital humano».²¹¹⁴ Así alcanzamos uno de los hitos centrales del curso de 1979; la definición del trabajador neoliberal como un «empresario de sí», fórmula que lleva al paroxismo el principio de la competencia como modulador social presente en el ordoliberalismo e introduce una dimensión antropológica que la distingue claramente de la sociología ordo.²¹¹⁵ La figura del *homo oeconomicus* regresa, de este modo, transformada: ya no será el socio de intercambio del liberalismo clásico, sino el individuo-empresa concebido como una unidad «de capitalización privada» y sumido en un eterno juego económico sobre sí mismo basado en la inversión y la renta.²¹¹⁶ El mercado no aparece, entonces, como un espacio de intercambio de bienes, sino como un dispositivo de subjetivación mediante el cual «construye su propio sujeto».²¹¹⁷ Además del capital fijo y el variable, esta perspectiva introduce el capital humano como un tercer elemento en el desarrollo del capitalismo vinculado con determinadas cualidades de los individuos que hacen posible la innovación

²¹¹² Lemke. «‘The birth of bio-politics’: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality». Ed. cit., p. 201.

²¹¹³ cf. Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Ed. cit., p. 197.

²¹¹⁴ Lazzarato. «Biopolitique / bioéconomie». Ed. cit., p. 60.

²¹¹⁵ cf. Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 135.

²¹¹⁶ Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 74.

²¹¹⁷ Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 140.

social y productiva requerida por aquel. Con ello, como ha apuntado José Luis Moreno Pestaña, en análisis foucaultiano del neoliberalismo se superpone con la distinción de varias formas de capital que plantea Bourdieu, aunque responden a lógicas y objetivos diferentes.²¹¹⁸

En su reconstrucción de esta teoría, Foucault define el capital humano como un conjunto constituido por elementos innatos y adquiridos. Tal racionalidad alcanza la dimensión social, biológica, cultural y afectiva del desarrollo de los individuos y supone un cambio de paradigma respecto de las formas tradicionales de abordar el problema tanto de la educación como de la herencia. Además, realidades tradicionalmente ajenas, al menos en parte, a la lógica mercantil como la educación, el amor y el cuidado de los hijos, la salud, las migraciones e incluso la carga genética de los individuos van a ser analizadas ahora, desde una perspectiva puramente económica, como variables centrales en el desarrollo de su capital humano. De este modo, la idoneidad-máquina de los individuos no se constituye únicamente a través de lo que hoy denominamos «formación reglada», sino de múltiples experiencias que atraviesan la vida de los sujetos desde su nacimiento —e incluso antes—. La «empresarialidad de sí» aparece entonces no solo como una clave de comprensión del individuo trabajador, sino como la forma subjetiva que toma el *homo oeconomicus* neoliberal: el principio de gubernamentalidad de los sujetos sobre el que se apoya una estructura social basada en la competencia ilimitada. Este es el gran hallazgo de *Nacimiento de la biopolítica* y, en buena medida, la razón de su éxito: Foucault fue capaz de descifrar, en 1979, la lógica subjetiva —el «tipo humano»— que produce y consume el neoliberalismo. Como ha apuntado Adán Salinas, la gran virtud de este descubrimiento consistió en hacer posible una extensión de los análisis del neoliberalismo que, hasta 2004, estaban por lo general circunscritos a una perspectiva marxista que atendía casi exclusivamente a su dimensión económica y a la denuncia de la desregulación financiera asociada a la propuesta de la Escuela de Chicago.²¹¹⁹

En este contexto, las referencias a la medicina resultan especialmente relevantes porque evidencian el alejamiento de Foucault respecto de sus análisis en términos biopolíticos. Lo que va a destacar en el curso de 1979 no es el modo en que los sistemas de salud tratan de actuar sobre el individuo en tanto está atravesado por rasgos comunes a la especie, sino cómo estos pueden concebirse —desde esta nueva perspectiva— como un elemento central en su capitalización. Así, más que una biopolítica, lo que parece intuir nuestro autor es una forma de «bioeconomía», es decir, de articulación de la salud de los sujetos y su función en tanto empresarios de sí mismos.²¹²⁰

²¹¹⁸ cf. Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 101.

²¹¹⁹ cf. Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». Ed. cit., pp. 90-91.

²¹²⁰ Esta «bioeconomía» no corresponde exactamente, a mi juicio, con la desarrollada por el postoperaísmo italiano que, incluso en sus formulaciones más interesantes, sigue forzando la noción de biopolítica para que cuadre con una descripción que responde, más bien, a lo que Foucault había definido como «dispositivos de seguridad».

14.4.3. Chicago no es Friburgo: la radicalidad del neoliberalismo estadounidense y su aplicación al análisis de la criminalidad

Volviendo sobre la descripción del ordoliberalismo, Foucault recuerda que el centro de su propuesta lo ocupaba el mercado como institución reguladora de la economía. Toda intervención gubernamental debía respetar las propias dinámicas de aquel y actuar sobre la sociedad con el objetivo de instituir una política social que permitiera su desarrollo sin interferencias.

Esta reconstrucción de la *Gesellschaftspolitik* apunta a la aparición, sin embargo, de una serie de problemas relacionados con lo que Foucault identifica como un «equivoco ético-político».²¹²¹ Este se produce, como ya hemos analizado, en el encuentro conflictivo entre dos dimensiones de la política social ordoliberal: la primera dirigida a la expansión ilimitada de la competencia y la segunda a la reconstrucción de una serie de valores que tratan de ofrecer un arraigo ético-comunitario a los sujetos. En tal contexto, la ya mencionada «política de vida» [*Vitalpolitik*] tiene por objetivo «compensar lo que el juego de la competencia propiamente económica tiene de frío, impasible, calculador, racional, mecánico».²¹²² Desde esta perspectiva, el ordoliberalismo plantea un modelo social orientado al mercado, pero que también parece limitarlo. En consecuencia, además del establecimiento de las condiciones del mercado, el gobierno debe contribuir a la institución de un marco político y moral que evite la desintegración de la sociedad. Esta contradicción que Foucault calificó como «equivoco» ha dado pie al cuestionamiento de su genealogía y, en particular, a la consideración de que el ordoliberalismo sea una rama más del neoliberalismo junto con la escuela anarcocapitalista norteamericana.²¹²³

Una de las tesis centrales de *Nacimiento de la biopolítica* es que, frente a esta ambigüedad de la *Vitalpolitik* ordoliberal, el neoliberalismo norteamericano representa una propuesta mucho más radical que rechaza cualquier tipo de contrapeso a la ilimitada extensión de la

²¹²¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 239 [1979].

²¹²² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 240 [1979].

²¹²³ A este respecto, Michel Senellart argumenta que el lugar del ordoliberalismo en el marco de los nuevos liberalismos es complejo debido a «su hostilidad respecto al capitalismo, en el que ve una forma degenerada de la economía de mercado, y su crítica a los efectos deshumanizadores de la gran industria». Senellart. «Michel Foucault: la critique de la *Gesellschaftspolitik* ordolibérale». Ed. cit., p. 47. Aunque hablar de «hostilidad respecto al capitalismo» puede resultar excesivo, el razonamiento de Senellart es interesante porque pone en valor —como hará, entre otros, José Luis Villacañas— una especificidad ético-política del ordoliberalismo que el discurso foucaultiano señala pero no tematiza adecuadamente. Profundizando en ese problema que conecta capitalismo y ordoliberalismo merece la pena recuperar el argumento de Thomas Lemke. Este, en un trabajo previo a la publicación de *Nacimiento de la biopolítica*, toma como punto de partida uno de los tópicos centrales del curso: la coincidencia en el diagnóstico ordoliberal y francfortiano acerca de la irracionalidad provocada por el desarrollo del capitalismo en el siglo XX. Tal análisis compartido da lugar, sin embargo, a diferentes soluciones dirigidas, por unos, a proteger al capitalismo de sus efectos corrosivos y, por otros, a superarlo como estructura social: «La Escuela de Frankfurt buscaba una nueva racionalidad social que permitiera anular y superar la irracionalidad de la economía capitalista. La Escuela de Friburgo optó por el enfoque contrario y se esforzó por redefinir la racionalidad económica (capitalista) para evitar el desarrollo de la irracionalidad social del capitalismo». Lemke «‘The birth of bio-politics’: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality». *Economy and Society*, nº 30, 2001, pp. 192-193.

competencia y el mercado. En palabras de Colin Gordon: «Mientras que los alemanes occidentales proponen un gobierno de lo social dirigido en nombre de la economía, los más audaces entre los norteamericanos [...] proponen una redefinición global de lo social como una forma de lo económico».²¹²⁴

Esta generalización de la lógica económica —que quiebra la separación entre economía y sociedad aún vigente en el ordoliberalismo— implica al menos dos usos reseñables. En primer lugar, siguiendo el razonamiento de la teoría del capital humano, la forma mercantil aparece como el principio de inteligibilidad tanto de las relaciones sociales como de las conductas individuales, de modo que toda la existencia humana puede ser analizada en términos económicos. Además, en segundo lugar, esta lógica aparece como un instrumento crítico de la acción gubernamental. Así, Foucault argumenta que en el contexto norteamericano el nuevo liberalismo ofrece una herramienta de primer orden —que toma la forma de un «positivismo económico»— en el cuestionamiento permanente de la acción política. Esta radicalización del mercado como principio de veridicción de la actividad gubernamental acaba, finalmente, invirtiendo el esquema del liberalismo clásico: ya no se trata de que el gobierno no interfiera en el mercado, sino de que este interfiera permanentemente en aquel. El *laissez-faire* deja, así, de ser un principio de autolimitación de la acción pública para convertirse en «una suerte de tribunal económico permanente frente al gobierno».²¹²⁵

Se trata de filtrar toda la acción del poder público en términos del juego de la oferta y la demanda, en términos de eficacia sobre los datos de ese juego, en términos del costo implicado por esa intervención del poder público en el campo del mercado. Se trata, en suma, de constituer, con respecto a la gubernamentalidad ejercida en concreto, una crítica que no sea simplemente política o simplemente jurídica. Es una crítica mercantil, el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público.²¹²⁶

Estos dos usos se encuentran en el análisis de un campo especialmente relevante para Foucault: el de la criminalidad y el castigo. La extensión de la clave económica para desentrañar la lógica de los agentes del crimen ofrece, así, a nuestro autor un anclaje radicalmente diferente al de la criminalística, la psicología o la psiquiatría incidiendo en esa renuncia al juicio antropológico ya señalada. Desde esta perspectiva, como argumenta Thomas Lemke, «un delincuente no es una persona psicológicamente deficiente o un degenerado biológico, sino una persona como cualquier otra».²¹²⁷ De nuevo, la enorme fascinación que trasluce el análisis foucaultiano del neoliberalismo parece causada más por

²¹²⁴ Gordon. «Governmental Rationality: An Introduction». En: Burchell, Gordon y Miller. *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 42-43.

²¹²⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 246 [1979].

²¹²⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 245 [1979].

²¹²⁷ Lemke «The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality». Ed. cit., p. 199.

esta promesa de desenredar el nudo disciplinario de nuestra época que por su aceptación de los postulados del liberalismo económico.

En un principio, argumenta Foucault, el discurso neoliberal norteamericano se presenta como un retorno a la lógica de la reforma penal del siglo XVIII de autores como Beccaria o Bentham y, en cierto sentido, comparte con aquellos la centralidad del juicio económico basado en criterios de utilidad y eficacia. La identificación de la ley como un principio económico permite, así, la interpretación del *homo penalis* como un *homo aeconomicus*. Sin embargo, a este planteamiento de los reformadores subyace una ambigüedad fundamental ya que la ley, aunque sanciona un acto, castiga al individuo convirtiendo al *homo penalis* en *homo criminalis*. Con ello se introduce, subrepticamente, toda una antropología, psicología y sociología del crimen que fundamentan esa inflación discursiva, institucional y política que caracteriza al «poder disciplinario». La ley deja paso a la norma en un desplazamiento que Foucault ha analizado desde diferentes perspectivas como hemos visto a lo largo de este trabajo.

Los neoliberales norteamericanos pretenden retomar la lógica utilitarista que guiaba a los reformadores, pero tratan de mantenerse en un marco de análisis que remita únicamente al *homo aeconomicus* y evite esa pendiente que conduce al *homo criminalis*. Para ello definen el crimen como «toda acción que hace correr a un individuo el riesgo de ser condenado a una pena».²¹²⁸ Como advierte el editor del curso, tal definición no aparece en el texto de Becker mencionado por Foucault. Sin embargo, en este encontramos un argumento análogo que permite comprender el acercamiento a la criminalidad de los economistas de la Escuela de Chicago: «Una persona comete un crimen si la utilidad esperada por él supera la utilidad que podría obtener empleando su tiempo y recursos en otras actividades. Algunas personas se convierten en criminales, consecuentemente, no porque su motivación básica sea diferente de las de otras personas, sino porque lo que difieren son sus costes y beneficios».²¹²⁹ Como vemos, el neoliberalismo sitúa en el centro de su acercamiento al fenómeno de la delincuencia un balance entre riesgo y recompensa —inversión y beneficio— que toma como punto de partida, de nuevo, la definición del sujeto como un agente activo, calculador y responsable de sus actos.

Es importante remarcar, sin embargo, que ni siquiera en estos planteamientos se trata de reducir toda manifestación de la existencia humana a la forma del *homo aeconomicus*, sino de señalar que, en tanto *homo aeconomicus* el sujeto resulta gobernable de un determinado modo.²¹³⁰

²¹²⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 250-251 [1979].

²¹²⁹ Becker. «Crime and Punishment: An Economic Approach». En: Becker y Landes (eds.). *Essays in the Economics of Crime and Punishment*. New York: National Bureau of Economic Research, 1974, p. 9.

²¹³⁰ El propio Henri Lepage, cuya obra como hemos mencionado constituye el punto de partida del análisis foucaultiano del neoliberalismo norteamericano, aclara explícitamente este extremo: «Los economistas no pretenden reducir toda la naturaleza al *homo aeconomicus*. No están tan locos como para negar que los comportamientos humanos son irreductibles a una sola dimensión, la dimensión “económica”. Afirmar que el *homo aeconomicus* es un instrumento analítico suficientemente eficaz para aportar una explicación racional a una amplia gama de problemas humanos y sociales no significa negar la existencia de las otras dimensiones de la “naturaleza humana” (la dimensión política, religiosa, espiritual, etc.)». Lepage. *Demain le capitalisme*. Paris: Le livre de poche, 1978, pp. 48-49.

Consecuentemente, la economía aparece como una rejilla de análisis de la acción humana, pero no se proyecta como su única motivación.

Si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es *homo aeconomicus*. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de clave del *homo aeconomicus*. El *homo aeconomicus* es la interfaz del gobierno y el individuo. Y esto no quiere decir en absoluto que todo individuo, todo sujeto, sea un hombre económico.²¹³¹

Retomando el argumento, la clave de este acercamiento consiste en que tras la acción del criminal no se buscarán causas antropológicas, sociológicas o psicológicas, de modo que la gestión social del crimen se centrará únicamente en disminuir su oferta mediante una demanda negativa. La política penal neoliberal promete, así, renunciar al objetivo de extinguir absolutamente el delito, planteando, en su lugar, una intervención en el mercado del crimen que permita establecer «un equilibrio entre curvas de oferta del crimen y demanda negativa».²¹³² Como afirma Maurizio Lazzarato, al ejercerse sobre virtualidades, es decir, sobre posibilidades desfavorables que hay que minimizar, tal intervención —ejemplo paradigmático de la lógica securitaria— implica el respeto de determinados espacios de libertad:

Los dispositivos securitarios definirán un marco bastante «laxo» (ya que, precisamente, se trata de la acción sobre posibilidades) dentro del cual, por una parte, el individuo podrá ejercer sus «libres» elecciones sobre las posibilidades determinadas por otros y en cuyo seno, por otra parte, será lo suficientemente manejable, gobernable, para responder a los azares de las modificaciones de su medio, como exige la situación de innovación permanente de nuestras sociedades.²¹³³

Nos encontramos, así, ante un sistema definido por la lógica de la seguridad que establece un control indirecto, diferencial y oscilatorio preocupado no por la distinción entre lo normal y lo anormal, sino por el margen de ilegalidad —o de conductas disconformes— que una sociedad puede tolerar sin que su orden se vea cuestionado. Se produce, consecuentemente, el ya anunciado «borrado antropológico del criminal» que deshace todas las categorías relacionadas con la perversión, la anormalidad, la reincidencia o el instinto criminal.²¹³⁴ El desplazamiento que Foucault había comenzado en *Seguridad, territorio, población* con la autocritica del modelo disciplinario se ve, así, consumado en la exploración de una tecnología política que renuncia expresamente a esa lógica.

Lo que aparece en el horizonte de un análisis como éste no es en modo alguno el ideal o el proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria

²¹³¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 252 [1979].

²¹³² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 256 [1979].

²¹³³ Lazzarato. «Biopolitique / bioéconomie». Ed. cit., p. 62.

²¹³⁴ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 259-260 [1979].

en la que la red legal que ciñe a los individuos sea relevada y prolongada desde adentro por mecanismos, digamos, normativos. No es tampoco una sociedad en la que se exija el mecanismo de la normalización general y la exclusión de lo no normalizable. En el horizonte de ese análisis tenemos, por el contrario, la imagen, la idea o el tema-programa de una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias, en la que haya una acción no sobre los participantes en el juego, sino sobre las reglas de éste, y, para terminar, en la que haya una intervención que no sea del tipo de la sujeción interna de los individuos, sino de tipo ambiental.²¹³⁵

A pesar de que el acercamiento foucaultiano al neoliberalismo termina con esta ya famosa cita —que identifica una de las tesis centrales del curso—, el editor recupera algunas notas importantes del manuscrito que Foucault dejó fuera de la exposición oral. En ellas nuestro autor señala que la disciplina funcionó como el intercambiador entre norma y ley en el contexto del surgimiento del capitalismo —cuyo envés fue el sistema legal—. Sin embargo, plantea que la ley debe concebirse más como una regla del juego que permita la interacción libre de los agentes que como un código de prohibiciones. Se trata de una radicalización de la *Gesellschaftspolitik* ordoliberal que interviene únicamente en la dimensión ambiental estableciendo un espacio de libertad y autonomía para el individuo. Consecuentemente, el neoliberalismo norteamericano implica «no una individualización normalizadora, identificadora, jerarquizante, sino una ambientalidad abierta a los albrures y los fenómenos transversales».²¹³⁶ Nos encontramos, así, ante una tecnología política que ya no corresponde al liberalismo clásico porque plantea la necesidad de una intervención, pero tampoco al ordoliberalismo y su armazón ético-comunitario porque lo fía todo al individuo y la competencia y vuelve a poner en valor una cierta naturalidad de las relaciones económicas.

14.5. *Homo œconomicus* y sociedad civil: un nuevo desplazamiento de la biopolítica

Como ya se ha mencionado, Foucault interrumpe aquí su análisis del neoliberalismo norteamericano habiendo profundizado únicamente en la cuestión del capital humano y la radicalización de ciertos tópicos que lo distinguen tanto del liberalismo como del ordoliberalismo. Así, cerrará el curso volviendo sobre dos elementos centrales en la tradición liberal: el *homo œconomicus* y la sociedad civil. Estos, sin embargo, nos permitirán comprender algunos extremos de su acercamiento al neoliberalismo y del lugar de la biopolítica en la trayectoria intelectual que estamos tratando de reconstruir.

Para trazar la genealogía de ese *homo œconomicus* que el neoliberalismo norteamericano reactiva y transforma, Foucault parte del empirismo inglés y el modo en que autores como

²¹³⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 260-261 [1979].

²¹³⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 262 [nota *] [1979].

Locke o Hume conciben al individuo como sujeto de elecciones, es decir, de interés. Este interés persiste, a su juicio, incluso bajo la figura del sujeto de derecho que, finalmente, se halla ligado al pacto social por él y no por otro motivo. Sin embargo, ambas figuras no se solapan, sino que responden a dinámicas claramente diferenciadas ya que, como argumenta Maurizio Lazzarato, el liberalismo no dispone una totalidad reconciliada —dialéctica—, sino una coexistencia entre dispositivos jurídicos, económicos y sociales que, aunque no resulten contradictorios, sí son heterogéneos.²¹³⁷

En tal contexto, el sujeto de interés se acopla a la mecánica egoísta de la maximización del beneficio requerida por el mercado. Esta es la clave fundamental para comprender el surgimiento de la figura del *homo oeconomicus* y su contraste con el *homo juridicus*. Frente a este —aún definido por su relación con un principio trascendente—, el *homo oeconomicus* se halla inserto en un campo de inmanencia en el que, por un lado, está vinculado a toda una serie de factores accidentales que no puede prever y, por otro, a ese circuito de la ganancia en el que la persecución de su propio éxito promete redundar en el de los demás.

La «mano invisible» de Adam Smith aparece, entonces, como el elemento que permite articular esa ambivalencia constitutiva del sujeto de interés. Dado que el azar juega un papel fundamental en el devenir del *homo oeconomicus*, lo único que puede asegurar el correcto desenvolvimiento de una sociedad constituida por agentes económicos es su egoísmo, la renuncia a proyectar la búsqueda del bien común sobre sus acciones. La consecuencia de tal planteamiento —que gira alrededor del problema de la «invisibilidad»— es el rechazo de toda intervención en el campo de la economía y los intereses individuales: «La mano invisible que combina espontáneamente los intereses prohíbe, al mismo tiempo, toda forma de intervención y, más aún, toda forma de mirada desde arriba que permita totalizar el proceso económico».²¹³⁸

Al concebir la economía como un campo de no injerencia de los poderes, se socava la capacidad soberana de controlar una realidad ante la que se muestra impotente. Así, el liberalismo nace de la incompatibilidad entre esa realidad no totalizable de los intereses y el impulso totalizador del poder jurídico-soberano: «La economía política de Adam Smith, el liberalismo económico, constituye una descalificación de ese proyecto político de conjunto y, de manera aún más radical, una descalificación de una razón política ajustada al Estado y su soberanía».²¹³⁹ Foucault traza, de este modo, una nueva genealogía del poder moderno cuya emergencia tiene que ver con ese juego mediante el cual «la economía política puede presentarse como crítica de la razón gubernamental».²¹⁴⁰ La clave ya no será solo el modo en que se ejerce el poder, sino el espacio sobre el que no puede ejercerse. Con ello, la economía política releva a las disciplinas como la clave que hace inteligible esta gubernamentalidad moderna que surge de la imposibilidad de establecer una soberanía económica y que será

²¹³⁷ cf. Lazzarato. «Biopolitique / bioéconomie». Ed. cit., p. 55.

²¹³⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 279 [1979].

²¹³⁹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 283 [1979].

²¹⁴⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 281 [1979].

reactivada por el neoliberalismo bajo la forma de una crítica económica de la acción soberana dirigida contra la planificación en todas sus formas.

La economía aparece, entonces, como una ciencia que acompaña al moderno arte de gobernar, pero que se distingue con claridad de él. Así, el objeto del gobierno no debe ser en ningún caso —como aún planteaban los fisiócratas— el campo económico, sino la sociedad civil. Desde esta perspectiva, la sociedad civil emerge de la impotencia mostrada por las tradicionales tecnologías políticas para «gubernamentalizar» simultáneamente al sujeto de derecho y al sujeto económico. A través de ella se articula una gubernamentalidad a la vez económica y jurídica: «Un gobierno omnipresente, un gobierno al que nada escape, un gobierno que obedezca las reglas del derecho y un gobierno que, sin embargo, respete la especificidad de la economía será un gobierno que ha de administrar la sociedad civil, administrar la nación, administrar la sociedad, administrar lo social».²¹⁴¹ La sociedad civil representa, de este modo, la otra dimensión de la gubernamentalidad liberal moderna que acompaña al *homo oeconomicus*; su «segunda naturaleza», como señala Thomas Lemke²¹⁴² recordando la fórmula de *Seguridad, territorio, población*.²¹⁴³

No es, por tanto, un dato previo o una realidad natural, sino lo que Foucault denomina una «realidad de transacción». Tal concepto, que aparece lateralmente en el curso, permite aclarar ciertos debates ya abordados en este trabajo acerca del supuesto constructivismo radical foucaultiano y sus consecuencias relativistas. En este sentido, nuestro autor no niega la realidad de la sociedad civil —como tampoco, siguiendo sus propio razonamiento, la de la locura o la sexualidad—, pero la analiza desde la perspectiva del juego de fuerzas que hace posible su emergencia histórica.

La sociedad civil no es una realidad primera e inmediata. Es algo que forma parte de la tecnología gubernamental moderna. Decir que forma parte de ésta no significa que es su producto liso y llano, y tampoco que no tenga realidad. La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas nacen, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, esas figuras transaccionales y transitorias que no por no haber existido desde siempre son menos reales y que podemos denominar, en este caso, sociedad civil, en otro caso locura, etcétera.²¹⁴⁴

Esta sociedad civil que funciona como el correlato de la tecnología liberal de gobierno a partir de la segunda mitad del siglo XVIII no será considerada, como había sido hasta Locke, una estructura jurídico-política. Por el contrario, desde entonces aparecerá como la globalidad en

²¹⁴¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 292 [1979].

²¹⁴² Lemke. *Introducción a la biopolítica*. Ed. cit., p. 62.

²¹⁴³ En el curso dictado en 1978 Foucault había planteado el problema ya en estos términos: «¿Qué es la sociedad civil, si no justamente, eso que no puede pensarse como el mero producto y resultado del Estado? Pero tampoco es algo que pueda concebirse como la existencia natural del hombre». Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 333 [1978].

²¹⁴⁴ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 292 [1979].

cuyo interior se desenvuelven los individuos en tanto sujetos económicos. Partiendo del *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* de Ferguson, Foucault la define como una estructura vinculada al propio ser humano, pero que al estar atravesada a la vez por principios de asociación y disociación —comunitarios y egoístas— se halla siempre en un equilibrio precario que hace posible su transformación. De este modo, la sociedad civil instituye lazos sociales que no son exclusivamente jurídicos o económicos y que, al hallarse en tensión, permiten su constante recreación. Así entra en la historia.

Por último, tal concepción de la sociedad civil resulta crucial para el liberalismo porque en ella encontrará el punto de apoyo fundamental de esa permanente sospecha acerca del gobierno: «La idea de sociedad es lo que permite desarrollar una tecnología de gobierno a partir del principio de que, en sí mismo, éste ya está “de más”, “en exceso”». ²¹⁴⁵ En el marco del liberalismo, la sociedad civil aparece como lo otro del Estado, aquello que debe respetarse en cualquier circunstancia —tesis que Foucault rechazará al considerarla como el producto de una determinada tecnología de poder—. La oposición sociedad civil-Estado es, por consiguiente, un elemento definitorio del discurso liberal clásico frente a la lógica administrativa. ²¹⁴⁶

La clave de este acercamiento a la gubernamentalidad liberal es la identificación de esta nueva dimensión de lo humano que puede funcionar como interfaz de contacto entre individuo y poder. La disciplina había descubierto el cuerpo como portador de una fuerza productiva que potenciar, controlar y explotar; la biopolítica, una dimensión somática que permitía una intervención sobre el sujeto en tanto perteneciente a la especie; la gubernamentalidad liberal descubre al *homo oeconomicus*, un sujeto atravesado por «intereses» modulables. Este descubrimiento permite a Foucault —a lo largo de los cursos de 1978 y 1979— reordenar la genealogía del poder moderno y situar tanto la biopolítica como la disciplina en el interior del marco de la gubernamentalidad liberal y, consecuentemente, de los mecanismos de seguridad. El liberalismo, como señala expresamente en *Nacimiento de la biopolítica*, constituye el marco en el que surge el biopoder, pero esto no significa que el liberalismo o el neoliberalismo se definan como una «gubernamentalidad biopolítica». La clave tecnológica de ambos, aquello que los define —y que también determina el modo en que se desarrolla la biopolítica en su interior—, es la seguridad. Maurizio Lazzarato ha caracterizado este proceso como una redefinición de la noción de biopolítica «como una política de la “sociedad” y no ya solamente como “regulación de la raza”». ²¹⁴⁷ Sin embargo, si nos ceñimos estrictamente al análisis de la obra de Foucault, el desplazamiento efectuado entre 1976 y 1979 no trata, a nuestro juicio, de ampliar la noción de biopolítica hasta incluir en su seno la dimensión social de la vida humana, ya que esto supondría eliminar su especificidad, sino de concebirla como parte de una tecnología más amplia —la de la gubernamentalidad liberal—. Este desplazamiento evidencia que para Foucault la clave del

²¹⁴⁵ Foucault. «Resumen del curso [*Nacimiento de la biopolítica*]». Ed. cit., p. 313 [1979].

²¹⁴⁶ *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., pp. 215-216 [1983].

²¹⁴⁷ Lazzarato. «Biopolitique / bioéconomie». Ed. cit., p. 61.

poder moderno no se encuentra en el disciplinamiento del cuerpo individual ni en la gestión del cuerpo-especie, sino en el gobierno diferencial de las conductas de los individuos en tanto estos son comprendidos como portadores de intereses y, al menos en ciertas parcelas de su existencia, libres y responsables.

Este desarrollo introduce, sin embargo, un cambio importante respecto a la primera definición de gubernamentalidad que ofreció Foucault en *Seguridad, territorio, población*. Allí había señalado que tal noción comprendía:

... 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 seguridad.²¹⁴⁸

A la luz de *Nacimiento de la biopolítica* —y, especialmente, de la renuncia al término «biopolítica»— podríamos redefinir la gubernamentalidad 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 a la sociedad civil, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad*.

La sociedad civil es el espacio definido por esa «república fenoménica de los intereses» en la que participa el sujeto en tanto *homo oeconomicus*, y en cuyo interior se articulan la dimensión disciplinario-productiva del individuo-cuerpo y la biopolítica del individuo-especie. Nos adentramos, con ello, en el terreno de la interpretación porque esta distinción entre población y sociedad civil resulta confusa en los textos analizados. Así, en el curso de 1978 Foucault señala que la mecánica de los intereses caracteriza a la población.²¹⁴⁹ Sin embargo, al profundizar en la particularidad de la racionalidad política liberal, el argumento de *Nacimiento de la biopolítica* implica, a nuestro juicio, una nítida separación de ambas dimensiones. De este modo, cuando en la última lección del curso vuelva sobre la cuestión de la gubernamentalidad liberal, el de Poitiers afirmará que la nueva forma de ejercicio del poder sobre los individuos solo es posible gracias al surgimiento de un «dominio» que permite abarcar tanto al sujeto económico como al jurídico. El objeto del arte liberal de gobierno no es, por tanto, el mercado o la ley, sino el conjunto en el que ambos fenómenos son posibles como instrumentos para conducir las conductas de los individuos. Este conjunto es, concluye Foucault, «lo característico del arte liberal de gobernar».²¹⁵⁰

Digamos además lo siguiente: para que la gubernamentalidad pueda conservar su carácter global en la totalidad del espacio de soberanía, para que ya no tenga que someterse a una razón científica y económica que imponga al soberano la necesidad de ser un geómetra de la economía o un funcionario de la ciencia económica, para que tampoco sea menester

²¹⁴⁸ Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 115-116 [1978].

²¹⁴⁹ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 335 [1978].

²¹⁵⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 291 [1979].

escindir el arte de gobernar en dos ramas, el arte de gobernar económicamente y el arte de gobernar jurídicamente, y, en suma, para mantener a la vez la unidad de ese arte, su generalidad sobre el conjunto de la esfera de la soberanía, para que ese arte conserve su especificidad y su autonomía con respecto a una ciencia económica, es preciso darle una referencia, un dominio de referencia, un nuevo campo de referencia, una nueva realidad sobre la cual ese arte de gobernar ha de ejercerse, y ese nuevo campo de referencia es, creo, la sociedad civil.²¹⁵¹

Christian Laval se equivoca al minimizar la ruptura que supone esta perspectiva e identificar la gubernamentalidad liberal sin más con los rasgos de la biopolítica argumentando que en *Hay que defender la sociedad* Foucault habría situado el problema de la opinión junto con toda la serie de fenómenos característicos de la intervención biopolítica: hambre, epidemia, invalidez, morbilidad, etcétera.²¹⁵² En el curso de 1975-1976 no hay, sin embargo, rastro alguno de esa cuestión, que Foucault va a describir a partir de 1978 y siempre bajo el paradigma de la gubernamentalidad. Lo propio de esta, como hemos venido señalando, es justamente el descubrimiento de una nueva faceta humana que funciona como interfaz del poder —el *homo oeconomicus*— y del campo en el que esta se desenvuelve —la sociedad civil, entendida como «república fenoménica de los intereses»—. Así, si el problema del biopoder apuntaba a ese *continuum* entre la producción y reproducción de la fuerza de trabajo —o, como señala Laval, «la relación entre la reproducción ampliada del capital [...] y la reproducción de la población»—,²¹⁵³ la tecnología liberal de gobierno añadirá otro factor que ahora va a ser central: el del individuo considerado como portador de deseos, de intereses.²¹⁵⁴ Así, la gubernamentalidad liberal exige reconocer en el sujeto «la parte irreductible del deseo que lo constituye».²¹⁵⁵ El camino para romper con aquella visión mecánica y represiva del poder avanza con ello un peldaño más alrededor de la consideración de un poder que se ejerce sobre individuos —relativamente— libres.

Estas transformaciones no pueden entenderse cabalmente sin considerar que el gran desplazamiento que efectúa Foucault al final de la década de los setenta gira, fundamentalmente, alrededor de esta constatación de la libertad humana como un elemento clave para el poder moderno. La intuición de que «los individuos son más libres de lo que ellos mismos piensan» va a amplificar toda una serie de fricciones internas de su pensamiento —y también de sus planteamientos políticos— que conducen a la problematización de las tecnologías políticas contemporáneas en términos de libertad, gobierno y subjetividad. El

²¹⁵¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 291 [1979].

²¹⁵² cf. Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 85.

²¹⁵³ Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 48.

²¹⁵⁴ La cuestión del interés resulta crucial para José Luis Villacañas porque a través de ella, al introducir el principio de placer en el seno mismo de las tecnologías gubernamentales, el poder neoliberal consigue cerrar el círculo de la teología política que tradicionalmente se había resistido. De un modo análogo a la definición del neoliberalismo como «crimen perfecto» que propone Jorge Alemán, Villacañas incide de este modo en la totalización que implica un poder neoliberal que gira alrededor de la propia libertad del sujeto y sus deseos. cf. Villacañas. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ed. cit.; Alemán. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama, 2016.

²¹⁵⁵ Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., p. 331.

«último Foucault» no se retira a la ética hastiado de lo político, sino que es la propia reflexión política la que lo conduce a los problemas de la subjetividad y, con ello, a la ética y al cuidado de sí.

14.6. Problemas de la genealogía foucaultiana: el lugar del ordoliberalismo

Por último, antes de pasar a la evaluación de *Nacimiento de la biopolítica* que se desarrollará en el próximo capítulo, es necesario prestar atención a algunos problemas que el estudio del curso ha revelado. Estos tienen que ver, fundamentalmente, con el sesgo de Foucault al estudiar el neoliberalismo en un momento en el que, como ya hemos señalado en varias ocasiones, sus resultados prácticos apenas eran visibles y su análisis se encuentra enormemente influenciado por la fascinación que en él despierta la sociedad norteamericana —mucho más liberal que la francesa—. ²¹⁵⁶

Esto no excusa, sin embargo, la imprecisión conceptual que atraviesa todo el curso y que afecta a la propia definición del neoliberalismo que este ofrece. De hecho, salvo aquellos momentos en los que remite expresamente a una de las tres formas históricas analizadas, el uso del término “neoliberal” resulta ambiguo. La razón de ello estriba en que Foucault identifica determinadas peculiaridades que las diferencian con toda claridad de modo que no se entiende a qué se refiere cuando emplea genéricamente el término. En este sentido, el propio argumento del curso parece quedar bloqueado ante la evidencia de la incompatibilidad entre ciertos extremos del ordoliberalismo y del neoliberalismo norteamericano. La definición del neoliberalismo como una tecnología política indirecta que actúa manipulando intereses parece tomar del ordoliberalismo la perspectiva del marco y del anarcocapitalismo la del *homo oeconomicus*, pero Foucault no explora las relaciones entre ambas dimensiones.

La reflexión de José Luis Villacañas acerca de este particular resulta clarificadora porque muestra que Foucault está proyectando sobre el análisis del ordoliberalismo una experiencia que es propia del neoliberalismo norteamericano: la promoción de ese individualismo radical que descansa en una competencia ilimitada. El ordoliberalismo —y el argumento de

²¹⁵⁶ En este sentido, los ya mencionados reportajes de ideas publicados en el *Corriere della Sera* por Alain Finkielkraut sobre la nueva derecha estadounidense coinciden al subrayar algunas de las claves fundamentales del análisis foucaultiano como la centralidad de la figura del *homo oeconomicus* o su permisividad con nuevas prácticas sociales, mucho más aperturistas, en campos como la droga o la sexualidad. En ellos, el colaborador de Foucault —que también había leído a Henri Lepage— incide especialmente en su ambigua composición y en la potencia crítico-utópica que moviliza: «Los actuales defensores del *laissez-faire* sostienen un discurso ofensivo y seductor, pues realizan la apología del capitalismo contraponiéndose al orden establecido. La paradoja ha cambiado de campo: el pensamiento liberal somete a un proceso sin apelación a la socialdemocracia dominante y la izquierda ya no es culpable de idealismo sino de inmovilismo. Los principios socialistas sufren a su vez la prueba de los hechos, y son convocados a responder acerca de su propio conservadurismo. En el gran enfrentamiento entre el ideal y el principio de la realidad ahora son los intelectuales liberales quienes proclaman: “Estamos de parte de la Utopía, nuestro mandato no consiste en legitimar los privilegios sino en terminar con ellos; no hablamos el lenguaje timorato del *status quo* sino el audaz, creativo y combativo de la alternativa. [...] Somos los nuevos heraldos del anticonformismo”». Finkielkraut. *La nueva derecha norteamericana*. Ed. cit., p. 44.

Nacimiento de la biopolítica, a pesar de su ambigüedad, lo señala expresamente— no comparte ese rechazo del intervencionismo estatal; su enemigo no es el Estado fuerte, sino «su ocupación totalitaria por una parte de los actores políticos en lucha».²¹⁵⁷

Este análisis incide en la coincidencia —de la que el propio curso se hace eco— entre algunos tópicos de la Escuela Ordo y la teoría crítica. Así, a juicio de Villacañas, el ordoliberalismo surge no solo como respuesta al intervencionismo, sino también y fundamentalmente a una crisis que podemos entender como vinculada a los fenómenos de la alienación y la sociedad de masas. Así, la *Vitalpolitik* de Rüstow plantea la necesidad de afrontar este malestar en la cultura rechazando las soluciones de la política social keynesiana —relacionadas con las condiciones «materiales» de vida de los trabajadores—. Por el contrario, propone instituir determinadas formas de vida que permitan a los individuos trascender sus «intereses privados» en nombre de «una situación orgánica satisfactoria (*Vitalsituation*), de la que carece el trabajador».²¹⁵⁸ De este modo, la tesis central de Villacañas es que en el ordoliberalismo hay todo un dispositivo moral y social que sitúa al individuo en las antípodas del «empresario de sí».²¹⁵⁹

La genealogía foucaultiana del neoliberalismo se habría visto, consecuentemente, obstaculizada por un exceso de atención a sus formas presentes. Desde esta perspectiva, la búsqueda del origen de ciertos elementos centrales en el debate francés del momento —que se explicita varias veces a lo largo del curso e incluso evidencia cierta desazón—²¹⁶⁰ pudo determinar una lectura reduccionista del programa ordoliberal centrada únicamente en su dimensión económica.²¹⁶¹ Los preceptos del neoliberalismo hegemónico en tiempos de Foucault —que, a pesar de la influencia ordoliberal en el debate político-económico francés, es culturalmente estadounidense— se proyectan sobre el ordoliberalismo alemán de los treinta soslayando sus diferencias y minimizando su contribución a las políticas intervencionistas del Estado de bienestar de la posguerra. *Nacimiento de la biopolítica* habría dado por buena, así, la interpretación hayekiana de la historia del neoliberalismo que disuelve

²¹⁵⁷ Villacañas. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ed. cit., p. 66.

²¹⁵⁸ Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., p. 57.

²¹⁵⁹ Aunque coincide en buena medida con este diagnóstico, Adán Salinas entenderá que la clave del ordoliberalismo —especialmente en sus variantes más conservadoras como la de Rüstow— no pasa por una reivindicación del comunitarismo, sino de la integración jerárquica de los individuos en un todo. Así, al rechazar expresamente los principios ilustrados de igualdad y fraternidad, el proyecto ordoliberal representaría «una reafirmación del orden mucho más que de la comunidad, o de lo segundo como fruto de lo primero». Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». Ed. cit., p. 110. Con ello, además, este autor trata de advertir contra la tentación de proyectar sobre la historia del neoliberalismo una imagen binaria que ampare la distinción entre «una especie de mal neoliberalismo norteamericano y de buen neoliberalismo alemán —tercera vía inclusive—». Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». Ed. cit., p. 93.

²¹⁶⁰ En la clase del 7 de marzo, analizando la obra de Christian Stöffens Foucault encuentra por fin la pista que había buscado, una referencia directa y explícita por parte de una de las figuras del neoliberalismo francés a la economía social de mercado. Tal es la relevancia de este hallazgo que Foucault concluye: «por fin se han pronunciado las palabras». Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 197 [1979].

²¹⁶¹ cf. Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., p. 52.

el núcleo del proyecto ordoliberal: la primacía del orden, es decir, «la necesidad de vincular economía libre y Estado».²¹⁶² La fobia al Estado, piedra de toque de todo el análisis foucaultiano, aparece, de este modo, como un fenómeno ajeno al ordoliberalismo —de hecho, Villacañas señala la coincidencia con el diagnóstico de Carl Schmitt—²¹⁶³ y toda la genealogía de su pensamiento que propone *Nacimiento de la biopolítica* se vería, consecuentemente, lastrada. Desde esta perspectiva, la legitimidad del nuevo Estado alemán no se habría basado en el marco jurídico del libre mercado, sino en el consenso ético instituido tras la derrota del nazismo; en ningún caso se trata de un Estado legitimado por el mercado, sino que ese Estado —un Estado del pueblo, un Estado fuerte— «es el a priori del mercado».²¹⁶⁴

Lo que Foucault recoge fundamentalmente del ordoliberalismo —y que proyecta sobre el anarcocapitalismo— es su «tecnología»: su rechazo del *laissez faire* y su gobierno indirecto o ambiental. En este sentido, se puede entender que el vínculo que no termina de explicitarse en *Nacimiento de la biopolítica* remite a la síntesis en el marco de los debates franceses de la época de dos tecnologías que se solapan: la de un control indirecto desarrollado a través de la política del marco ordoliberal y la figura subjetiva del empresario de sí —vinculada a una relajación de las costumbres—, es decir, «una política ambiental destinada a aumentar el capital humano», como la define Christian Laval.²¹⁶⁵ O, desde otra perspectiva, una ordenación estatal de la economía de mercado bajo una hegemonía cultural estadounidense radicalmente liberal. No habría, en este sentido, una unidad doctrinal neoliberal sino un acoplamiento tecnológico que atendería a las necesidades particulares de cada contexto.

Tal perspectiva evidencia, de nuevo, la contradicción entre el programa ordoliberal y anarcocapitalista en lo que respecta a la posición que ocupa el individuo en la sociedad y su relación con la comunidad y los valores que la sustentan. Así, uno de los grandes problemas del análisis foucaultiano del neoliberalismo es que relega a un segundo plano la eticidad, el autoritarismo y la apuesta comunitaria del programa ordo que han resultado fundamentales para entender, por ejemplo, el proceso de construcción europea.

No se trata, en ningún caso, de reconstruir modelos puros porque en su desarrollo histórico el neoliberalismo europeo no ha respondido sin más al proyecto ordoliberal, sino que se ha visto enormemente influenciado por el nuevo liberalismo norteamericano cuya capacidad de seducción ha sido enorme —en buena medida debido a la hegemonía de su industria cultural—. De hecho, una de las claves fundamentales para comprender el despliegue del neoliberalismo desde los años ochenta ha sido su enorme flexibilidad, su

²¹⁶² Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., p. 63.

²¹⁶³ cf. Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., pp. 64-65. Argumento en el que coincide, entre otros, con Wolfgang Streeck. cf. Streeck. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Ed. cit., p. 187.

²¹⁶⁴ Villacañas. «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». Ed. cit., p. 67.

²¹⁶⁵ Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Ed. cit., p. 72.

capacidad de adaptarse a contextos y discursos muy diferentes.²¹⁶⁶ En este sentido, Jamie Peck acierta cuando señala que «el neoliberalismo existe únicamente en formaciones discrepantes, no hay una trayectoria que vaya hacia o que venga desde una forma pura. No hay un experimento puro a partir del cual se desarrolla el neoliberalismo sino que es un experimento mixto».²¹⁶⁷

Así, compartimos la conclusión de Villacañas de que, a pesar de los problemas de la genealogía foucaultiana, su intuición acerca de la emergencia de una nueva tecnología política y los contornos que esta dibuja resulta acertada. La cuestión es que nuestro presente, a pesar de la relevancia ya señalada de los preceptos ordoliberales en la construcción de la Unión Europea, está enormemente marcado por las condiciones subjetivas asociadas a la competencia ilimitada. Estas, en su acoplamiento con diferentes realidades —sociales, nacionales, económicas, culturales...— se han transformado dando lugar a una enorme variedad de experiencias en las que, sin embargo, podemos descifrar algunos lugares comunes relacionados con el individualismo, la competencia, la privatización de los riesgos, la flexibilidad, la indistinción entre tiempo de vida y de trabajo o la precariedad existencial. Nuestro presente es radicalmente impuro, pero algunas de las figuras detectadas por Foucault en el programa neoliberal permiten entender ciertas líneas de fuerza de las formas contemporáneas de organización social.

²¹⁶⁶ Esta clave de la variabilidad del proyecto neoliberal y sus efectos puede ya rastrearse en la propuesta del propio Walter Lippmann que, como recuerdan Dardot y Laval, insiste en el proceso de adaptación permanente que implica la lógica de la competencia. cf. Laval y Dardot. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Ed. cit., pp. 86 y ss.

²¹⁶⁷ Peck. «Neoliberalismo y crisis actual». *Documentos y aportes en administración pública y gestión estatal*, vol. 12, n° 19, 2012, p. 19.

15. Excurso III: Foucault y la «tentación neoliberal»

Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con procesos que veía desarrollarse alrededor de mí. Es porque pensaba reconocer en las cosas que veía, en las instituciones con las que tenía que ver, en mis relaciones con los demás, grietas, sacudidas sordas, disfunciones por lo que yo emprendía un trabajo, algunos fragmentos de autobiografía.

Yo no soy un activista retirado y que, hoy, querría retomar el servicio. Mi modo de trabajo no ha cambiado mucho; pero lo que espero de él es que continúe todavía cambiándome.

Michel Foucault, «¿Es, pues, importante pensar?»

De todos los cursos que Foucault dictó en el Collège de France, *Nacimiento de la biopolítica* es, con toda seguridad, el más citado y el que más controversia ha generado. Su publicación original en 2004 y sus traducciones al inglés y al castellano —en 2008 y 2007 respectivamente— coinciden, por un lado, con la aparición de importantes trabajos que tratan de hacer un balance del neoliberalismo tres décadas después de su irrupción y, por otro, con el inicio de la crisis financiera que supondrá el fin de un ciclo de expansión global iniciado en los años ochenta. En este contexto, radicalmente diferente del de 1979, la publicación del curso llega en un momento de cuestionamiento del orden neoliberal y de búsqueda de nuevas herramientas teóricas para comprender sus transformaciones —recordemos que en 2008 Nicolas Sarkozy había decretado la necesidad de refundar el capitalismo abandonando la desregulación y la financiarización—. Asimismo, los veinticinco años que pasan desde que el curso fue dictado hasta su publicación han transformado absolutamente el mundo y ese entramado teórico que había tratado de analizar Foucault se ha convertido en el programa más o menos explícito de una gobernanza prácticamente global. Para evitar las distorsiones que produce ese salto temporal, resulta imprescindible situar el curso adecuadamente en su contexto. En este sentido, este último capítulo pretende recoger el trabajo de reconstrucción de la Francia de finales de los setenta que hemos desarrollado en capítulos anteriores.

En las últimas dos décadas se han multiplicado los trabajos que toman como punto de partida el curso de 1979, que ha servido, además, como instrumento en la formulación de diferentes críticas al neoliberalismo dialogando con la tradición marxista, republicana, liberal, socialdemócrata o libertaria. Sin embargo, en estas páginas no vamos a reconstruir el panorama de estos usos, sino que nos ceñiremos a un debate concreto; el del «Foucault neoliberal», que permite desentrañar algunos de los nudos centrales de las discusiones contemporáneas.

En mayo de 2012, en el marco de un seminario organizado en la Universidad de Chicago, Bernard Harcourt, François Ewald y Gary Becker dialogan acerca de *Nacimiento de la biopolítica*. Harcourt comenta que, en un correo electrónico previo al encuentro, Gary Becker se había referido a las lecciones de Foucault sobre el neoliberalismo norteamericano en estos términos: «Me gusta la mayor parte, y no estoy en desacuerdo con mucho. Tampoco puedo decir si Foucault está en desacuerdo conmigo».²¹⁶⁸ El tono de este mensaje marca una conversación en la que François Ewald —ayudante de Foucault en el momento en que se dictó el curso— defenderá abiertamente que *Nacimiento de la biopolítica* constituye una «apología del neoliberalismo» y especialmente del planteamiento de Becker.²¹⁶⁹

Esta tesis ha sido defendida en la última década por diferentes intérpretes de la obra foucaultiana que, con mayor o menor fundamento, han entendido que «el texto se mueve en

²¹⁶⁸ Becker, Ewald y Harcourt. «Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures». *Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper*, n° 614, 2012, p. 3.

²¹⁶⁹ *cf.* Becker, Ewald y Harcourt. «Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures». Ed. cit., p. 4.

una sutil administración de la frontera entre el análisis y las evaluaciones positivas».²¹⁷⁰ Así, en 2012 aparece la primera obra expresamente dedicada a la cuestión. Se trata de *La dernière leçon de Michel Foucault* de Geoffroy de Lagasnerie y en 2014 se produce un salto cualitativo con la aparición de la obra colectiva *Critiquer Foucault: Les années 1980 et la tentation néolibérale* dirigida por Daniel Zamora. En ellas se recogen y sistematizan algunas intuiciones expuestas por otros investigadores desde la aparición de *Nacimiento de la biopolítica* y se eleva la apuesta afirmando que las simpatías de Foucault por el neoliberalismo no remiten únicamente a la complejidad del contexto político de la época, sino que se anclan en su trayectoria intelectual. Con ello se extiende la sombra de la sospecha sobre todo su trabajo y sus posiciones políticas: «¿Y si su oposición a todo lo que podían encarnar la “vieja” izquierda y sus instituciones prefiguraba ya su futura “traición”?». ²¹⁷¹

Estas obras son rápidamente traducidas y tienen un gran impacto en los estudios foucaultianos. A pesar de que los argumentos no son nuevos —sino que algunos aparecieron ya en la época en que se dictó el curso—, han determinado en buena medida la interpretación de *Nacimiento de la biopolítica* desde entonces. Con argumentos más o menos rigurosos, estos autores han arrojado una sombra de sospecha sobre la interpretación foucaultiana del neoliberalismo que constituye un reto para cualquier investigador del tema. Así, por el impacto que ha tenido su propuesta y porque muestran análisis diferentes pero compatibles, nos centraremos en el trabajo de Michael C. Behrent, Daniel Zamora y Geoffroy de Lagasnerie. No se trata de amplificar la «algarabía» que ha seguido a la publicación del curso —como la califica con precisión Pablo López—²¹⁷² dando voz a la polémica, sino de aclarar algunos malentendidos que, a nuestro juicio, subyacen a estos análisis y apuntan al corazón mismo de nuestra interpretación tanto de la obra foucaultiana como del contexto en el que se despliega.

15.1. Una convergencia intelectual

15.1.1. El discreto encanto del liberalismo económico

El historiador estadounidense Michael C. Behrent fue uno de los primeros autores contemporáneos en denunciar esa supuesta afinidad del pensamiento foucaultiano con el programa neoliberal. Su análisis pretende cuestionar esa imagen de Foucault como un izquierdista radical que constituye, a su juicio, un lugar común en la academia norteamericana. Frente a ella, trata de mostrar que «a finales de los años setenta, el mismo Foucault a quien los radicales académicos idolatran flirteó con una perspectiva anclada en la derecha política: el credo del libre mercado conocido como *neoliberalismo*». ²¹⁷³

²¹⁷⁰ Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 100.

²¹⁷¹ Zamora. «Introducción: Foucault, la izquierda y la década de 1980». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, p. 16

²¹⁷² cf. López Álvarez. «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros». Ed. cit.

²¹⁷³ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». En: Zamora y Behrent (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, p. 42.

Su propuesta destaca un elemento que habría determinado el ambiguo lugar ocupado por Foucault en la compleja trama política e intelectual de la Francia de los setenta: la convergencia de posiciones izquierdistas y neoliberales en el rechazo del papel predominante del Estado en la vida social. Así, reconstruye el tránsito a lo largo de la década de un antiestatismo metodológico —que podemos identificar con esa vocación de guillotinar al rey en la teoría política—²¹⁷⁴ a un antiestatismo político y normativo según el cual «el Estado debía dejar de ser el eje primordial para intervenir en política». ²¹⁷⁵ Motivado fundamentalmente por esta consideración y ante el derrumbamiento de las categorías marxistas, el de Poitiers habría descubierto en el liberalismo económico un instrumento crítico de primer orden frente al exceso de poder del Estado.

Behrent argumenta que este antiestatismo neoliberal —importado desde Chicago, entre otros, por Henry Lepage, referencia fundamental de *Nacimiento de la biopolítica*— encuentra un «inesperado eco» en las demandas autogestionarias de la segunda izquierda y su reivindicación del papel de la sociedad civil frente al Estado.²¹⁷⁶ De este modo, Foucault se habría situado a finales de la década de los setenta en un terreno equívoco en el que posiciones izquierdistas y liberales se encuentran anunciando una posibilidad que sería explorada por la tercera vía de Tony Blair y Bill Clinton años después.

Así, la tesis central de Behrent es que esa fascinación por el liberalismo económico que evidencia el curso de 1979 nace de un rechazo común de la centralidad del Estado que, contrariamente a lo que ocurriera con el liberalismo político, resulta compatible con el antihumanismo foucaultiano. Para demostrar tal hipótesis plantea una reconstrucción de los desplazamientos teóricos de nuestro autor en la segunda mitad de la década que nos ocupa. Bajo esta perspectiva, la rectificación del modelo disciplinario en *Seguridad, territorio, población* habría conducido a Foucault a definir el liberalismo como la tecnología política que releva a las disciplinas instituyendo un poder que se despreocupa del individuo. Así, para el de Poitiers, el liberalismo económico representaría «la expresión más coherente» del poder moderno en tanto que su clave fundamental es la libertad.²¹⁷⁷ De este modo, a pesar de surgir de la mano de la noción de biopoder, el liberalismo se opone «a la biopolítica y, en rigor, a la tarea de gobernar como tal»²¹⁷⁸ de manera que aparece finalmente como «la forma por excelencia de la gubernamentalidad moderna»²¹⁷⁹ evidenciando el anquilosamiento de la izquierda antiliberal de la época.

²¹⁷⁴ cf. Foucault. *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Ed. cit., p. 86 [1976].

²¹⁷⁵ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 48.

²¹⁷⁶ cf. Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., pp. 58-61.

²¹⁷⁷ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 70.

²¹⁷⁸ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 70.

²¹⁷⁹ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 74.

Partiendo de tales consideraciones, la autocrítica de la hipótesis disciplinaria revelaría un creciente interés por el problema de la libertad que se aborda desde una perspectiva antihumanista coherente con esta matriz liberal. En el fondo de este argumento late la creencia de que tal desplazamiento implica una valoración crecientemente positiva del liberalismo en tanto que este es concebido como una tecnología política no disciplinaria que evita las dos bestias negras del análisis foucaultiano: el humanismo filosófico y la teoría jurídica del poder.²¹⁸⁰

En un trabajo posterior a ese primer texto publicado originalmente en 2009 y que recoge el libro compilado por Zamora, Behrent ahondará en la hipótesis de la seducción foucaultiana centrándose en la figura de François Ewald. La reconstrucción del itinerario intelectual y político del que fuera asistente de Foucault en el Collège de France dibuja los contornos de ese movimiento generacional de «desinversión militante»²¹⁸¹ compartido a finales de los setenta por algunos de sus colegas que, procedentes de la izquierda radical, se convirtieron en paladines del capitalismo entre la década de 1980 y la de 1990. No resulta extraño, atendiendo a ello, que Antonio Negri definiera a Ewald como parte del «foucaultianismo de derechas»²¹⁸² ya que, como evidencia el historiador norteamericano, su trayectoria es la de «un foucaultiano que se ha unido a las filas del establishment político y económico».²¹⁸³

El objetivo de Behrent con esa detallada reconstrucción del pensamiento de François Ewald consiste en demostrar que «la filosofía del poder de Foucault podría tener otras implicaciones diferentes a la denuncia y la resistencia».²¹⁸⁴ Behrent describe, así, el modo en que ciertos elementos de la obra foucaultiana habrían configurado una nueva filosofía política que marca el camino de sus discípulos y una nueva sensibilidad política que, alejada del radicalismo de los primeros años setenta, les habría permitido desprenderse exitosamente de su «superego marxista».²¹⁸⁵

A pesar de señalar en ocasiones la distancia que separa el planteamiento de maestro y «discípulo» —categorías completamente ajenas al modo de entender el trabajo intelectual del de Poitiers—, Behrent insiste en que la trayectoria de Ewald prueba que «la reorientación política y filosófica que se produjo bajo la égida de Foucault a finales de los setenta, así como los nuevos conceptos que lanzó —“gubernamentalidad”, “biopoder”, “regresión jurídica” y otros— desempeñaron un papel instrumental en la reconciliación de al menos algunos miembros de la generación del 68 con la sociedad contemporánea».²¹⁸⁶ Si bien acepta que el

²¹⁸⁰ cf. Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 73.

²¹⁸¹ Moreno Pestaña. «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». Ed. cit., p. 89.

²¹⁸² Negri. «C'est la lutte des talibans du dollar contre les talibans du pétrole». *Le monde*, 4 de octubre de 2001.

²¹⁸³ Behrent. «Accidents Happen: François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State». *The Journal of Modern History*, vol. 82, n° 3, 2010, p. 586.

²¹⁸⁴ Behrent. «Accidents Happen: François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State». Ed. cit., p. 587.

²¹⁸⁵ Behrent. «Accidents Happen: François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State». Ed. cit., p. 602.

²¹⁸⁶ Behrent. «Accidents Happen: François Ewald, the 'Antirevolutionary' Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State». Ed. cit., p. 617.

camino político de Ewald —convertido en los noventa en el intelectual orgánico de la nueva patronal— no estaba prefigurado por la reflexión foucaultiana, esta, a su juicio, sí cerró otras vías.²¹⁸⁷

Los dos textos de Behrent inciden, pues, en la misma tesis: Foucault a finales de los setenta se ve atraído por un liberalismo económico al que se encuentra vinculado por una «profunda afinidad» antiestatista y antihumanista.²¹⁸⁸ De este modo, más allá de las pruebas circunstanciales, la «causa suficiente» de la fascinación foucaultiana por el neoliberalismo «radica en la evolución de su posición filosófica».²¹⁸⁹ Tal argumento se enfrenta, sin embargo, a importantes dificultades.

La primera de ellas atañe a la imposibilidad de rastrear en la obra foucaultiana un respaldo expreso al antiestatismo liberal. En este sentido, como ha señalado Rodrigo Castro, la inferencia de una apología del liberalismo económico a partir del anti-institucionalismo metodológico no parece justificada —como tampoco a partir del antiestatismo político o el antihumanismo—. ²¹⁹⁰ Además, contra el propio análisis que había desplegado en la primera mitad de la década, Foucault va a rechazar expresamente la tesis de la «fobia al Estado» —un elemento nuclear del curso de 1979 que tanto Behrent como Zamora y Lagasnerie desdeñan inexplicablemente—. Así, frente al lugar común de la crítica —en el que convergen liberales e izquierdistas—, Foucault plantea que el problema al que se enfrenta su tiempo no es el de una extensión del poder del Estado tras la que acecharía la sombra del totalitarismo, sino el de un movimiento perfectamente inverso de corrosión del poder estatal.²¹⁹¹ A la luz de tal evidencia, y en respuesta a una entrevista concedida por Daniel Zamora en 2014,²¹⁹² Colin Gordon ha identificado este argumento de la estatofobia foucaultiana como «la vertiente más analfabeta de la retórica de Zamora (posiblemente influenciada por Behrent)».²¹⁹³

Esta oposición al antiestatismo responde a una inquietud política e intelectual, de modo que no solo se trata de la reivindicación estratégica del lugar del derecho en los combates entre gobernantes y gobernados, sino también de la denuncia de las limitaciones teóricas de tal perspectiva. Así, la fobia al Estado va a ser definida en *Nacimiento de la biopolítica* como una crítica «inflacionaria» que impide captar la especificidad de cada modelo estatal reduciendo su complejidad histórica y política a la de sus formas más siniestras —es decir, al

²¹⁸⁷ cf. Behrent. «Accidents Happen: François Ewald, the ‘Antirevolutionary’ Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State». Ed. cit., p. 620.

²¹⁸⁸ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 47.

²¹⁸⁹ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 62.

²¹⁹⁰ cf. Castro Orellana. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». En: Castro y Chamorro (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, p. 123.

²¹⁹¹ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 193-194 [1979].

²¹⁹² cf. Zamora. «Peut-on critiquer Foucault ?». *Ballast*, 3 de diciembre de 2014.

²¹⁹³ Gordon. «Foucault, neoliberalism etc.». Ed. cit.

totalitarismo—. ²¹⁹⁴ Partiendo de tales consideraciones, Foucault va a ser explícito en su rechazo de la interpretación neoliberal del totalitarismo que califica como «mezquina» ²¹⁹⁵ y a la que opone una comprensión del fenómeno en términos no de crecimiento del poder estatal, sino de sustitución del Estado por el partido.

Por otro lado, aunque el horizonte político e intelectual de Foucault en la primera mitad de la década estuviera definido por el antiestatismo, en 1979 se encuentra analizando las nuevas lógicas de la relación entre gobernantes y gobernados, para cuya comprensión el Estado constituye un elemento central. Como hemos tratado de mostrar en este trabajo, desde 1976 con la formulación del problema de la población, el Estado se convierte en el trasfondo permanente del estudio de las formas modernas de poder. Un desplazamiento que responde en parte a los propios límites del marco de análisis disciplinario y probablemente también, como ha apuntado Magnus Paulsen Hansen, a una cierta desilusión con las posibilidades de la crítica antiestatista desarrollada años atrás. ²¹⁹⁶ Desde esta perspectiva, la tesis de Behrent —secundada por Zamora— proyecta un análisis anacrónico que no tiene en cuenta las transformaciones del trabajo de Foucault y los diferentes momentos de su trayectoria a lo largo de la década. Cuando Foucault estudia el neoliberalismo hace años que se ha desvinculado del horizonte antiestatista-insurreccional que define buena parte de sus planteamientos en la primera mitad de la década.

Asimismo, el trabajo de estos autores obvia el concepto de gubernamentalidad que Foucault desarrolla justamente para comprender el liberalismo. Solo así puede Behrent hacer aparecer la biopolítica como esa forma de poder moderna por excelencia que responde al principio de *laissez-faire* y que, al ejercerse sobre la población, «deja de poner la mira en los individuos». ²¹⁹⁷ Perspectiva desde la cual, como también ha afirmado Mitchell Dean, el viejo y nuevo liberalismo renunciarían al ejercicio del poder mediante la subjetivación. ²¹⁹⁸

El problema de este argumento, de nuevo, es que no hay en los textos de Foucault nada que indique que a su juicio el biopoder —o, incluso, el propio liberalismo— se desentienda del individuo. Con el análisis en términos biopolíticos, Foucault no describe un poder menos invasivo, sino un nuevo campo de aplicación de este: el nivel de la población. El biopoder no abandona al sujeto a su suerte dejándolo hacer libremente, sino que lo toma como objetivo de su acción al hallarse atravesado por condiciones somáticas; es decir, en tanto forma parte de una especie. La gubernamentalidad liberal hace lo propio con el individuo en tanto *homo aconomicus*.

Respeto a este particular, Behrent desatiende las precauciones metodológicas de *Seguridad, territorio, población* que explicitan que las tecnologías políticas analizadas a lo largo de estos

²¹⁹⁴ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 188-192 [1979].

²¹⁹⁵ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 191 [1979].

²¹⁹⁶ cf. Hansen. «Foucault's flirt? Neoliberalism, the Left and the welfare state». *Foucault Studies*, n° 20, 2015, p. 300.

²¹⁹⁷ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 68.

²¹⁹⁸ cf. Dean. «Foucault must not be defended». *History and Theory*, n° 54, 2015, p. 398.

años —soberanía, disciplina, seguridad— no constituyen conjuntos cerrados que se relevirían históricamente, sino diferentes dimensiones de un ejercicio del poder multimodal en el que, aunque la lógica del dispositivo esté marcada por la prevalencia de la seguridad, también intervienen la soberanía y la disciplina. De hecho, como hemos visto, Foucault concibe el poder moderno como un conjunto heterogéneo en el que bajo la dinámica de los controles reguladores, los problemas derivados de la disciplina y la soberanía se vuelven más urgentes que nunca.²¹⁹⁹ La clave de la rectificación del modelo disciplinario no responde, por tanto, a la evidencia de una liberación del sujeto, sino de una reorganización de los mecanismos de poder a la luz de la necesidad —instituida por la gubernamentalidad liberal— de establecer ciertos límites internos a su ejercicio que garanticen el desarrollo de determinadas fuerzas sociales que solo prosperan en un marco de libertad.

Behrent ignora, de este modo, además, todo el análisis foucaultiano de la libertad, que implica la consideración del liberalismo y el neoliberalismo como tecnologías de «gobierno», es decir, como formas de conducir las conductas de los individuos vinculadas al modo en que estos «se conducen a sí mismos».²²⁰⁰ En este sentido, no hay, como ha argumentado Francisco Vázquez, una ruptura radical entre el estudio del poder en términos de gubernamentalidad y la analítica desarrollada años atrás, sino una ampliación de la perspectiva que permite atender a la cuestión de la libertad.²²⁰¹ De hecho, esta rectificación parcial del análisis foucaultiano del poder no implica un juicio de valor acerca de la libertad liberal, sino una constatación del papel que esta juega en el marco de una tecnología política que a la vez la necesita y la amenaza. La libertad liberal que describe Foucault resulta, como afirma Colin Gordon, «una libertad que es ella misma una no-libertad».²²⁰²

15.1.2. Neoliberalismo, crítica y totalización

Desde una perspectiva complementaria con la de Behrent, Geoffroy de Lagasnerie ha tratado también de mostrar que la fascinación de Foucault por el neoliberalismo remite a elementos nucleares de su proyecto filosófico. En este caso, sin embargo, la convergencia no se basa tanto en las consideraciones sobre el humanismo o el Estado, sino en la dimensión crítica compartida por ambos.

Esta remitiría fundamentalmente al rechazo del monismo y la totalización propios de la Ilustración y heredados por el marxismo. El neoliberalismo, concebido como una fuerza utópica y revolucionaria y no como una «ideología reaccionaria o conservadora»,²²⁰³ habría conectado, de este modo, con la apuesta por la «pluralidad», la «inmanencia» y la

²¹⁹⁹ cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 113 y ss [1978].

²²⁰⁰ Foucault. «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí (Dos conferencias en Dartmouth)». Ed. cit., p. 147 [1980].

²²⁰¹ cf. Vázquez García. *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Ed. cit., pp. 179-180.

²²⁰² Donzelot y Gordon. «Comment gouverner les sociétés libérales ? L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon». *Esprit*, noviembre de 2005, p. 90.

²²⁰³ Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 31.

«multiplicidad» que define la perspectiva foucaultiana. Así, nuestro autor habría hallado en los planteamientos neoliberales —fundamentalmente en la promesa de un orden sin homogeneidad que plantea el mercado— una reivindicación de la diferencia compatible con su cuestionamiento de los universales. Situado en tales coordenadas, y a la luz de su relectura de Kant, Lagasnerie concluye que Foucault «percibió el neoliberalismo como una de las encarnaciones contemporáneas de la tradición crítica».²²⁰⁴

Las luchas y discursos que emergen tras el 68 y determinan, en buena medida, la orientación del trabajo foucaultiano habrían conducido a la teoría crítica a un rechazo de la totalización incompatible con el marxismo, pero que se solapa con «la deconstrucción neoliberal de las concepciones monistas y de los paradigmas unificadores».²²⁰⁵ La fascinación por el pluralismo neoliberal constituye, de este modo, la otra cara de la crítica foucaultiana al marxismo y los «paradigmas centralizadores».²²⁰⁶ Así, todo el edificio de la arqueo-genealogía —argumenta Lagasnerie— descansa sobre el rechazo de la totalidad y de «la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas».²²⁰⁷

Asimismo, la reivindicación neoliberal de la heterogeneidad constitutiva de lo social —que Lagasnerie vincula con el «no existe la sociedad» de Thatcher— habría seducido a Foucault al ofrecer una alternativa frente aquel poder soberano que pretendía controlar la totalidad de sus procesos. Lagasnerie recupera un pasaje del curso de 1979 crucial en este sentido: «La economía es una disciplina atea; es una disciplina sin Dios; es una disciplina sin totalidad, y es una disciplina que comienza a poner de manifiesto no sólo la inutilidad sino la imposibilidad de un punto de vista soberano, de un punto de vista soberano sobre la totalidad del Estado que él debe gobernar».²²⁰⁸ Desde esta perspectiva, aquella decisión metodológica —fundamental en *Nacimiento de la biopolítica*— consistente en tomar al neoliberalismo en su positividad revelaría que a juicio de Foucault «a través del neoliberalismo se elabora y también se introduce algo liberador, emancipador, crítico».²²⁰⁹ Así, coincidiendo con Behrent, Lagasnerie argumenta que esta pulsión crítica del neoliberalismo corresponde fundamentalmente con la «fobia al Estado», que funcionaría como instrumento para evitar el exceso de gobierno.

El problema de tal argumento es que, además de obviar de nuevo el expreso rechazo de la estatofobia, desprecia la distinción foucaultiana —sin duda, por momentos,

²²⁰⁴ Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Ed. cit., p. 83.

²²⁰⁵ Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Ed. cit., p. 72.

²²⁰⁶ Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Ed. cit., p. 70.

²²⁰⁷ Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. p. 18 [1976]. En este curso Foucault llegará a identificar marxismo y psicoanálisis como «teorías totalitarias» a pesar de no descartar frontalmente su uso: «No digo que esas teorías envolventes y globales no hayan proporcionado y no proporcionen todavía, de una manera bastante constante, instrumentos localmente utilizables: el marxismo y el psicoanálisis están precisamente ahí para demostrarlo. Pero creo que sólo proporcionaron esos instrumentos localmente utilizables con la condición, justamente, de que la unidad teórica del discurso quedara como suspendida o, en todo caso recortada, tironeada, hecha añicos, invertida, desplazada, caricaturizada, representada, teatralizada, etcétera». Foucault. *Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976)*. p. 16 [1976].

²²⁰⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 281 [1979].

²²⁰⁹ Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Ed. cit., pp. 81-82.

problemática— entre liberalismo y neoliberalismo, presentándolos como una realidad uniforme y proyectando sobre el segundo los rasgos del primero. En este sentido, es importante remarcar que a lo largo de las doce lecciones de *Nacimiento de la biopolítica* no se emplea la expresión «gobernar demasiado» o «gobernar demasiado poco» para describir la lógica neoliberal, sino únicamente la del liberalismo clásico. Así, en la clase del 7 de febrero, Foucault expone algunos rasgos del nuevo liberalismo concluyendo que este, en lugar de establecer una serie de límites internos a la propia acción del Estado, se propone desplazar el ejercicio de la gubernamentalidad hacia abajo: hacia la economía. El programa neoliberal no parece, entonces, preocupado por «gobernar menos» —de hecho, como sabemos, Foucault lo contrapone al *laissez-faire*—, sino por gobernar mejor para el mercado. Se establece, con ello, una nueva relación entre economía, gobierno y derecho que, al romper con el naturalismo clásico, implica una «política indefinidamente activa».²²¹⁰

Entre una economía de competencia y un Estado, podrán ver que la relación ya no puede ser de delimitación recíproca de dominios diferentes. No va a haber el juego del mercado al que debe dejarse libre y el dominio donde el Estado comience a intervenir, pues justamente el mercado o, mejor, la competencia pura, que es la esencia misma del mercado, sólo puede aparecer si es producida, y si es producida por una gubernamentalidad activa. Habrá por tanto una suerte de superposición completa de la política gubernamental y de los mecanismos de mercado ajustados a la competencia. El gobierno debe acompañar de uno a otro extremo una economía de mercado. Ésta no le sustrae nada. Al contrario, señala, constituye el índice general sobre el cual es preciso poner la regla que va a definir todas las acciones gubernamentales. Es preciso gobernar para el mercado y no gobernar a causa del mercado. Y en esa medida, se ve que la relación definida por el liberalismo del siglo XVIII queda enteramente invertida.²²¹¹

El neoliberalismo no instituye, siguiendo el análisis de Foucault, una crítica a la acción del gobierno, sino a la acción del Estado una vez que la gubernamentalidad se ha desplazado hacia el mercado. Es entonces cuando Foucault señala que este uso de la economía como límite de la acción política representa «el cinismo de una crítica mercantil opuesta a la acción del poder público».²²¹² En el marco de este análisis, tal crítica resulta «cínica» porque se dirige sobre aquello que hace posible al mercado: el Estado. La crítica neoliberal del Estado es «cínica» porque sin Estado no habría mercado. De nuevo, en este punto, el neoliberalismo invierte la lógica del liberalismo clásico como Foucault explicita en la clase del 21 de marzo:

En el liberalismo clásico se pedía al gobierno que respetara la forma del mercado y dejara hacer. Aquí, el dejar hacer se invierte para transformarse en un no dejar hacer al gobierno, en nombre de una ley del mercado que permitirá juzgar y evaluar cada una de sus actividades. De tal modo queda

²²¹⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 132 [1979].

²²¹¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 133 [1979].

²²¹² Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 245 [1979].

invertido el *laissez faire* y el mercado ya no es un principio de autolimitación del gobierno, es un principio que se vuelve contra él. Es una suerte de tribunal económico permanente frente al gobierno. Mientras el siglo XIX había buscado establecer, frente a la acción gubernamental y contra su desmesura, una especie de jurisdicción administrativa que permitía juzgar la acción del poder público en términos de derecho, ahora tenemos una especie de tribunal económico que pretende juzgar la acción del gobierno desde el punto de vista estricto de la economía y el mercado.²²¹³

A pesar de que en el resumen del curso Foucault defina el neoliberalismo como «una crítica de la irracionalidad característica del exceso de gobierno, y como el retorno a una tecnología de gobierno frugal»,²²¹⁴ el análisis desplegado en sus doce lecciones muestra que más que un límite a la acción gubernamental, el neoliberalismo supone su transformación y extensión.

Esa ambigüedad conduce a Lagasnerie a ver en el *homo aeconomicus* una respuesta a la crítica foucaultiana de la soberanía. Bajo su figura se disolvería la voluntad y se cuestionaría la lógica del contrato de modo que «el *homo aeconomicus* aparece, pues, en sentido propio, como un ser ingobernable». ²²¹⁵ Como vemos, no se trata ya de plantear únicamente una convergencia crítica entre Foucault y el neoliberalismo, sino de reconocer al *homo aeconomicus* como la figura del gran rechazo del poder. De todas las afirmaciones de *La última lección de Michel Foucault* esta es, sin duda, la más desafortunada y muestra —en el mejor de los casos— un desconocimiento profundo del curso que constituye el centro de la obra ya que, en la clase del 21 de marzo, Foucault vinculará expresamente gubernamentalidad y *homo aeconomicus* en una formulación que no admite dudas:

Si el individuo va a llegar a ser gubernamentalizable, si se va a poder tener influjo sobre él, será en la medida y sólo en la medida en que es *homo aeconomicus*. Vale decir que la superficie de contacto entre el individuo y el poder que se ejerce sobre él, y por consiguiente el principio de regulación del poder sobre el individuo, no va a ser otra cosa que esa especie de clave del *homo aeconomicus*. El *homo aeconomicus* es la interfaz del gobierno y el individuo.²²¹⁶

El *homo aeconomicus* no es la figura crítica de una gubernamentalidad que se autolimita, sino el punto de agarre de una tecnología de gobierno que puede hacer presa en el sujeto únicamente en tanto este responde a los condicionantes económicos.

Más allá de estas graves carencias analíticas y de la agenda política que más o menos subrepticamente desliza,²²¹⁷ el principal problema de *La última lección de Michel Foucault* estriba

²²¹³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 246 [1979].

²²¹⁴ Foucault. «Resumen del curso [Nacimiento de la biopolítica]». Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 316 [1979].

²²¹⁵ Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Ed. cit., p. 101.

²²¹⁶ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 252 [1979].

²²¹⁷ La obra de Lagasnerie ha sido interpretada, en este sentido, como una apología del neoliberalismo. Así lo ha argumentado José Luis Villacañas para quien aquel no pretendería tanto definir a Foucault como un pensador neoliberal, sino señalar las coincidencias entre ambas perspectivas con el objetivo de «usar el prestigio de Foucault para expandir el prestigio del neoliberalismo». Villacañas. «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*». *Dorsal. Revista De Estudios Foucaultianos*, n° 1, 2016, p. 109.

en que, al no atender al desarrollo real del neoliberalismo sino únicamente a su programa teórico, propone un análisis que continúa atrapado en los límites de *Nacimiento de la biopolítica*. Esta dificultad se hace especialmente evidente cuando describe el neoliberalismo como una apuesta por el pluralismo, la inmanencia y la ausencia de una normatividad fuerte. Muy al contrario, como ha argumentado extensamente José Luis Villacañas, el neoliberalismo ha demostrado ser un proyecto totalizador que aspira a suprimir cualquier afuera: es una fuerza revolucionaria, sí, pero lo es de un modo radical «y esto significa que tiene una *pretensión de totalidad* capaz de hacer frente a lo que él considera los enemigos totales, desde Keynes a Marx».²²¹⁸ Desde esta perspectiva, el neoliberalismo aparece como una forma de *teología política* que pretende determinar la existencia humana en su totalidad y no como un pensamiento de la diferencia.²²¹⁹ De hecho, si el análisis de las formas de subjetividad neoliberales muestra algo es, justamente, esa pretensión de universalidad que parece recuperar bajo su forma mercantil y competitiva el viejo sueño socialista del «hombre nuevo». Foucault, por los límites de su propia perspectiva y por el momento en que dictó este curso, no pudo dar cuenta de esta fuerza normativa y expansiva del *homo oeconomicus*; hoy, sin embargo, resulta complicado justificar un análisis que obvie tales cuestiones.

En este mismo sentido, la identificación de la analítica del poder foucaultiana con el «no hay sociedad» de Thatcher también evidencia el propósito que subyace a todo el argumento de *La última lección de Michel Foucault*. La clave, más allá del propio planteamiento de *Nacimiento de la biopolítica* estriba, hoy, en saber si es posible instituir un pluralismo inmanente —sin mediaciones—, después de cuarenta años de extensión de un totalitarismo mercantil forjado sobre la erosión de todas las instituciones del común. Identificar toda mediación como «conservadora» solo tiene sentido en el marco de un discurso que, voluntariamente o no, desliza una apología del neoliberalismo. Lagasnerie invita, así, a aceptar ciertos elementos del marco neoliberal como instrumentos críticos para reinventar la izquierda, en un análisis que obvia completamente el desarrollo efectivo de lo que Foucault identificó como «gubernamentalidad neoliberal» y que se reduce a una reconstrucción de sus fuentes teóricas.

Por último, al no atender adecuadamente al contexto en el que se desarrolla *Nacimiento de la biopolítica* y las batallas en las que pretendía intervenir, Lagasnerie dibuja un panorama político extremadamente simple en el que la izquierda se ha tornado conservadora mientras que la derecha neoliberal habría hecho suyas las banderas de la rebelión y la libertad. Como

En un sentido análogo, Mitchell Dean afirma que la lección que Lagasnerie rescata de Foucault para la izquierda actual sería «la necesidad de abrazar el liberalismo». Dean. «Foucault and the neoliberalism controversy». En: Cahill, Cooper, Konings y Primrose (eds.). *The sage handbook of neoliberalism*. London: SAGE Publications, 2018, p. 41.

²²¹⁸ Villacañas. «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*». Ed. cit., p. 114.

²²¹⁹ Villacañas define la teología política como «el nombre para la reunificación, con aspiraciones de totalidad, de la división de poderes que, de un modo u otro, fue constitutiva de Occidente desde la irrupción del judaísmo y el cristianismo como religiones mundiales». Villacañas. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ed. cit., p. 75. La tesis fuerte de esta obra se contrapone directamente con la de Lagasnerie, al afirmar que el neoliberalismo constituye una reactualización de esa aspiración de totalidad que atraviesa la historia de Occidente.

ha señalado Villacañas, «para él no existe la posibilidad de un liberalismo anticapitalista»,²²²⁰ una cuestión central en los debates que rodean al curso de 1979 y en los que Foucault había defendido posiciones que ya no eran identificables sin más con el éxodo y la insurrección del izquierdismo del inicio de la década, pero tampoco con la crítica mercantil de lo político.

De este modo incluso aunque tomemos, como plantea Mitchell Dean, *La última lección de Michel Foucault* como un trabajo polémico y no académico,²²²¹ ni la argumentación ni la propuesta política que vehicula parecen estar fundadas en una lectura seria de la obra de Foucault o en un análisis sólido del neoliberalismo.

15.2. Antimarxismo y neoliberalismo

15.2.1. La crítica del *welfare* en perspectiva

Ahondando en estas cuestiones, uno de los argumentos esgrimidos con mayor insistencia para sustentar la tesis del «Foucault neoliberal» es su crítica al marxismo y al socialismo. Precisamente porque, como hemos tratado de mostrar en este trabajo, su posición al respecto es compleja, estos planteamientos evidencian toda una serie de problemas que resultan cruciales a la hora de profundizar tanto en la relación de Foucault con el neoliberalismo como en los rendimientos actuales de su análisis.

En este sentido, nuestra reflexión no puede más que partir de una evidencia: el contraste entre la ferocidad de las críticas al marxismo y la aparente neutralidad con que Foucault analiza el programa neoliberal.²²²² Es cierto, como ha argumentado Rodrigo Castro, que no tiene sentido acusar a Foucault de haber quedado «fascinado» o «maravillado» por este simplemente por la ausencia de adjetivos críticos en un trabajo que pretende «describir un sistema de racionalidad». ²²²³ Sin embargo, cabría preguntarse por qué ese «funcionalismo de lo peor» que evita en su acercamiento al neoliberalismo es aplicado sistemáticamente al analizar el socialismo distorsionando, en no pocas ocasiones, la historia de una tradición política e intelectual enormemente rica al identificarla con el terror estalinista y burocrático.

Como es sabido, uno de los objetivos críticos fundamentales del curso de 1979 es, precisamente, el socialismo. Foucault sostiene que este carece de una gubernamentalidad propia y que, por ello, se despliega parasitando formas de racionalidad política ajenas: a un lado del Telón de acero la gubernamentalidad de partido, al otro la liberal. Desde esta perspectiva, el socialismo estaría únicamente dotado de una racionalidad histórica, una racionalidad económica y una racionalidad administrativa ²²²⁴ que se traducen, como argumenta Moreno Pestaña, en «una creencia metafísica en el fin de la historia, un proyecto

²²²⁰ Villacañas. «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*». Ed. cit., p. 114.

²²²¹ cf. Dean. «Foucault and the neoliberalism controversy». Ed. cit., p. 41.

²²²² cf. Lagasnerie. *La última lección de Michel Foucault*. Ed. cit., p. 18.

²²²³ Castro Orellana. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”». Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». Ed. cit., p. 124.

²²²⁴ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 102 [1979].

de conjunto de organización económica —a cuyos problemas de viabilidad alude Foucault— y la utilización de un modelo disciplinario de intervención».²²²⁵ No posee, sin embargo, una racionalidad política propia y coherente, una medida calculada y razonable de su acción gubernamental.²²²⁶

Partiendo de algunas de estas consideraciones, Daniel Zamora y Michael Behrent han tratado de sustentar la tesis de las simpatías neoliberales de Foucault en su antimarxismo. A su juicio, la crítica de los preceptos centrales de la tradición marxista —el proletariado como sujeto revolucionario, el Estado como reflejo del poder de clase, el partido como principal instrumento político, la revolución como horizonte...— situarían al de Poitiers en convergencia con la corriente liberal.

Así, Foucault participaría en un movimiento intelectual que, a lo largo de la década de los setenta y ante el escenario abierto por las nuevas formas de acción política y la crisis económica, habría privilegiado la perspectiva de los excluidos desplazando al proletariado del lugar central que tradicionalmente había ocupado. Para sustentar tal interpretación, Zamora reproduce algunos fragmentos de textos de la primera mitad de la década de 1970 que situarían a nuestro autor en la estela de quienes han cuestionado la centralidad del conflicto capital-trabajo en el mundo contemporáneo —como Marcuse o André Gorz—priorizando, a su juicio, los problemas de la dominación y la discriminación de las minorías sobre el de la explotación de la mayoría.²²²⁷ Tal perspectiva habría contribuido a socavar el horizonte universal de las luchas sociales en beneficio de la dimensión moral que acompaña las alabanzas de una plebe que atesoraría la potencia de la acción política radical ante el «aburguesamiento» del proletariado.

El problema de esta lectura —construida sobre fragmentos descontextualizados y, en ocasiones, distorsionados—²²²⁸ es que obvia que más que una reivindicación de los excluidos, tanto en la genealogía del poder disciplinario como en la propia militancia de Foucault en esta época, encontramos una denuncia de la separación artificial en el seno de las clases populares. Además, nuestro autor en ningún caso habla de un relevo del sujeto revolucionario porque para él los sujetos políticos no se constituyen como tales —no se convierten en «clase para sí» usando la terminología clásica— por sus condiciones «objetivas», sino en la propia lucha históricamente desplegada. La plebe no es, consecuentemente, el nuevo proletariado, sino un

²²²⁵ Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». Ed. cit., p. 155.

²²²⁶ cf. Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 102 [1979].

²²²⁷ cf. Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 88.

²²²⁸ Resulta, en este sentido, llamativa la interpretación que Zamora presenta de una entrevista de Foucault en 1972. En ella exagera la capacidad revolucionaria que Foucault atribuye a los «marginados» e ignora la crítica de la separación entre el mundo obrero y el de los excluidos que en esa misma intervención se presenta como un proceso cuya reversión está ya en marcha: «Hoy vivimos un primer reencuentro, una reconciliación entre una parte del proletariado y la parte no integrada de la población marginal». Foucault. «Le grand enfermement». Ed. cit., p. 303 [1972]. En estas mismas páginas, Zamora asegura, como ya hemos señalado, que «para los filósofos de esos momentos, la principal cuestión consistía en entender cómo se excluía parte de la población y no cómo se explotaba a la mayoría» y cita como referencia de nuevo esa entrevista de 1972. Sin embargo, en todo el texto no podemos encontrar nada parecido a tal afirmación. Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 88.

conjunto impreciso de individuos que comienza a tomar conciencia de su propia situación de exclusión y, por tanto, dibuja un horizonte posible de politización y alianzas con otras facciones desfavorecidas —entre las que ocupa un lugar predominante, por su tradición de luchas, el proletariado—. A pesar de que en algunas intervenciones por momentos se desliza un halo de romanticismo alrededor de estas cuestiones de la plebe y los marginados, habitualmente Foucault incluso en estos primeros años setenta trata de problematizarlas y mostrar las aristas de una realidad histórica que no es unívoca ni se considera una fuerza intrínsecamente transformadora. En el encuentro de 1972 con militantes maoístas —que el propio Zamora cita—, Foucault lo señala con meridiana claridad:

Si lo que hemos dicho es cierto, la lucha contra el aparato judicial es una lucha importante —no digo que sea fundamental, pero tiene tanta importancia como tuvo esta justicia en la separación que la burguesía introdujo y mantuvo entre proletariado y plebe—. Este aparato judicial tuvo efectos ideológicos específicos para cada una de las clases dominadas; y hubo en particular una ideología del proletariado que se hizo permeable a un cierto número de ideas burguesas que concernían a lo justo y lo injusto, el robo, la propiedad, el crimen, el criminal. Esto no quiere decir que, por el contrario, la plebe no proletarizada haya permanecido pura y dura. Al contrario, a esta plebe, durante un siglo y medio, esta burguesía le ha propuesto las siguientes opciones: o vas a la cárcel, o te enrolas en el ejército; o vas a la cárcel, o emigras a las colonias; o vas a la cárcel, o te haces policía. Entonces, esta plebe no proletarizada fue racista cuando fue colonialista; fue nacionalista, chauvinista, cuando estuvo en el ejército. Fue fascista cuando fue policía. Estos efectos ideológicos sobre la plebe fueron ciertos y profundos. Los efectos sobre el proletariado son también ciertos.²²²⁹

Por último, esta reivindicación foucaultiana de la plebe que se evidencia en los años posteriores al 68 no trata, en ningún caso, de rechazar el análisis de clase, sino —como también hemos argumentado extensamente a lo largo de este trabajo— de ensancharlo incluyendo las capas sociales tradicionalmente excluidas de él. No hay, pues, algo así como una condena política de la clase trabajadora y una reivindicación cándida de los marginados, por más que Foucault mirara a los rincones ocultos de nuestras sociedades modernas —la locura, la prisión, la enfermedad— para tratar de descifrar en ellos la lógica que las organiza.

Por otro lado, Zamora vincula esta fascinación por la plebe con el «descubrimiento» foucaultiano del problema del siglo. A su juicio, este sería coherente con un contexto general en el que «el problema de la explotación y la riqueza sería reemplazado por el del poder excesivo».²²³⁰ El inconveniente de su interpretación estriba en que, de nuevo, fuerza y mutila los textos para que respalden una conclusión trazada de antemano. Foucault no habla en ningún caso de un «reemplazo» del problema de la miseria por el del poder como pretende

²²²⁹ Foucault. «Sobre la justicia popular: debate con los maos». Ed. cit., pp. 72-73 [1972].

²²³⁰ Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 89.

Zamora, sino de un «recubrimiento», lo que introduce un matiz crucial que no debe ser soslayado. El conocido fragmento que él mismo cita como fuente de esa idea no deja lugar a dudas:

Creo que el gran problema del siglo XIX, al menos en Europa, era la pobreza y la miseria. El gran problema que se planteó a la mayoría de pensadores y filósofos de comienzos del siglo XIX fue el siguiente: ¿cómo explicar esta producción de riqueza, cuyos efectos espectaculares comenzaban a ser reconocidos en todo Occidente, cómo esta producción de riqueza pudo ir acompañada del empobrecimiento absoluto o relativo (ésta es otra cuestión) de los que la producen? *En el siglo XX no se ha resuelto completamente el problema del empobrecimiento de los que producen la riqueza, de la producción simultánea de la riqueza y la pobreza*, pero esa cuestión no se plantea con la misma urgencia. Es como si estuviera *recubierta* por otro problema que ya no es la escasez de riqueza, sino el excesivo poder.²²³¹

Más allá de las implicaciones actuales de tal planteamiento, resulta difícil, como ha argumentado Rodrigo Castro, negar la pertinencia histórica de este diagnóstico del siglo XX europeo que ha sido compartido por buena parte de la contracultura y el radicalismo desde los años sesenta hasta nuestros días.²²³² En el fondo, con esta nueva mirada al problema del poder, Foucault no está haciendo otra cosa que traducir en términos filosóficos esa denuncia de la «miseria de la vida cotidiana» que constituye el trasfondo de buena parte de las revueltas de la segunda mitad del siglo XX en Occidente. Puede que haya elementos en nuestra historia reciente que permitan modular esta tesis y que exijan volver a poner el foco en los problemas de la miseria material que atañen también a las sociedades del capitalismo avanzado y en buena medida *recubren* hoy los problemas relacionados con el poder. Pero este cuestionamiento no debe funcionar como una coartada para retornar al economicismo y condenar a la irrelevancia las miserias cotidianas que aquella perspectiva evidenció. Así, a nuestro juicio, si *Nacimiento de la biopolítica* obvia los problemas socio-económicos provocados por el neoliberalismo no es por profundizar en este análisis del poder, sino por descuidar un elemento que había resultado fundamental en la primera mitad de la década: el vínculo entre las formas contemporáneas de dominación y desposesión; es decir, el problema del capitalismo.

En este sentido, buena parte de los análisis política y filosóficamente más útiles de nuestro tiempo se despliegan justamente alrededor del problema de la intersección, esto es, de las tensiones y también de la necesaria articulación entre redistribución y reconocimiento. Frente a esta complejización de un debate de enorme actualidad, Zamora presenta una interpretación histórica y política que conduce a un chantaje intelectual — como ha señalado también Rodrigo Castro —.²²³³ Todo su argumento conduce, en este sentido, a una falsa dicotomía entre la solución neoliberal y la ortodoxia socialista que borra

²²³¹ Foucault. «La filosofía analítica de la política». Ed. cit., pp. 784-785 [1978] [cursiva nuestra].

²²³² cf. Castro Orellana. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». Ed. cit., p. 139.

²²³³ cf. Castro Orellana. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». Ed. cit., p. 152.

no solo todos los matices, sino todas las posibilidades truncadas que surgieron en una época marcada por la experimentación política.

Además, el de Poitiers jamás sostuvo la idea «de un “final” de la lucha contra la explotación y la desigualdad» que Zamora parece atribuirle.²²³⁴ A falta de referencias en sus textos, acude a las tesis de François Ewald —como hiciera Michael C. Behrent—, de la organización no gubernamental ATD —con la que, hasta donde hemos podido saber, Foucault no tuvo relación—²²³⁵ y de René Lenoir —cuya convergencia con nuestro autor se cifra en que ambos participaron en un libro de entrevistas editado por Robert Bono en 1983—. Estos testimonios dibujan un contexto en el que, aunque de un modo indirecto y probablemente sin esa intención, el planteamiento foucaultiano habría contribuido a erosionar las certezas que sostenían una política redistributiva allanado «el camino al ataque neoliberal contra el Estado del bienestar y en favor de un sistema de seguridad social limitado y asequible únicamente para quienes demostraran necesitarlo».²²³⁶

Para respaldar esta última tesis, Zamora acude a la ya analizada conversación de 1983 entre Foucault y Robert Bono acerca de la seguridad social.²²³⁷ En tal contexto, el cuestionamiento del derecho a la salud y la denuncia de los procesos de normalización asociados a los mecanismos del *welfare* situarían a Foucault en posiciones homologables a la crítica neoliberal del Estado providencia. Así, a juicio de Zamora, nuestro autor «reproduce los argumentos clásicos utilizados por los opositores a los sistemas públicos de atención de la salud»²²³⁸ quedando situado junto al mismísimo Hayek.

El problema de tal interpretación es que, de nuevo, fuerza las palabras de Foucault que no cuestiona en ningún caso la necesidad de establecer mecanismos sociales de protección ni aboga por una cobertura privada de los riesgos como propone el neoliberalismo. Su planteamiento en esa entrevista parte de dos consideraciones: los límites económicos a los que el sistema de seguridad social se enfrenta —en el marco de una crisis que evidencia el colapso del capitalismo de posguerra— y las situaciones de dependencia que genera.

A su juicio, los mecanismos de protección diseñados décadas atrás no responden correctamente a las nuevas demandas de «una seguridad que permite relaciones más ricas, más numerosas, más diversificadas, y más flexibles con uno mismo y con el medio, asegurando no obstante a cada uno una autonomía real».²²³⁹ De este modo, el principal problema que detecta Foucault es que «nuestros sistemas de cobertura social imponen un modo de vida determinado al que los individuos deben someterse, y toda persona o grupo

²²³⁴ Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 93.

²²³⁵ Hay, en este sentido, un momento del texto de Zamora que resulta revelador de su estrategia general y su mala praxis. En él, el sociólogo argumenta que «tanto ATD como el “último” Foucault creen que...» y a continuación reproduce una serie de párrafos extraídos del libro blanco de esta ONG en una formulación que claramente atribuye a Foucault ideas que no son suyas. *cf.* Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 94.

²²³⁶ Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 97.

²²³⁷ *supra* epígrafe 12.5.

²²³⁸ Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 98.

²²³⁹ *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 209 [1983].

que, por una razón u otra, no quiere o no puede acceder a ese modo de vida se encuentra marginado por el juego mismo de las instituciones».²²⁴⁰ Esta tesis se puede rastrear ya en su crítica a la medicina a mediados de los setenta y remite, fundamentalmente, al autoritarismo de su práctica y las relaciones de dominación que genera; una perspectiva que, sin embargo, no conduce a una condena total de la práctica médica como evidenciará su intervención en una mesa redonda de 1977:

Tomo como ejemplo el noroeste brasileño. La tasa de enfermedad alcanza el 100%: la parasitosis —por más «antimédico» que sea— es una cosa real; y se puede acabar con la parasitosis. El problema es saber cómo se pueden obtener efectivamente resultados terapéuticos, que sería irrisorio negar, sin que ello tenga como soporte y efecto la instalación de un tipo de poder médico, un tipo de relación con el cuerpo, y un tipo de autoritarismo —un sistema de obediencia finalmente, ya que es de esto de lo que se trata, característico de nuestra relación con el médico y con la medicina, actualmente.²²⁴¹

No se trata, por tanto, de rechazar el derecho a la salud en aras de una privatización del *welfare*, sino de equilibrar las demandas de autonomía y seguridad en un marco de crisis que agudiza el problema del límite de los recursos. Foucault lo señala expresamente: «El objetivo de una cobertura social óptima conjugada con un máximo de independencia parece claro. Otra cosa es alcanzarlo...».²²⁴² Tras cuarenta años de erosión de los sistemas de seguridad social, hay argumentos en su intervención que pueden resultar extravagantes para el lector contemporáneo, pero si los situamos en el marco de la época, no dejan de reproducir buena parte de los lugares comunes de la izquierda contracultural en su crítica a los procesos de normalización y burocratización asociados al Estado providencia.

De hecho, y esto resulta muy relevante en tal contexto, Foucault subraya que «carecemos absolutamente de instrumentos intelectuales para enfocar en términos nuevos la manera que nos permitiría llegar a encontrar lo que buscamos».²²⁴³ Sin referirse expresamente a ello, a mi juicio, esta afirmación sitúa a Foucault más cerca del reto de inventar nuevas formas de gubernamentalidad que de la aceptación del programa neoliberal. Si, como dice, «carecemos absolutamente de instrumentos intelectuales» para abordar los problemas a los que el Estado providencia se enfrenta, no parece razonable pensar que Foucault hubiera hecho de la teoría del capital humano o de la política social privatizada del ordoliberalismo su programa.

Además, en este diálogo Foucault rechaza la oposición entre sociedad civil y Estado que constituye a su juicio uno de los rasgos definitorios del liberalismo desde el siglo XVIII.²²⁴⁴ Y, por si todo esto fuera poco, en un momento de la conversación declara expresamente: «No sostengo, por supuesto, un liberalismo salvaje que nos llevaría a una cobertura individual

²²⁴⁰ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 213 [1983].

²²⁴¹ Foucault. «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». Ed. cit., p. 147 [1977].

²²⁴² Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 213 [1983].

²²⁴³ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 214 [1983].

²²⁴⁴ *cf.* Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 216 [1983].

para aquellos que poseen medios y una falta de cobertura para los otros».²²⁴⁵ Zamora recoge esa afirmación, pero pasa inmediatamente a otros argumentos como si Foucault no hubiese querido decir lo que dijo o como si, en realidad, sus palabras fueran un subterfugio y la verdad de su posición se ocultara en otra parte.

El otro elemento que Zamora destaca de la crítica foucaultiana al *welfare* y que a su juicio evidencia su afinidad con el planteamiento neoliberal es el «impuesto negativo». Este, que ocupa una parte importante del análisis del neoliberalismo francés desplegado en *Nacimiento de la biopolítica*, constituiría la clave de una política social que renunciaría al juicio antropológico de las disciplinas y, con ello, a «todas las formas de controlar el cuerpo, la conducta y la sexualidad que se hallan tan presentes, pese a estar ocultas, en muchas políticas socialistas tendientes a reducir la desigualdad».²²⁴⁶ Zamora vincula, así, el análisis de la política de impuesto negativo defendida por Stolérú con la consideración general del neoliberalismo como una racionalidad política posdisciplinaria.

De este modo, y basándose en algunas de las conclusiones de José Luis Moreno Pestaña, Zamora incide en que la afinidad de Foucault con el planteamiento neoliberal descansa en la renuncia de este último a establecer una normatividad fundada en un criterio antropológico. Esta reflexión plantea un desafío importante porque evidencia un problema central del análisis foucaultiano del neoliberalismo que dificulta la comprensión de los procesos de normalización asociados a este.²²⁴⁷ Como sabemos, tanto alrededor del impuesto negativo como del abordaje neoliberal de la penalidad, Foucault describe la emergencia de una tecnología de poder en cuyo horizonte no aparece aquella sociedad disciplinaria cimentada sobre la normalización de los individuos y la exclusión de lo que queda fuera de la norma, sino «una sociedad en la que haya una optimización de los sistemas de diferencia, en la que se deje campo libre a los procesos oscilatorios, en la que se conceda tolerancia a los individuos y las prácticas minoritarias».²²⁴⁸ Desde esta perspectiva, el *homo oeconomicus*, como argumenta Moreno Pestaña, no constituiría un modelo normativo sino únicamente epistemológico diseñado no tanto para transformar al sujeto como para entender las motivaciones de sus actos.²²⁴⁹

Este análisis acierta, a mi juicio, a la hora de señalar uno de los puntos ciegos de *Nacimiento de la biopolítica*: la dimensión normativa del proyecto neoliberal. Es cierto que Foucault analiza una racionalidad política más que una práctica de gobierno, pero en ningún momento parece preocuparse por las consecuencias de esa expansión ilimitada de la competencia y de la lógica económica que describe. En este sentido, no cabe duda de que si hay un elemento del programa neoliberal que suscita la inequívoca «fascinación» de Foucault es esta promesa de instituir una organización social no basada en la disciplina y el juicio antropológico que la acompaña, sino en el control ambiental, indirecto y diferencial de los

²²⁴⁵ Foucault. «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». Ed. cit., p. 223 [1983].

²²⁴⁶ Zamora. «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». Ed. cit., p. 104.

²²⁴⁷ cf. Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., pp. 102-105.

²²⁴⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 261 [1979].

²²⁴⁹ cf. Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 103.

individuos. Como veremos posteriormente, junto con la renuncia a analizar los vínculos entre neoliberalismo y lógica del capital, este horizonte posdisciplinario constituye el elemento, a nuestro juicio, más problemático de *Nacimiento de la biopolítica*.²²⁵⁰

Desde esta perspectiva, no podemos más que suscribir la crítica de Moreno Pestaña —en la que Zamora se inspira con menos fortuna— que ha argumentado que el análisis foucaultiano del neoliberalismo en este punto resulta incapaz de dar cuenta de los procesos de normalización y la violencia que implica la extensión de la racionalidad económica a todos los ámbitos de la vida.²²⁵¹ Sin embargo, tampoco podemos dejar de señalar que, aunque Foucault no desarrolle esta cuestión en el curso de 1979, en sus análisis de los dispositivos securitarios sí hace explícito el vínculo entre las nuevas formas de poder y los procesos de normalización. Así, como ha argumentado Rodrigo Castro, podemos entender que Foucault no considera que el programa neoliberal renuncie absolutamente a la normalización, sino que esta se despliega mediante mecanismos y bajo una racionalidad distintos del control disciplinario. La idea de un proceso de «normalización» securitaria —opuesto a la «normación» disciplinaria— constituiría, en este sentido, el punto de apoyo fundamental en el análisis de las «normalidades diferenciales» que pone en marcha el neoliberalismo.²²⁵² Si atendemos a todas las precauciones presentadas en *Seguridad, territorio, población* y que determinan el marco de análisis del curso de 1979, la idea de un horizonte posdisciplinario se difumina en favor de una dinámica que articula mecanismos securitarios, jurídicos y disciplinarios. El neoliberalismo problematiza el legado de las disciplinas, pero no parece representar, desde esta perspectiva, «una alternativa casi providencial» a aquel, como plantea Michael C. Behrent.²²⁵³

15.2.2. Foucault en el marco de la izquierda de los setenta

Por último, en el desarrollo de su argumento, tanto Zamora como Behrent —y también, aunque en menor medida, Lagasnerie— remarcen ciertos elementos contextuales que les permiten proyectar la imagen de un Foucault fieramente anticomunista y plenamente convencido de las tesis del antitotalitarismo. De este modo, basándose en el trabajo de Scott Christofferson así como en la trayectoria y los testimonios de algunos miembros del círculo íntimo de Foucault, estos autores interpretan sus críticas a la izquierda y su intento de superar las categorías marxistas tradicionales como un síntoma de su afinidad con las posiciones de autores como Glucksmann o Henry-Lévy.²²⁵⁴

²²⁵⁰ No en vano, la práctica totalidad de los análisis contemporáneos del neoliberalismo que toman como punto de partida el trabajo foucaultiano han establecido con claridad la necesidad de ir con Foucault más allá de Foucault en buena medida debido a estos límites. cf. Chamorro. «Foucault y el neoliberalismo realmente existente. Repensando *Nacimiento de la biopolítica*». En: Castro y Chamorro (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021.

²²⁵¹ cf. Moreno Pestaña. *Foucault y la política*. Ed. cit., p. 106.

²²⁵² cf. Foucault. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., p. 72 [1978].

²²⁵³ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 79.

²²⁵⁴ cf. Zamora. «En busca de una gubernamentalidad de izquierdas». En: Castro y Chamorro (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 315-322.

Este acercamiento muestra, sin embargo, un retrato parcial de las posiciones políticas de nuestro autor y obvia, de nuevo, aquello que expresamente declaró en diferentes ocasiones. Así, por ejemplo, a pesar de las palabras de Paul Veyne, resulta difícil creer que Foucault, a la luz de lo que expresó públicamente en varias ocasiones, estuviera en 1981 «contra la llegada de los socialistas al poder»,²²⁵⁵ como sostienen también Behrent y Zamora. La ya mencionada entrevista de 1981 con Didier Eribon evidencia sin ningún género de dudas la satisfacción del de Poitiers por una victoria que califica como un «acontecimiento» y que abre un tiempo en el que él mismo se ofrece a trabajar con el gobierno.²²⁵⁶ Todos los testimonios y sus propias declaraciones indican que Foucault, efectivamente, se encontraba más próximo a Rocard que a Mitterrand, como también recuerda Veyne, pero al menos en un primer momento la victoria de este es interpretada como una oportunidad. Así lo afirma explícitamente en otra entrevista de 1981 cuando interrogado acerca de la profundidad de los cambios posibilitados por la llegada de los socialistas al poder declara:

No, nadie lo sabe a ciencia cierta. Eso es lo interesante, no sólo que nadie lo sabe, sino que todavía no hay nada, vale decir que está todo por hacerse. Puede ser que no se haga nada, la situación está abierta. Está abierta porque el Partido Socialista ha sido sensible a unos cuantos problemas. De allí procede su fuerza, pero también del hecho de que mucha gente que hasta ahora nunca había hecho política y desconfiaba de la escena política se reconoció espontáneamente, ya sea en el candidato Mitterrand o, antes bien, en la victoria de Mitterrand. No hay que despreciar esa actitud. Esas personas combatían en distintos frentes, la ecología, el feminismo, contra la energía nuclear, por la vivienda, qué sé yo. Combatían y no tenían horizontes de victoria de conjunto. Se encontraron en esta victoria, que es una posibilidad más que una culminación. Es la victoria de una posibilidad. La victoria de Giscard d'Estaing habría sido la victoria de una imposibilidad, la derrota de una posibilidad.²²⁵⁷

Las críticas al socialismo y el rechazo de las categorías marxistas por parte de Foucault deben ser situadas en el marco complejo del campo intelectual y político de la Francia de final de los setenta que tanto Zamora como Behrent simplifican destacando únicamente aquellos elementos que parecen respaldar su argumento. En este sentido, su discurso no es equiparable sin más al de los nuevos filósofos y la trayectoria de estos —o de otros de sus colaboradores— no debe proyectarse sobre aquel por más que compartiera inquietudes e incluso amistad con algunos de ellos. El riesgo de este ejercicio que Rodrigo Castro ha definido como «contexto-centrismo» estriba en que desatiende las propias dinámicas internas del discurso filosófico y político foucaultiano imposibilitando una comprensión cabal de la

²²⁵⁵ Veyne. *Foucault: pensamiento y vida*. Barcelona: Paidós, 2014, p. 142 [nota 16].

²²⁵⁶ cf. Foucault. «¿Es, pues, importante pensar?». Ed. cit., pp. 184-185 [1981]. Podemos encontrar un argumento análogo en: Foucault. «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit». Ed. cit., p. 277 [1981]. También en otra entrevista de 1982 se congratula de la rapidez con la que actuó el nuevo gobierno en lo referente a las leyes que penaban la homosexualidad. cf. Foucault. «No a los compromisos». En: Foucault. *Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2016, p. 196 [1982].

²²⁵⁷ Foucault. «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit». Ed. cit., p. 277 [1981].

relación entre este y su contexto.²²⁵⁸ Pero incluso yendo más allá, el problema fundamental del análisis de Zamora y Behrent es que no ofrece una reconstrucción ecuánime del contexto de la época, sino claramente sesgada y dirigida a reforzar una conclusión establecida de antemano.

Tales dificultades se evidencian, por ejemplo, en su interpretación de la genealogía foucaultiana de la política alemana en la posguerra y especialmente del papel del SPD. A juicio de Behrent, *Nacimiento de la biopolítica* valora positivamente la trayectoria de la socialdemocracia alemana en tanto mostraría el camino que los socialistas franceses debían seguir si querían participar de las formas contemporáneas de gubernamentalidad. Coherentemente con el interés acerca de las cuestiones del poder y el gobierno, Foucault habría presentado, de este modo, la asunción del marco ordoliberal como un ejemplo de adaptación a los nuevos tiempos y un avance respecto a las posiciones socialistas tradicionales ya que, con ese giro, el SPD habría aprendido a gobernar.²²⁵⁹

Este argumento proyecta, sin embargo, un juicio de valor donde Foucault únicamente trata de describir —más o menos acertadamente— un proceso histórico y político. Incluso aceptando que algunos pasajes del curso de 1979 puedan introducir tonalidades valorativas, este no parece uno de ellos. En *Nacimiento de la biopolítica* no se celebra el giro del SPD del marxismo a la economía social de mercado, sino que se argumenta que, en el marco de la posguerra establecido por el ordoliberalismo y determinado por el nuevo equilibrio internacional, aquel era el único camino posible para alcanzar posiciones de gobierno. Tal conclusión es cuestionable, pero no resulta sencillo encontrar en ella la celebración de una estrategia extensible al socialismo francés. De hecho, la reconstrucción foucaultiana de este tránsito no conduce a un elogio del acoplamiento de la socialdemocracia a la dinámica neoliberal, sino a la denuncia de su incapacidad para instituir una gubernamentalidad propiamente socialista. Así, lejos de la conclusión de Behrent, Foucault muestra explícitamente su contrariedad respecto de las soluciones que emergen a ambos lados del Telón de acero:

Cuando se cruza la frontera que separa las dos Alemanias, 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, ésta: ¿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 ¿acaso 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 enganchado a una

²²⁵⁸ cf. Castro Orellana. «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». Ed. cit., p. 121.

²²⁵⁹ cf. Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., pp. 76-77.

gubernamentalidad. Aquí está enganchado a tal gubernamentalidad, allá está enganchado a tal otra; aquí y allá da frutos muy disímiles y, al azar, claro, de una rama más o menos normal o aberrante, los mismos frutos venenosos.²²⁶⁰

Si Foucault rechaza valorar este proceso en términos de «verdad» y «traición» no es porque lo vea con buenos ojos, sino porque tales perspectivas —que reducen el debate político a la cuestión de la fidelidad con el texto— no permiten comprender cabalmente el problema al que se enfrenta el socialismo. Su respuesta a esta encrucijada, como hemos visto, no puede ser más clara: «Si hay una gubernamentalidad efectivamente socialista, no está oculta en el interior del socialismo y sus textos. No se la puede deducir de ellos. Hay que inventarla».²²⁶¹ De este modo, Foucault lanza una crítica a la tradición socialista y su incapacidad para generar un ejercicio del poder autónomo alejado del terror, pero también señala la necesidad de construirlo; un extremo al que Zamora, Behrent y Lagasnerie no atienden adecuadamente y que a juicio de Pestaña podría indicar su disposición a convertirse en una especie de «consejero del príncipe».²²⁶²

En opinión de estos autores, tal intento de buscar una alternativa más allá del estatismo socialista y el inmovilismo de los conservadores conduciría a Foucault a explorar diferentes matrices de la hibridación entre mercado y socialismo. Desde esta perspectiva, su aproximación a la segunda izquierda y el elogio de los análisis de Rosanvallon y Viveret evidencian sus simpatías liberales. Foucault habría formado parte, así, de esa extraña familia política que, partiendo de un socialismo autogestionario heredero del 68, habría aceptado paulatinamente el programa neoliberal. Tal hipótesis lleva a Behrent a afirmar —a pesar de no encontrar respaldo alguno ni en las intervenciones de Foucault ni en testimonios de terceros— que, a la luz del giro liberal del gobierno de Mitterrand, «cabe imaginar que hacia 1983 Foucault se sentía vindicado por el rumbo de los acontecimientos».²²⁶³ Con ello, de nuevo, se trata de situar *Nacimiento de la biopolítica* en el linaje de la tercera vía y las soluciones socioliberales de los años ochenta y noventa.

Así, aunque Behrent se hace eco de los esfuerzos de Rosanvallon por vincular su discurso al liberalismo político y no al económico,²²⁶⁴ a su juicio «por momentos, la segunda izquierda y los liberales económicos parecían envueltos en un cauteloso cortejo recíproco» que determinará esa posterior convergencia.²²⁶⁵ Los debates en el seno de la segunda izquierda —calificada por Zamora como «muy social-liberal»²²⁶⁶ y la complejidad de sus

²²⁶⁰ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 103 [1979].

²²⁶¹ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 104 [1979].

²²⁶² Moreno Pestaña. «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». Ed. cit., p. 90.

²²⁶³ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., p. 77.

²²⁶⁴ cf. Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., 60.

²²⁶⁵ Behrent. «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». Ed. cit., 59.

²²⁶⁶ Zamora. «Introducción: Foucault, la izquierda y la década de 1980». Ed. cit., p. 15.

planteamientos políticos y sociales quedan, de este modo, reducidos únicamente a aquellos argumentos antiestatistas y favorables al mercado y al emprendimiento que pueden reforzar la imagen de su afinidad con la «nueva razón del mundo».

Sumido en tal contexto y fascinado por las transformaciones sociales a las que asiste, a juicio de Zamora, Foucault habría valorado positivamente el proceso de liberalización y modernización social puesto en marcha por el gobierno de Giscard d'Estaing que trató de abordar desde una nueva perspectiva algunos problemas relevantes para la izquierda post-sesentaiochista como las prisiones, la inmigración, los derechos de las mujeres, la sexualidad o la juventud.²²⁶⁷ De este modo, influido por tales gestos, por su relación con Stoléro²²⁶⁸ y por las promesas del socialismo no jacobino, «Foucault pensó que debíamos inventar un nuevo tipo de política que pudiera abrir la vía a una izquierda que no rechazara más el mercado y que creara un espacio liberado de la normatividad de la gubernamentalidad social-estatal compartida por gaullistas y comunistas».²²⁶⁹ La segunda izquierda parece, en este sentido, cubrir las expectativas de un proyecto liberal en lo económico y progresista en lo social que encajaría con las disposiciones del Foucault de la época.

Esta reconstrucción del análisis foucaultiano a partir del marco histórico y político revela algunos rasgos de una encrucijada fundamental para comprender el presente, pero, como ya hemos apuntado, se enfrenta a dos grandes problemas. El primero de ellos es el recorte del contexto que distorsiona y dificulta la aprehensión de su complejidad. El segundo es que estos trabajos carecen de un estudio exhaustivo de las fuentes que es sustituido por una selección parcial de los testimonios y una proyección de discursos y posiciones ajenas a su figura que parecen destinadas únicamente a sustentar la tesis del Foucault seducido por el neoliberalismo.

Tales problemas lastran también el análisis que estos autores presentan de la relación entre Foucault y la izquierda rocardiana. En este sentido, resulta fundamental atender a la dimensión anticapitalista de la segunda izquierda y, en general, de las posiciones autogestionarias de la época; un elemento completamente soslayado por Zamora y Behrent. Con ello, el trazo grueso de este «contexto-centrismo» desdibuja algunos detalles muy relevantes caricaturizando las posiciones políticas de la época y conduciendo al chantaje intelectual ya señalado.

Frente a esta interpretación carente de matices, los trabajos recientes de Moreno Pestaña permiten reevaluar las posibilidades que ofrecía una crítica políticamente liberal pero anticapitalista a la tradición social-estatista francesa en el marco de los setenta y ochenta. Aunque finalmente el despliegue de la hegemonía neoliberal hiciera suyas todas las matrices críticas frente al estatismo y al mundo fordista de la posguerra, es de justicia señalar que

²²⁶⁷ cf. Zamora. «En busca de una gubernamentalidad de izquierdas». Ed. cit., pp. 326-332.

²²⁶⁸ Una relación de la que no ha quedado apenas constancia, pero a la que le podemos dar cierta verosimilitud por el comentario de Michel Senellart —editor de *Nacimiento de la biopolítica*— en una nota a pie de página del curso. En ella afirma que Foucault tuvo la oportunidad de ver a Stoléro «con bastante frecuencia». Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 206 [nota 39] [1979].

²²⁶⁹ Zamora. «En busca de una gubernamentalidad de izquierdas». Ed. cit., p. 337.

existieron otras posibilidades que fueron derrotadas o absorbidas por ella: «Los ochenta no se encuentran contenidos necesariamente en los setenta».²²⁷⁰ Esta perspectiva arroja un juicio más equilibrado acerca de la historia reciente y advierte contra el análisis anacrónico que, en buena medida, sustenta el argumento de Zamora, Behrent y Lagasnerie.

Moreno Pestaña pone en valor, así, la vía de un socialismo no jacobino explorada por Rosanvallon y Viveret cuyo origen se remonta a las formulaciones de Proudhon y «conecta con las reivindicaciones del primer movimiento obrero que, si bien defendía una república social, no buscaba entregar al Estado la gestión de los bienes comunes».²²⁷¹ Frente a la permanente simplificación de Zamora y Behrent se nos presenta ahora una genealogía que sitúa al socialismo autogestionario en el linaje de algunas de las tradiciones centrales de la historia del movimiento obrero. Desde esta perspectiva, como ha apuntado también Mitchell Dean, la reivindicación autogestionaria de la que hace bandera la segunda izquierda no debe ser concebida como un presagio de la corrosión neoliberal de lo social, sino como una encarnación de las aspiraciones posteriores al 68 desplegada en el marco de un discurso claramente anticapitalista: «No es un movimiento de la derecha económicamente liberalizadora que ataca al Estado de bienestar, sino de una izquierda interesada en una autonomía colectiva post-individualista».²²⁷² A nuestro juicio, el desplazamiento mediante el cual tales reivindicaciones son «cooptadas» por el discurso neoliberal en la década de los ochenta no puede servir de justificación para desecharlas sin más como si tal desenlace estuviera determinado de antemano.

Así, a la luz de su trayectoria y su discurso, lo que parece interesar a Foucault de la segunda izquierda no es tanto la rehabilitación de determinados elementos del liberalismo económico como el mercado o el emprendimiento, sino su vocación de romper con aquellos rasgos de la tradición socialista que considera un lastre. Si el trabajo de Rosanvallon y Viveret interpela a nuestro autor es precisamente por su capacidad de situar las demandas de autogestión e independencia de los sujetos en el marco de un programa de gobierno que trata de construir nuevas formas de acción política más allá del esquema tradicional —clase, Estado, partido—. A este respecto, hay, a nuestro juicio, argumentos en *Nacimiento de la biopolítica* que contradicen expresamente la hipótesis de que Foucault pretendía introducir cierto enfoque neoliberal en el seno del socialismo para producir una especie de síntesis que dotara a este de una gubernamentalidad propia. Esa es la vía del SPD y su resultado, como hemos visto, es calificado como un «fruto venenoso». El problema del socialismo, desde esta perspectiva, no puede resolverse añadiendo ciertos ingredientes del neoliberalismo porque se encuentran en planos diferentes: «El socialismo no es la alternativa al liberalismo. No están en el mismo nivel, aun cuando haya niveles en que tropiezan uno con otro, en que, juntos, la cosa no funciona. De allí su posibilidad de simbiosis desafortunada».²²⁷³ La respuesta a esa

²²⁷⁰ Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., p. 95.

²²⁷¹ Moreno Pestaña. *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Ed. cit., p. 100.

²²⁷² Dean. «Foucault must not be defended». Ed. cit., p. 396.

²²⁷³ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 104 [nota *] [1979].

carencia no está, pues, en la hibridación ni en la hermenéutica de los textos de la tradición, sino en la imaginación y la experimentación. Foucault es muy claro al respecto: si se quiere dotar al socialismo de una gubernamentalidad propia es necesario inventarla.

En este mismo sentido, la interpretación que presentan Zamora y Behrent de la fascinación de Foucault por la creciente «liberalización» de lo social que acompaña el mandato de Giscard d'Estaing resulta más que problemática. Como ya hemos tratado de mostrar, la conciencia de estar presenciando la emergencia de formas más «laxas» de ejercicio del poder constituye una clave fundamental para comprender el desplazamiento que efectúa Foucault a final de los setenta.²²⁷⁴ De este modo, como afirma Serge Audier, el marco interpretativo desplegado en entrevistas y textos anteriores a 1978 en los que va esbozando los contornos de ese nuevo mundo más liberal que se levanta ante él, «predeterminó en gran medida el modo en que Foucault se relacionó con el advenimiento del neoliberalismo».²²⁷⁵ No se puede entender este trabajo sin la doble experiencia —en Francia y EEUU— de una relajación de las costumbres y una «liberalización» social y cultural impensable solo dos décadas antes.

Sin embargo, no está claro que sus vínculos con Stoléru o el detallado análisis de las propuestas de Barre en *Nacimiento de la biopolítica* constituyan razones suficientes para sostener que Foucault —como parte de cierta izquierda «libertaria»— se sintiera especialmente interesado por el gobierno de Giscard d'Estaing, como sugiere Daniel Zamora.²²⁷⁶ De nuevo, las referencias explícitas a Giscard en sus intervenciones son sistemáticamente obviadas, mencionando únicamente la entrevista de 1977 con militantes de la LCR en la que según Zamora «Foucault incluso bromeará sobre su política [de Giscard] al sugerir que pronto definiría su proyecto como el de una “sociedad antirrepresiva”».²²⁷⁷

El problema de esta cita —como el de otras que hemos analizado en este mismo capítulo— es que, al descontextualizarse, su sentido se ve sustancialmente alterado. En el contexto original no representa una alabanza de las virtudes liberalizadoras de Giscard, sino una constatación de la ineficacia del análisis en términos de «represión»: «Giscard pronto nos dará un discurso sobre la represión y definirá el “liberalismo avanzado” como una sociedad antirrepresiva, es solo cuestión de semanas (risas)... Esto quiere decir que la palabra ha perdido las virtudes de partición que tenía, ya no está marcada».²²⁷⁸ La literalidad de las palabras de Foucault deja poco lugar a las dudas y difícilmente se puede entender como un respaldo a la política giscardiana.

En una entrevista de 1978 en el marco de su viaje a Japón, Foucault señalará otra cuestión relevante para comprender su valoración del mandato de Giscard que tampoco es mencionada por Behrent y Zamora. En ella argumentará que los impulsos liberalizadores de

²²⁷⁴ *supra* epígrafe 12.5.

²²⁷⁵ Audier. «Neoliberalism through Foucault's eyes». Ed. cit., p. 417.

²²⁷⁶ *cf.* Zamora. «En busca de una gubernamentalidad de izquierdas». Ed. cit., p. 327.

²²⁷⁷ Zamora. «En busca de una gubernamentalidad de izquierdas». Ed. cit., p. 328.

²²⁷⁸ Foucault. «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». Ed. cit., p. 17 [1977].

la época no deben entenderse como una derrota de las aspiraciones de la izquierda radical de los sesenta y setenta, sino como una victoria de los movimientos que han surgido de ella. Frente al chantaje del discurso revolucionario del todo o nada —que tiene un eco directo en las formulaciones de Zamora— y frente a esa melancolía izquierdista propensa a ver en todo avance concreto una «apropiación» por parte del poder, Foucault reivindica que las luchas cotidianas tienen por objetivo el «éxito», es decir, que sus demandas sean atendidas y la realidad que enfrentan efectivamente transformada.²²⁷⁹ Desde esta perspectiva, la liberalización de Giscard se interpreta como una respuesta que certifica la victoria —al menos parcial— de estos movimientos de los que el propio Foucault había formado parte.

En Francia, por ejemplo, entre 1972 y 1974 hubo movimientos en torno de la prisión. Cuando Giscard d'Estaing llegó a la presidencia y formó su primer gobierno, llevó a cabo muchas reformas originales y, en especial, creó en el Ministerio de Justicia un cargo de subsecretario de Estado exclusivamente consagrado a los problemas de la prisión, y designó a una mujer.

Entonces, de inmediato, los izquierdistas puros y duros lo criticaron: «¡Miren, se lo apropió el sistema!». Pero yo no creo que sea así. Eso prueba que en el imaginario del gobierno el problema se reconoció como importante en cierto nivel.²²⁸⁰

Además, más allá de esta cuestión, como sostiene Christian Lavan, resulta impensable que Foucault pudiera sentir algún tipo de tentación por el «liberalismo» de Giscard ya que, a pesar de implementar algunas medidas aplaudidas y empujadas por los sectores más progresistas de la sociedad francesa —como la ley del divorcio, la legalización de la contracepción, o el cambio de la mayoría de edad—, el septenio giscardiano está marcado por un conservadurismo en ocasiones extremo.²²⁸¹ Tanto es así que, como hemos visto, la victoria de Mitterrand es celebrada como la apertura de un nuevo horizonte de posibilidades frente a un hipotético triunfo de Giscard que habría representado, a juicio de Foucault, «la victoria de una imposibilidad, la derrota de una posibilidad».²²⁸²

Estas reflexiones permiten identificar algunos de los problemas de esa lectura determinista de la historia intelectual y política de nuestro tiempo que subyace al planteamiento de Behrent y Zamora en la que la crítica radical de los años sesenta a los viejos modelos de la izquierda habría predeterminado su adhesión al neoliberalismo. Desde esta perspectiva —y este es el problema político fundamental que implica tal interpretación— parecería que no hay salida a la dicotomía entre la ortodoxia socialista y la trampa neoliberal, de modo que la crítica y la acción política que se ha venido desarrollando desde hace décadas más allá de las estructuras tradicionales constituirían, en realidad, la quinta columna de la reacción capitalista ayer, hoy y mañana. Las consecuencias de este análisis para el presente

²²⁷⁹ cf. Foucault. «Sexualidad y política». Ed. cit., pp. 17-19 [1978].

²²⁸⁰ Foucault. «Sexualidad y política». Ed. cit., pp. 17-18 [1978].

²²⁸¹ cf. Laval. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. pp. 107-112.

²²⁸² Foucault. «Entrevista de Michel Foucault con Jean François y John de Wit». Ed. cit., p. 277 [1981].

—deseadas o no— son enormemente peligrosas, especialmente porque impiden una comprensión de la complejidad de los fenómenos sociales y, en consecuencia, de las posibilidades de transformación de la realidad que se nos ofrecen. La historia que Behrent, Zamora y Lagasnerie presentan es una historia de hechos consumados y tendencias irreprimibles que, sobre una reconstrucción parcial y tendenciosa del contexto y de la propia reflexión de Foucault, proyecta la imagen de una necesidad histórica que obvia los combates y sus lecciones, así como las alternativas derrotadas y su potencia presente.

15.3. Conclusión: crítica y oportunidad

A la luz de todos estos problemas, consideramos que hay argumentos suficientes para cuestionar la tesis defendida por Zamora, Behrent y Lagasnerie de un Foucault apologeta del neoliberalismo. Sin embargo, es importante reconocer también la relevancia y el valor del debate suscitado por estos trabajos, que ha puesto sobre la mesa un problema que otros autores habían planteado —incluso de un modo más pertinente—, pero con menor eco. Aunque, por momentos, forzando la interpretación, han introducido una duda que exige mirar con cierta distancia la figura de un intelectual encumbrado, en ocasiones, acriticamente. Así, es posible que, como concluye Mitchell Dean, estos debates hayan permitido desacralizar el legado foucaultiano y que este deje de constituir el «horizonte insuperable de cierto pensamiento crítico y radical».²²⁸³ El avance de la crítica, en este sentido, no puede más que ser celebrado y el cuestionamiento de la interpretación de estos autores no debe soslayar la necesidad de una reconsideración del análisis foucaultiano del neoliberalismo a la luz de otras perspectivas. De este modo, a nuestro juicio, es necesario rechazar la imagen de Foucault como pensador neoliberal y también su reflejo especular: la de un corrosivo crítico del neoliberalismo *avant la lettre* que nos habría legado las herramientas definitivas para desentrañar la «nueva razón del mundo».

Esa sospecha acerca de sus afinidades ocultas evidencia, además, el error que supone proyectar sobre toda su trayectoria la imagen del Foucault radical de los primeros años setenta. Así, como advertimos al comienzo de esta investigación, todo nuestro trabajo ha tratado de responder a ese reto consistente en situar los diferentes momentos de desarrollo teórico del análisis del poder en sus precisas coordenadas sociohistóricas evitando tomar la parte por el todo.

En estos últimos años han proliferado los estudios acerca del neoliberalismo que, incluso partiendo de las reflexiones de Foucault, señalan los límites de un análisis que se considera excesivamente indulgente respecto a ciertos extremos y que no parece poder dar cuenta de algunas de las consecuencias más lesivas de aquel. Obviamente, hubiera sido deseable que esta duda acerca de la afinidad neoliberal se sustentara en argumentos más sólidos y en juicios contrastados, pero es posible que el clima general de cuestionamiento del análisis foucaultiano del neoliberalismo haya contribuido a evidenciar algunas de sus carencias y a

²²⁸³ Dean. «Foucault must not be defended». Ed. cit., p. 403 [traducción propia].

avanzar, así, hacia una mejor comprensión tanto del curso de 1979 y sus circunstancias como del propio neoliberalismo como proceso histórico.

Como ya hemos mencionado, buena parte de los problemas de *Nacimiento de la biopolítica* para dar cuenta de este neoliberalismo realmente existente tienen que ver con las decisiones metodológicas que lo animan —y que, paradójicamente, también hacen posible algunas de sus intuiciones más brillantes—. En este sentido, al poner el foco en la novedad que representa el programa neoliberal y en las transformaciones sociales y políticas que promete, Foucault percibe algunos rasgos que escapan a los estudios críticos tradicionales —como el de Harvey—. ²²⁸⁴ Así, como ha señalado Adán Salinas, la publicación del curso ha enriquecido la genealogía del neoliberalismo introduciendo una perspectiva que atiende a fuentes ajenas a la escuela de Chicago y al contexto norteamericano. ²²⁸⁵

El riesgo que implica tal perspectiva volcada al acontecimiento y su singularidad, sin embargo, es que por evitar el «siempre lo mismo y siempre lo mismo para peor», el análisis puede deslizarse hacia un «siempre algo nuevo y siempre algo nuevo para mejor». Este enfoque, lastra, además, el acercamiento al neoliberalismo real porque impide a nuestro autor comprender el vínculo entre la gubernamentalidad neoliberal y las viejas lógicas de la acumulación que reactualiza. Así, al disociar la gubernamentalidad neoliberal de las exigencias del modo de producción capitalista —en sus formas actuales, que no tienen por qué coincidir con las de los siglos XVIII o XIX—, Foucault pierde de vista una cuestión fundamental: el vínculo entre un determinado modo de conducir las conductas de los individuos y los procesos de desposesión que acompañan a la economía contemporánea. La vocación de distanciarse del marxismo conduce, así, a Foucault a abandonar definitivamente el marco de la lucha de clases y a analizar el neoliberalismo «desde un modelo de agente sin características sociales», ²²⁸⁶ una perspectiva que dificulta enormemente el reconocimiento de algunas de sus consecuencias más adversas tanto subjetiva como socialmente. De este modo, los efectos de la privatización de los riesgos y la devaluación del trabajo frente al capital resultan ininteligibles desde un punto de vista que se aproxima en ocasiones peligrosamente al individualismo metodológico. Esa perspectiva impide a Foucault conectar sus análisis acerca del neoliberalismo con el estudio de las disciplinas, por lo que no puede percibir el sentido en que el programa neoliberal reactiva el viejo sueño de una sociedad completamente dedicada al trabajo; eso que Bourdieu identifica como la «utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada». ²²⁸⁷

Asimismo, la extensión de la competencia a todos los ámbitos de la vida social no solo afecta a los procesos de desposesión, explotación y alienación, sino también a la organización política de nuestro mundo, cuestión que tampoco vislumbra el curso de 1979 —a pesar de

²²⁸⁴ cf. Harvey. *Breve historia del neoliberalismo*. Ed. cit.

²²⁸⁵ cf. Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». Ed. cit., p. 79.

²²⁸⁶ Moreno Pestaña. «Michel Foucault, crítico de la izquierda». Ed. cit., p. 157.

²²⁸⁷ Bourdieu. «Neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada». En: Bourdieu. *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 136-150.

que podemos encontrar una pista relevante de ello en el informe de la Comisión Trilateral que cita Foucault—. ²²⁸⁸ Más de cuatro décadas después de que se dictara *Nacimiento de la biopolítica* parece evidente que, como afirma Wendy Brown, la extensión de la lógica económica a la esfera política socava la base de la ciudadanía democrática, es decir, el *demos*. ²²⁸⁹ En un sentido análogo, la investigación foucaultiana se enfrenta a serias dificultades a la hora de comprender el vínculo entre neoliberalismo y autoritarismo —Foucault pierde una ocasión excepcional para abordar la cuestión en su genealogía de la escuela ordoliberal—.

Por otro lado, al analizar el programa neoliberal desde la perspectiva de la competencia y no de la mercancía, Foucault parece quedar atrapado en el discurso de esa nueva forma de gobierno que promueve la diferencia y promete renunciar al disciplinamiento social. El análisis del anarcocapitalismo norteamericano desliza constantemente una fascinación que, aunque no implique necesariamente conformidad, ha sido señalada como uno de los puntos débiles de su trabajo. Este enfoque se enfrenta, así, a límites importantes porque, como ya hemos argumentado, no permite captar la fuerza normalizadora y disciplinaria del neoliberalismo y, consecuentemente, no puede dar cuenta del modo en que los procesos de diferenciación y uniformización social se solapan bajo la dinámica neoliberal convirtiendo a los individuos no solo en empresas, sino también en bienes de mercado. ²²⁹⁰ En este sentido, el semblante que dibuja Foucault parece ajustarse a la descripción de lo que ha venido conociéndose como «neoliberalismo progresista», ²²⁹¹ pero se ve en dificultades cuando se confronta con otras de sus dimensiones.

Estos defectos del análisis desplegado en *Nacimiento de la biopolítica* no justifican, sin embargo, ni una impugnación total ni una atribución de afinidades inconfesables. A la luz de todo este trabajo de reconstrucción de la trayectoria de Michel Foucault, nuestra conclusión es que si sus planteamientos se solapan con algunos extremos del programa neoliberal es porque en el preciso momento en que dicta el curso de 1979 se está desarrollando ese proceso central para comprender nuestra historia contemporánea que representa el ascenso de la hegemonía neoliberal y la cooptación de todas las matrices críticas con el mundo fordista de la posguerra. Las críticas al marxismo y a la izquierda, la vocación de independencia intelectual y su sensibilidad por el problema del poder sitúan a Foucault a final de la década de los setenta en el centro de la encrucijada de su tiempo, una circunstancia que, a nuestro juicio, se encuentra directamente relacionada con el abandono del camino explorado en *Nacimiento de la biopolítica*. El de Poitiers encontró fascinante, sin duda, el programa neoliberal; pero no vio en él una solución a los problemas del presente ni un proyecto político que empuñar. De este modo, consideramos que no hay fundamento en sus textos para dotar de un contenido positivo esa «fascinación» más allá del interés por la emergencia de una nueva

²²⁸⁸ Foucault. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., p. 78 [1979].

²²⁸⁹ cf. Brown. *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso, 2016, p. 83.

²²⁹⁰ cf. Salinas. «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo», p. 98 [nota 16].

²²⁹¹ cf. Fraser. «The End of Progressive Neoliberalism». *Dissent Magazine*, enero de 2017.

lógica política y ni el antimarxismo ni su afinidad con determinados extremos de la crítica antitotalitaria constituyen razones suficientes para ello.

Nacimiento de la biopolítica se ha convertido en una herramienta crítica muy significativa para comprender el presente, pero el análisis contemporáneo de las dinámicas neoliberales exige, por todo lo que hemos señalado, romper los marcos que este establece y entrar en diálogo con otras perspectivas. En este sentido, del mismo modo que el encuentro entre Foucault y Marx resultó enormemente productivo para trazar la genealogía del poder moderno bajo la perspectiva disciplinaria, un acercamiento al fenómeno del neoliberalismo que desatienda su relación con las dinámicas del capital resultará, necesariamente, parcial. Si algo mostraron los movimientos políticos radicales de los sesenta y setenta es que la miseria cotidiana y las demandas de reconocimiento deben ser tomadas como cuestiones políticas de primer orden; si algo debemos aprender de las últimas cuatro décadas es que los problemas de redistribución no han sido superados y deben situarse también en el centro de cualquier proyecto crítico.

Problematizar el presente y profundizar en esa tarea crítica de nosotros mismos que Foucault ensayó implica, en este preciso sentido, desbordar los marcos de su análisis en un gesto paradójicamente foucaultiano que —a la vez con él y contra él— nos advierte de los riesgos de la sacralización del autor y su obra.

Conclusions

This work has aimed to understand the shifts in Foucauldian thought in terms of its insertion in the context of the 1970s as well as its own internal limits. Sometimes, the comprehensive analysis of Foucault's writings may have overshadowed some of the interpretative theses we have suggested. For this reason, some of the main highlights that this research has reached are reconstructed as a conclusion below.

1. The 68 effect and the new Foucauldian political philosophy

The starting point of this research – which is linked with the methodological perspective that has been adopted – is the events of 1968. Beyond the barricades of Paris, '68 appears as the incarnation of the discontents that post-war capitalism had produced. On the capitalist's periphery, it took the form of revolts against the new and old kinds of colonialism, that is identified with the Vietnamese resistance. In the core, it takes the form of countercultural and radical movements that question not only its economic organization, but the entire way of life of contemporary society.

This process opens up a field of political and conceptual experimentation that makes possible a twofold movement in Michel Foucault's intellectual career: on the one hand, it allows him to integrate his previous works – especially *History of Madness* – into the critical debates of the time and, on the other, to address a new problem that was already present in some form in his previous work but had not been properly identified. In this way, Foucault recognizes power as the main topic of his time.

In this precise sense, his entire proposal throughout the decade will be determined by the field of action and reflection opened up by the radical movements of the sixties and seventies. The link with gauchisme is therefore not only political, but also intellectual, in such a way that his career path cannot be understood without bearing in mind the history of the French left at the time. Thus, through an analysis of the theoretical and political inflections of our author and his time, this Dissertation has tried to show that Foucault's work is inseparable from his world but is not a simple reflection of it.

1. Capitalism and discipline

Starting from these points, Foucault will construct his thought in a permanent and, at times, hidden dialogue with Marx and Marxism, which this research has tried to reveal.

Throughout the first half of the decade and immersed in the prison struggle movement, our author develops an analysis of power in terms of discipline that has gone down in history through his great book of this time, *Discipline and Punish*. The key to our analysis consists in

studying the way in which this work is built on categories and analyses made from Marxist historiography.

Thus, despite his rejection of some of the intellectual and political precepts of orthodox Marxism – ideology as false consciousness, the difference between infrastructure and superstructure, economism, statism, the priority of the capital-labor conflict... –, the study of the course lectured in 1973 at the Collège de France shows that we are dealing with a Foucault clearly influenced by the Marxist approach.

His genealogy of disciplinary power can be understood, as we have tried to show, as an attempt to expand the traditional view of critique that does not contradict, but rather broadens the analyses of Marx and of much of Marxism. From this perspective, Foucault develops a history of the prison that, considering the economic and social issues that determine the development of capitalist modernity, attends to the specificity of the power relations that it produces. The model of war converges with the model of the class struggle which, freed from determinism, shows new historical-political facets. Something of that “Nietzschean communism” he said he had aspired to in his early and disgraceful passage through the PCF in the 1950s seems to be reflected in the cycle of disciplinary analysis that runs through the first half of the 1970s.

2. Biopolitics: a bridge in the development of the analysis of power

In any case, if anything defines Foucault's work in these years, it is the permanent dissatisfaction with its results. A clear evidence of this is that, parallel to the writing of *Watch and Punish*, a new category emerges that tries to describe the modern political technology from a perspective that is no longer only disciplinary: biopolitics – or biopower –.

Thus, in the course *Society Must Be Defended* and in the first volume of the *History of Sexuality* – both from 1976 – a new dynamic appears alongside discipline. It is no longer focused on the control of the individual body, but of the population and its strength. Equally useful to the development of capitalism, biopower opens, however, a new horizon in which control is no longer exercised over the individual through the rectification of each gesture, but rather attends to variables such as morbidity, migrations or birth rate, realities that aim to the constitution of a new political objective: the population. A field that also demands a new technological development not so much focused on the correction of the subject as on the indirect and variable government of certain realities that make it possible to enhance the life and strength of the population and leads, inevitably, to the State – because biopolitical technology requires a coordination that the disciplinary device seemed to generate without a central command –.

From within his reflections on social medicine developed in the early 1970s, stressing the limits of disciplinary analysis and in a permanent dialogue with the political and social transformations of his time, Foucault draws the outlines of a logic of power that does not respond to disciplinary dynamics and that anticipates what he will later define as “apparatuses of security”. Thus, the concern to present a reactive and endogenous image of power just

when Western societies are beginning to show that capitalism is compatible with a degree of liberation of customs that was inconceivable only a few years ago, pushes Foucault to permanently pursue new frameworks that consider the relationship between freedom and coercion, autonomy and heteronomy at the very heart of power relationships.

In contrast with the enormous subsequent impact of the notion of biopolitics, which has become a cliché of certain critical theory, in this Dissertation we have argued that in Foucault's work it essentially serves as a bridge between the war-disciplinary model and the governmental-securitarian one.

3. Foucault and the birth of a new world

From this perspective, it is understood that the questioning of the disciplinary interpretation of power comes not only from its own problems, but also from the growing distortion that it introduces in the analysis of the present. Since the mid-1970s, our author has been exposing in various contexts the intuition that the world is changing and that power relationships do not operate as they did in the past. The transformations of French society and the discovery of a world of freedoms in his travels to the United States – especially in the gay communities of San Francisco, Los Angeles and New York – show the limits of his first attempts to capture the political logic of the present. The transition from the Fordist to the post-Fordist world and the emergence of what Deleuze will call "societies of control" constitute, in this way, the background that evidences the lack of adequacy of that first Foucauldian analysis of power to the mutations of his time.

Moreover, the Foucauldian thought shifts are inevitably connected to the changes in the political mood of the France of that period. From the middle of the decade, criticisms of Marxism become more intense and gradually leftism – which had been built largely on a radical critique of both socialism and capitalism – is becoming less and less relevant. The questioning of Marxism is thus closely linked to the growing rejection of existing socialism and the gradual acceptance of a new political framework in which the vindication of human rights replaces the revolutionary horizon, and the critique of totalitarianism begins to dominate public discourse.

By the middle of the decade the post-68 leftist rhetoric has withered and the new intellectual fashions – personified in the so-called “new philosophers” – turn towards new horizons in an open conflict with Marxism. Against certain readings that identify Foucault with these intellectual trends, we have tried to show how his position is ambiguous: despite having direct and continuous contact with some of the main actors of this turn – such as Glucksmann or Finkielkraut – and even sharing some of their theses, he will not assume their most belligerent positions.

4. Self-criticism and subsumption: governmentality and security

This intellectual and political context is essential to understand the final form taken by Foucauldian analysis of power in the 1970s around the notion of governmentality. His

assessment of the political moment – in which the rejection of leftist terrorism plays a central role – and the condemnation of authoritarianism in all its forms greatly influence the emergence of this new approach that deals not only with the exercise of power over others, but also over itself.

The fundamental key to understand this shift lies in the discovery of the centrality of freedom and interest as constitutive dimensions of power relationships. The new genealogy of modern power – of that past that we still belong to – leads Foucault in the courses of 1978 and 1979 to study liberalism as political rationality, rectifying some of the conclusions of the disciplinary analysis and subsuming a significant part of the features that had characterized biopower in a new perspective. His understanding of power is gradually developed to include the previous categories in an increasingly broader framework that tries to identify the variability and complexity of these relations in the contemporary world.

Based on these considerations, Foucault argues that the present is marked by the emergence of “apparatuses of security”, mechanisms that deploy a form of government of the conduct of individuals that no longer responds to the pattern of disciplinary repression, nor to the mere somatic intervention typical of biopower, but focus on freedom and interest. Rooted in Christian pastoral power, the Poitiers philosopher describes a political logic not based on framing, but on the protection of each and every individual, and which therefore implements flexible, indirect and variable strategies of control. From this perspective, the present is no longer defined by training, but by an art of governing that considers and modifies the interests of individuals, but which must also address them.

6. The problem of neoliberalism

Starting from this approach, which had been developed mainly in *Security, Territory, Population*, Michel Foucault presents in his 1979 course a truly unique intellectual exercise in his oeuvre. He modulates his genealogy of the present to lay it in the second half of the twentieth century. He turns his attention to the germinal debates of neoliberalism in the years immediately before the Second World War and its subsequent developments in Europe and the United States. If liberalism had been described as a critical governmental rationality, fundamentally concerned with establishing internal limits to the exercise of power itself, neoliberalism also appears – against leftist clichés and against the neoliberal narrative itself – as a permanently active governmentality that aims not only to implement a certain economic model, but also to generate a new way of life.

Over the last few years there has been much discussion about the supposed neoliberal “seduction” of Foucault, which we have addressed in the last chapter of this dissertation. In it we have tried to show that many of the arguments presented in this direction are not supported by the texts or force their interpretation. It is not in any case a matter of remaining faithful to Foucault or of protecting him from criticism, but of pointing out that the path that some authors have followed does not respect the minimum rigor required for intellectual work.

In this sense, we consider that the Foucauldian perspective of analysis of neoliberalism can constitute a critical matrix for unraveling the knots of the present, but it is by no means sufficient.

7. Avenues for future research

This dissertation has been conceived fundamentally as a propaedeutic exercise, an approach to Foucauldian work that allows us to understand its strengths and limits. In this sense, we have found two elements that we consider particularly relevant to unravel the complexities of the present and on which future work might focus. The first of these is the analysis of the birth of capitalism – especially in the 19th century – and the second is the study of neoliberalism. In our opinion, the exploration of the question of the actuality, of the past that constitutes us, refers inevitably to these two moments, some of whose aspects Michel Foucault's work allows us to understand, but which require us to go beyond his proposal.

This going beyond Foucault refers, in both cases, to the dialogue with Marxism that we have tried to demonstrate in this research. Thus, when turning our eyes to the birth of capitalist modernity, it would be convenient to relate the work of Marxist historiography – especially E. P. Thompson studies, but not exclusively – with the analyses that the Poitiers philosopher develops around the disciplinary problem. This cross-reading illuminates the argument of *The Punitive Society* and allows us to clarify the historical link between the two major problems that this work has tried to highlight: power and exploitation.

In the case of the exploration of neoliberalism, this need to return to the critique of political economy and to the analysis in terms of class struggle is particularly relevant because of Foucault's express refusal to attend to this perspective and the negative impact that, in our opinion, this decision has on the results of his work. Thus, it would be convenient – as many authors have done in recent years – to relate the analysis in terms of subjectivity with the study of the processes of dispossession and concentration of wealth that the world has been experiencing for the last four decades.

Both lines of work start, consequently, from the need to link the analysis of power and exploitation, to go with Foucault beyond Foucault and with Marx and Marxism beyond them. This work has tried, in this sense, to clarify the categories of departure and to understand that the dialogue between both perspectives is essential to unravel the logic that governs our world.

Referencias bibliográficas

1. Bibliografía de Michel Foucault

1.1. Obras y cursos

Historia de la locura en la época clásica [2 vols.]. Traducción de Juan José Utrilla. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1979 (2ª ed. 2ª reimp.) [1961].

Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas. Traducción de Elsa Cecilia Frost. México D.F.: Siglo XXI, 1978 (10ª ed.) [1966].

La arqueología del saber. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. México D.F.: Siglo XXI, 2010 (2ª ed. rev.) [1969].

El orden del discurso. Traducción de Alberto González Trovano. Barcelona: Tusquets, 2014 (7ª ed.) [1970].

Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971). Edición establecida por Daniel Defert, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012 [1970-1971].

Nietzsche, la genealogía, la historia. Traducción de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 2014 (7ª ed.) [1971].

Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Bernard E. Harcourt avec la collaboration de Elisabetta Basso (transcription du texte), Claude-Olivier Doron (notes et appareil critique), et le concours de Daniel Defert. Paris: Seuil/Gallimard, 2015 [1971-1972].

La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973). Edición establecida por Bernard E. Harcourt, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016 [1973].

Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano... Traducción de Joan Viñoly. Barcelona: Tusquets, 1976 [1973].

El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974). Edición establecida por Jacques Lagrange, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008 (2ª reimp.) [1973-1974].

Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975). Edición establecida por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni con la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2001 [1975].

Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. Barcelona: Biblioteca nueva, 2012 [1975].

Hay que defender la sociedad: curso en el Collège de France (1975-1976). Edición establecida en el marco de la *Association pour le Centre Michel Foucault*, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, por Mauro Bertani y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2012 (2ª reimp.) [1976].

« *Il faut défendre la société* »: *cours au Collège de France (1975-1976)*. Édition établie, dans le cadre de l'Association por le Centre Michel Foucault, sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Paris: Seuil/Gallimard, 2015 [1976].

Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber. Traducción de Ulises Guinazú. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012 [1976].

Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976 [1976].

Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978). Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2008 [1978].

Herculine Barbin llamada Alexina B. Traducción de Antonio Serrano y Ana Canellas. Madrid: Revolución, 1985 [1978].

Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979). Edición establecida por Michel Senellart, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2009 [1979].

Obrar mal, decir la verdad: la función de la confesión en la justicia. Curso de Lovaina, 1981. Edición original establecida por Fabienne Brion y Bernard E. Harcourt. Edición en español al cuidado de Edgardo Castro. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014 [1981].

1.2. Compilaciones

Microfísica del poder. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La Piqueta: Madrid, 1978.

Saber y verdad. Edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Madrid: La Piqueta, 1991.

Dits et écrits: 1954-1988. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994 [edición en 4 volúmenes].

La vida de los hombres infames. Edición y traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. La Plata, Argentina: Altamira, 1996.

Foucault Live: (interviews, 1961-1984). Edición de Sylvère Lotringer; traducción de Lysa Hochroth y John Johnston. New York: Semiotext(e), 1996.

Sobre la Ilustración. Estudio preliminar de Javier de la Higuera y traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid: Tecnos, 2011 (2ª ed., reimp.).

Tecnologías del yo y otros textos afines. Introducción de Miguel Morey y traducción de Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Paidós, 2012 (9ª imp.).

El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013 (2ª reimp.).

¿Qué es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.

La inquietud por la verdad: escritos sobre la sexualidad y el sujeto. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2013.

- Obras esenciales*. Traducción de Miguel Morey, Fernando Álvarez Uría, Julia Varela y Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós, 2014 (2ª imp.).
- La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Edición e introducción de Jorge Álvarez Yáguez; traducción de Jorge Álvarez Yáguez y Horacio Pons. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Selección, introducción y traducción de Miguel Morey. Madrid: Alianza, 2015 (3ª ed., 1ª reimp.).
- Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2016.

1.3. Otras obras que contienen intervenciones de Foucault

- BENTHAM, Jeremias. *El Panóptico*. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uria. Madrid: La Piqueta, 1979.
- BITOUX, Jean le. *Entretiens sur la question gay*. Béziers: H&O, 2005, pp. 45-72.
- DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 (2ª ed.).
- *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducción de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- FOUCAULT, Michel y LÉONARD, Jacques. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1982.
- FARGE, Arlette y FOUCAULT, Michel. *Le Désordre des familles : lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*. Paris: Gallimard/Julliard, 1982.
- POL-DROIT, Roger. *Entrevistas con Michel Foucault*. Traducción de Rosa Rius y Pere Salvat. Buenos Aires: Paidós, 2008 (1ª reimp.).
- ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

1.4. Conferencias, entrevistas, diálogos y otros textos²²⁹²

1960:

- «Prefacio [a *Historia de la locura*]». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 109-116 [*Dits et écrits*, nº 4].

1966:

- «A propósito de *Las palabras y las cosas*». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 31-37 [*Dits et écrits*, nº 37].

²²⁹² Los textos recogidos en este apartado han sido ordenados cronológicamente no solo por año, sino por la fecha completa en que fueron publicados y, cuando ha sido posible, por la fecha en que fueron elaborados o presentados públicamente. Los que aparecen recogidos en la edición canónica de *Dits et écrits* muestran, entre corchetes, el número que se le asignó en dicha obra.

1967:

«La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el “hoy”». En: FOUCAULT, Michel. *¿Que es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Ed. cit., pp. 75-80 [*Dits et écrits*, nº 47].

1968:

«Foucault responde a Sartre». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 39-46 [*Dits et écrits*, nº 55].

«Todo se convierte en objeto de un discurso. Entrevista con Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *¿Que es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Ed. cit., pp. 105-118 [*Dits et écrits*, nº 54].

«La función política del intelectual». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 47-73 [*Dits et écrits*, nº 58].

1969:

«Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII». En: FOUCAULT, Michel. *La vida de los hombres infames*. Ed. cit., pp. 21-35 [*Dits et écrits*, nº 62].

«Ariadna se ha colgado». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 287-290 [*Dits et écrits*, nº 64].

«Titres et Travaux». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: I 1954-1969*. Ed. cit., pp. 842-846 [*Dits et écrits*, nº 71].

1970:

«Le piège de Vincennes». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 67-73 [*Dits et écrits*, nº 78].

«Revenir à l'histoire». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 268-281 [*Dits et écrits*, nº 103].

«Locura, literatura, sociedad». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 327-347 [*Dits et écrits*, nº 82].

«¿Qué es la arqueología? Entrevista con Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *¿Que es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Ed. cit., pp. 267-287 [*Dits et écrits*, nº 85].

1971:

«Manifiesto del GIP». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 169-171 [*Dits et écrits*, nº 86].

«Conversación con Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 367-377 [*Dits et écrits*, nº 89].

«GIP: folleto de presentación». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 173-176 [*Dits et écrits*, nº 91].

- «Resumen del curso [*Lecciones sobre la voluntad de saber*]». En: FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber: curso en el Collège de France (1970-1971)*. Ed. cit., 2012, pp. 247-251 [*Dits et écrits*, nº 101].
- «Percibo lo intolerable». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 177-180 [*Dits et écrits*, nº 94].
- «Un problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 205-209 [*Dits et écrits*, nº 95].
- «De la naturaleza humana: justicia contra poder». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 393-432 [*Dits et écrits*, nº 132].
- «Más allá del bien y del mal». En: FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ed. cit., pp. 31-44 [*Dits et écrits*, nº 98].
- «Le discours de Toul». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 236-238 [*Dits et écrits*, nº 99].

1972:

- «Sobre la justicia popular: debate con los maos». En: FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. cit., pp. 44-89 [*Dits et écrits*, nº 108].
- «Le grand enfermement». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 296-306 [*Dits et écrits*, nº 105].
- «Los intelectuales y el poder». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 433-441 [*Dits et écrits*, nº 106].
- «Mesa redonda». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 443-466 [*Dits et écrits*, nº 107].
- «Acerca de la cárcel de Attica». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 181-193 [*Dits et écrits*, nº 137].
- «Résumé du cours [*Théories et institutions pénales*]». En: FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Ed. cit., pp. 231-234 [*Dits et écrits*, nº 115].
- «Arrachés par d'énergiques interventions à notre euphorique séjour dans l'histoire, nous mettons laborieusement en chantier des "catégories logiques"». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 452-456 [*Dits et écrits*, nº 130].
- «De la arqueología a la dinástica». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 467-477 [*Dits et écrits*, nº 119].
- «Les deux morts de Pompidou». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 386-389 [*Dits et écrits*, nº 114].

1973:

- «La force de fuir». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 401-405 [*Dits et écrits*, nº 118].
- «Préface». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 394-399 [*Dits et écrits*, nº 116].
- «Histoire de la folie et antipsychiatrie». *Cites, Voyages inédits dans la pensée contemporaine*, Presses Universitaires de France, 2010, pp. 109-122 [no aparece en *Dits et écrits*].

- «La verdad y las formas jurídicas». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 487-583 [*Dits et écrits*, n° 139].
- «Prisiones y motines en las prisiones». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 479-485 [*Dits et écrits*, n° 125].
- «Le monde est un grand asile». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 433-434 [*Dits et écrits*, n° 126].
- «Resumen del curso [*La sociedad punitiva*]». En: FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973)*. Ed. cit., 2016, pp. 287-301 [*Dits et écrits*, n° 131].
- «A propósito del encierro penitenciario». En: FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. cit., pp. 90-106 [*Dits et écrits*, n° 127].

1974:

- «Sexualité et politique». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 536-537 [*Dits et écrits*, n° 138].
- «Resumen del curso [*El poder psiquiátrico*]». En: FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Ed. cit., pp. 383-395 [*Dits et écrits*, n° 143].
- «Émergence des équipements collectifs. État d'avancement des travaux». *Ici et ailleurs*, 21 de noviembre de 2018. Disponible en: <https://ici-et-ailleurs.org/contributions/politique-et-subjection/article/emergence-des-equipements> [Última consulta: 5 de octubre de 2021] [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Anti-Rétro». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 646-660 [*Dits et écrits*, n° 140].
- «Table ronde sur l'expertise psychiatrique». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 664-675 [*Dits et écrits*, n° 142].
- «¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 637-652 [*Dits et écrits*, n° 170].
- «El nacimiento de la medicina social». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 653-671 [*Dits et écrits*, n° 196].
- «La incorporación del hospital en la tecnología moderna». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 771-782 [*Dits et écrits*, n° 229].
- «Folie, une question de pouvoir». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 660-664 [*Dits et écrits*, n° 141].

1975:

- «La politique est la continuation de la guerre près d'autres moyens». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 702-704 [*Dits et écrits*, n° 148].
- «À quoi rêvent les philosophes?». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 704-707 [*Dits et écrits*, n° 149].
- «De los suplicios a las celdas». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 83-88 [*Dits et écrits*, n° 151].
- «Sur la Sellette». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 720-725 [*Dits et écrits*, n° 152].

- «La prisión vista por un filósofo francés». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 195-202 [*Dits et écrits*, n° 153].
- «Diálogo sobre el poder». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 739-750 [*Dits et écrits*, n° 221].
- «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 597-610 [*Dits et écrits*, n° 156].
- «Soy un artificiero». En: POL-DROIT, Roger. *Entrevistas con Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 71-104 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Resumen del curso [Los anormales]». En: FOUCAULT, Michel. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Ed. cit., pp. 293-297 [*Dits et écrits*, n° 165].
- «Aller à Madrid». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 760-762 [*Dits et écrits*, n° 158].
- «Poder-Cuerpo». En: FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ed. cit., pp. 103-110 [*Dits et écrits*, n° 157].
- «Asilos, sexualidad, prisiones». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 585-596 [*Dits et écrits*, n° 160].
- «Michel Foucault. Les réponses du philosophe». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 805-818 [*Dits et écrits*, n° 163].
- «Schizo-Culture: Infantile sexuality». En: FOUCAULT, Michel. *Foucault Live: (interviews, 1961-1984)*. New York: Semiotext(e), 1996, pp. 154-167 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Schizo-Culture: On prisons and psychiatry». En: FOUCAULT, Michel. *Foucault Live: (interviews, 1961-1984)*. New York: Semiotext(e), 1996, pp. 168-180 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Sade sergent du sexe». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: II 1970-1975*. Ed. cit., pp. 818-822 [*Dits et écrits*, n° 164].

1976:

- «La política de la salud en el siglo XVIII». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 623-636 [*Dits et écrits*, n° 168].
- «Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 611-622 [*Dits et écrits*, n° 169].
- «Michel Foucault: Crimes et châtements en URSS et ailleurs...». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 63-74 [*Dits et écrits*, n° 172].
- «L'extension sociale de la norme». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 74-79 [*Dits et écrits*, n° 173].
- «“Alternatives” à la prison : diffusion ou décroissance du contrôle social : une entrevue avec Michel Foucault». *Criminologie*, vol. 26, n° 1, 1993, pp. 13-34 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Le savoir come crime». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 79-86 [*Dits et écrits*, n° 174].
- «Michel Foucault, l'illégalisme et l'art de punir». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 86-89 [*Dits et écrits*, n° 175].

- «Verdad y poder». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 379-391 [*Dits et écrits*, n° 192].²²⁹³
- «Entretien avec Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 140-160 [*Dits et écrits*, n° 192].
- VOELTZEL, Thierry. *Veinte años y después: conversaciones con Michel Foucault*. Prólogo y traducción de Alfredo Sánchez Santiago. Adrogué: Ediciones La Cebra, 2019 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Resumen del curso [*Hay que défendre la société*]». En: FOUCAULT, Michel. *Hay que défendre la société: curso en el Collège de France (1975-1976)*. Ed. cit., pp. 227-232 [*Dits et écrits*, n° 187].
- «Bio-histoire et bio-politique». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 95-97 [*Dits et écrits*, n° 179].
- «L'occident et la vérité du sexe». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 101-106 [*Dits et écrits*, n° 181].
- «Las mallas del poder». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 889-905 [*Dits et écrits*, n° 297/315].²²⁹⁴

1977:

- «Préface à *My secret life*». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 131-132 [*Dits et écrits*, n° 188].
- «Prefacio [a la traducción norteamericana de *El Anti Edipo*]». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 673-676 [*Dits et écrits*, n° 189].
- «Sexualidad y verdad». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 79-80 [*Dits et écrits*, n° 190].
- «Las relaciones de poder penetran los cuerpos». En: FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ed. cit., pp. 153-162 [*Dits et écrits*, n° 197].
- «El juego de Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 127-161 [*Dits et écrits*, n° 206].
- «No al sexo rey». En: FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. cit., pp. 191-211 [*Dits et écrits*, n° 200].
- «El ojo del poder». En: Bentham. *El Panóptico*. Ed. cit., pp. 9-26 [*Dits et écrits*, n° 195].
- «El gran furor de los hechos». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Ed. cit., pp. 246-251 [*Dits et écrits*, n° 204].
- «Encierro, psiquiatría, prisión: diálogo entre David Cooper, Marie-Odile Faye, Jean-Pierre Faye, Michel Foucault y Marine Zecca». En: FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ed. cit., pp. 124-168 [*Dits et écrits*, n° 209].

²²⁹³ En la edición castellana en *Obras esenciales* este texto aparece mal fechado. Se trata de una entrevista con Alessandro Fontana realizada en junio de 1976 y cuya versión abreviada fue publicada en *L'Arc*, n° 70 en 1977 y no en 1971 como señala la mencionada traducción. Ese mismo año apareció la versión completa en italiano en la compilación *Microfísica del potere* que sería traducida al francés bajo el título «Entretien avec Michel Foucault» —que corresponde a la siguiente entrada—. No existe en castellano traducción de la entrevista completa.

²²⁹⁴ A pesar de que este texto fue publicado en dos partes en 1981 y 1985 por la revista *Barbarie*, recoge la conferencia dictada por Michel Foucault en La Universidad de Bahía en noviembre de 1976 y su posterior coloquio. La traducción al castellano recoge la transcripción íntegra que aparece en *Dits et écrits*, n° 297.

- «La angustia de juzgar. Debate sobre la pena de muerte». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 107-125 [*Dits et écrits*, n° 205].
- «Entretien inédit entre Michel Foucault et quatre militants de la LCR, membres de la rubrique culturelle du journal quotidien *Rouge*». *Question Marx?*, 2 de febrero de 2014, pp. 1-26. Disponible en: <https://questionmarx.typepad.fr/question-marx/2014/02/un-document-inedit-sur-le-site-de-question-marx.html> [Última consulta: 5 de octubre de 2021] [no aparece en *Dits et écrits*].²²⁹⁵
- «Poder y saber». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 67-86 [*Dits et écrits*, n° 216].
- «La evolución del concepto de “individuo peligroso” en la psiquiatría legal del siglo XIX». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*, E. cit., pp. 719-738 [*Dits et écrits*, n° 220].
- «Va-t-on extraditer Klaus Croissant?». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 361-365 [*Dits et écrits*, n° 210].
- «Michel Foucault : “ Désormais, la sécurité est au-dessus des lois ”». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 366-368 [*Dits et écrits*, n° 211].
- «El poder, una bestia magnífica». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 29-46 [*Dits et écrits*, n° 212].
- «Michel Foucault: la seguridad y el Estado». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 47-54 [*Dits et écrits*, n° 213].
- «Lettre à quelques leaders de la gauche». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 388-390 [*Dits et écrits*, n° 214].
- «La tortura es la razón». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 55-65 [*Dits et écrits*, n° 215].
- «Poderes y estrategias». En: FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Ep. cit., pp. 107-123 [*Dits et écrits*, n° 218].
- «Nos nous sentions comme une sale espèce» En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 415-418 [*Dits et écrits*, n° 217].

1978:

- «Precisiones sobre el poder». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*, pp. 113-124 [*Dits et écrits*, n° 238].
- «Entrevista por libre a Michel Foucault». *Ajoblanco*, n° 31, marzo de 1978, pp. 13-15 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Considérations sur le marxisme, la phénoménologie et le pouvoir». *Cités*, vol. 52, no. 4, 2012, pp. 106-126 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «La société disciplinaire en crise». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 532-534 [*Dits et écrits*, n° 231].
- «Sexualidad y poder». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 799-814 [*Dits et écrits*, n° 233].

²²⁹⁵ Una versión parcial de esta entrevista fue publicada en *Revue du MAUSS*, vol. 38, no. 2, 2011, pp. 33-50.

- «Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo». En: FOUCAULT, Michel. *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Ed. cit., pp. 87-112 [*Dits et écrits*, nº 235].
- «Sexualidad y política». En: FOUCAULT, Michel. *Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*. Ed. cit., pp. 7-20 [*Dits et écrits*, nº 230].
- «La filosofía analítica de la política». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 783-797 [*Dits et écrits*, nº 232].
- «El polvo y la nube». En: FOUCAULT, Michel y LÉONARD, Jacques. *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Ed. cit., pp. 37-53 [*Dits et écrits*, nº 277].²²⁹⁶
- «¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)». En: FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Ed. cit., pp. 3-52 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Resumen del curso [*Seguridad, territorio, población*]». En: FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio, población: curso del Collège de France (1977-1978)*. Ed. cit., pp. 343-347 [*Dits et écrits*, nº 255].
- «Le gay savoir». En: BITOUX, Jean le. *Entretiens sur la question gay*. Ed. cit., pp. 45-72 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Sobre el poder». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 81-96 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Le citron et le lait». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 695-698 [*Dits et écrits*, nº 246].
- «Une révolte à mains nues». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 701-704 [*Dits et écrits*, nº 248].
- «Les “reportages” d’idées». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 706-707 [*Dits et écrits*, nº 250].
- «El libro como experiencia: conversación con Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*. Ed. cit., pp. 33-99 [*Dits et écrits*, nº 281].

1979:

- «Nuevo orden interior y control social». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 163-166 [no aparece en *Dits et écrits*].²²⁹⁷

²²⁹⁶ No ha sido posible establecer la fecha exacta de redacción de este texto, pero sin ninguna duda se sitúa entre los años 1977 y 1978. La razón de ello es que, por una parte, responde al artículo de Jaques Léonard, «El historiador y el filósofo», que fue publicado originalmente en el número 228 de *Annales historiques de la Révolution française*, en 1977 y, por otra, los participantes en la mesa redonda desarrollada el 20 de mayo de 1978, lo conocen. Tanto el texto original de Léonard como la respuesta de Foucault y la transcripción de la mesa redonda forman parte de *La imposible prisión*, obra publicada en francés en 1980.

²²⁹⁷ Habitualmente esta intervención se sitúa en 1978 e incluso en 1976. La razón de ello es que apareció transcrita en el número 7 (extra) de *El viejo topo* y la publicación no está fechada. A veces se ha tomado como referencia el año del depósito legal —1976— y en la mayor parte de ocasiones el que se indica en la compilación titulada *Saber y verdad* —1978—. A pesar de que es difícil datar el número de *El viejo topo* porque el ejemplar no contiene referencia alguna a la fecha, hay una mención expresa al encuentro en Vincennes en otro texto del mismo número que nos permite situarlo en marzo de 1979. Esta fecha es, además, corroborada por los archivos audiovisuales de la Universidad de Vincennes-Saint-Dennis —Université Paris 8— disponibles en: <https://octaviana.fr/document/EVAONUMBA8>. Más allá de la anécdota, resulta fundamental datar correctamente este texto porque Foucault lo presenta a la vez que está impartiendo el curso *Nacimiento de la biopolítica* y podemos encontrar algunos detalles que nos permiten comprender mejor ciertos extremos de su análisis.

- «¿Es inútil sublevarse?». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 861-864 [*Dits et écrits*, n° 269].
- MORT, Frank y PETERS, Ray. «Foucault Recalled: Interview with Michel Foucault». *New Formations*, n° 55, 2005, pp. 9-22 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «Resumen del curso [Nacimiento de la biopolítica]». En: FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France (1978-1979)*. Ed. cit., pp. 311-317 [*Dits et écrits*, n° 274].
- SASSINE, Farès y FOUCAULT, Michel. «Entretien Inedit avec Michel Foucault 1979». *Foucault Studies*, n° 25, 2018, pp. 351-378 [no aparece en *Dits et écrits*].
- «*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la “razón política”». En: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Ed. cit., pp. 95-140 [*Dits et écrits*, n° 291].
- «“*Omnes et singulatim*”: vers une critique de la raison politique». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Ed. cit., pp. 134-167 [*Dits et écrits*, n° 291].
- «Luttes autour des prisons». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: III 1976-1979*. Ed. cit., pp. 806-818 [*Dits et écrits*, n° 273].

1980:

- «El verdadero sexo». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 131-140 [*Dits et écrits*, n° 287].²²⁹⁸
- «Sobre el comienzo de la hermenéutica de sí (Dos conferencias en Dartmouth)». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 141-175 [no aparece en *Dits et écrits*].²²⁹⁹

1981:

- «De la amistad como forma de vida». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 177-187 [*Dits et écrits*, n° 293].
- «Entrevista a Michel Foucault, con J. François y J. de Wit». En: FOUCAULT, Michel. *Obrar mal, decir la verdad*. Ed. cit., pp. 263-279 [*Dits et écrits*, n° 349].
- «¿Es, pues, importante pensar?». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 183-187 [*Dits et écrits*, n° 296].

1982:

- «El sujeto y el poder». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 317-341 [*Dits et écrits*, n° 306].

²²⁹⁸ Este documento es la versión revisada de una conferencia que Foucault impartió en las jornadas de *Arcadie* en mayo de 1979. Sin embargo, el texto aparecería en el número 323 de la revista *Arcadie* en noviembre de 1980 sustancialmente modificado. Según el testimonio de André Baudry que recoge Didier Eribon, Foucault consideró que la transcripción de su exposición resultaba impubliable, por lo que pidió a la revista un tiempo para poder reescribirlo. Por ello hemos optado por fecharlo en este último año. cf. Eribon. *Foucault y sus contemporáneos*. Ed. cit., pp. 257-258.

²²⁹⁹ Estas conferencias, que no están recogidas en los *Dits et Écrits*, fueron publicadas en 2013 junto con otras dos intervenciones contemporáneas en *L'origine de l'herméneutique de soi : conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* y traducidas al castellano en 2016 bajo el título *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Preferimos, sin embargo, la traducción de Jorge Álvarez Yáguez en *La ética del pensamiento* por estar tomada de los originales en inglés y no de la traducción francesa.

- «Le sujet et le pouvoir». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Ed. cit., pp. 222-243 [*Dits et écrits*, nº 306].
- «The Subject and Power». En: DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Ed. cit., pp. 208-226 [*Dits et écrits*, nº 306].
- «Estructuralismo y postestructuralismo». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 951-974 [*Dits et écrits*, nº 306].
- «Entrevista con Stephen Riggins». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 273-289 [*Dits et écrits*, nº 336].
- «Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 1047-1057 [*Dits et écrits*, nº 358].
- «No a los compromisos». En: FOUCAULT, Michel. *Sexualidad y política: escritos y entrevistas 1978-1984*. Ed. cit., pp. 195-198 [*Dits et écrits*, nº 318].
- «Verdad, individuo y poder». En: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Ed. cit., pp. 141-150 [*Dits et écrits*, nº 362].
- «Las técnicas de sí». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 1069-1095 [*Dits et écrits*, nº 363].

1983:

- «Seminario sobre el texto de Kant “Was ist Aufklärung?”». En: FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Ed. cit., pp. 53-69 [*Dits et écrits*, nº 351].
- «¿Qué es la Ilustración?». En: FOUCAULT, Michel. *Sobre la Ilustración*. Ed. cit., pp. 71-97 [*Dits et écrits*, nº 339].
- «Política y ética». En: FOUCAULT, Michel. *La ética del pensamiento: para una crítica de lo que somos*. Ed. cit., pp. 309-316 [*Dits et écrits*, nº 341].
- «Seguridad social: un sistema finito frente a una demanda infinita». En: FOUCAULT, Michel. *Saber y verdad*. Ed. cit., pp. 207-226 [*Dits et écrits*, nº 325].
- «Sobre la genealogía de la ética: una visión de conjunto de un trabajo en proceso». En: DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Ed. cit., pp. 261-286 [*Dits et écrits*, nº 326].
- «La Pologne, et après?». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Ed. cit., pp. 496-522 [*Dits et écrits*, nº 334].

1984:

- «Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 999-1003 [*Dits et écrits*, nº 345].
- «Historia de la sexualidad: un prefacio». En: FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*. Ed. cit., pp. 187-194 [*Dits et écrits*, nº 340].
- «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 1027-1046 [*Dits et écrits*, nº 356].
- «El estilo de la historia». En: FOUCAULT, Michel. *Que es usted, profesor Foucault?: sobre la arqueología y su método*. Ed. cit., pp. 173-181 [*Dits et écrits*, nº 348].

«Interview de Michel Foucault». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits 1954-1988: IV 1980-1988*. Ed. cit., pp. 688-696 [*Dits et écrits*, n° 353].

«El retorno de la moral». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Ed. cit., pp. 1017-1026 [*Dits et écrits*, n° 354].

2. Bibliografía secundaria

AGESTA, María de las Nieves. «Las resistencias de la carne. Brujas, místicas y poseídas en la nueva pastoral cristiana». *Revista de Clases. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, mayo de 2012, pp. 1-24.

ALEMÁN, Jorge. *Horizontes neoliberales en la subjetividad*. Buenos Aires: Grama, 2016.

ALTHUSSER, Louis. «Práctica teórica y lucha ideológica». Traducción de Enrique Román. En: *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI, 2008 (26ª ed.), pp. 23-73.

— «Ideología y aparatos ideológicos del Estado». Traducción de Oscar L. Molina. En: *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI, 2008 (26ª ed.), pp. 102-151.

ÁLVAREZ-URÍA, Fernando y VARELA, Julia. «Introducción a un modo de vida no fascista». En: FOUCAULT, Michel. *Obras esenciales*. Barcelona: Paidós, 2014, pp. 351-365.

ÁLVAREZ JUNCO, José. «Una antología de Bakunin». *El País*, 24 de octubre de 1976. Disponible en: https://elpais.com/diario/1976/10/24/cultura/214959601_850215.html [Última consulta: 5 de octubre de 2021].

ÁLVAREZ YÁGÜEZ, Jorge. *Michel Foucault: verdad, poder, subjetividad. La Modernidad cuestionada*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.

— «Introducción». En: FOUCAULT, Michel. *Historia política de la verdad: una genealogía de la moral: Breviarios de los Cursos del Collège de France*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016, pp. 11-100.

ARENDT, Hannah. *Sobre la violencia*. Traducción de Guillermo Solana. Madrid: Alianza, 2006 (1ª reimp.).

— *Sobre la revolución*. Traducción de Pedro Bravo. Madrid: Alianza, 2006 (1ª reimp.).

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003 (2ª reimp.).

— *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 1988.

ARON, Raymond. *La Révolution introuvable, réflexions sur la Révolution de mai*. Paris: Fayard, 1968.

ARRIGHI, Giovanni. *El largo siglo XX: dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Traducción de Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal, 2015.

ARRIZABALO MONTORO, Xabier. *Capitalismo y economía mundial: bases teóricas y análisis empírico para la comprensión de los problemas económicos del siglo XXI*. Madrid: Instituto Marxista de Economía, 2016.

ARTIÈRES, Philippe. *Intolérable*. Paris: Verticales, 2013.

ASTARIAN, Bruno. *Las huelgas en Francia durante mayo y junio de 1968*. Traducción de Fernán Chalmeta Alonso. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

- AUBRAL, François y DECOURT, Xavier. *Contra la nueva filosofía*. Traducción de José Mejía. México: Premia Editora, 1978.
- AUDIER, Serge. «Neoliberalism through Foucault's eyes». *History and Theory*, n° 54, 2015, pp. 404-418.
- «Cuando Foucault descubre el neoliberalismo: ¿profecía genial o síntoma de una crisis de la izquierda?». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 108-149.
- BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos: el ser y el acontecimiento*, 2. Traducción de María del Carmen Rodríguez. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- BAKOUNINE, Michel. «Fragment formant une suite de L'empire knouto-germanique». En: *Œuvres, Tome IV*. Paris: P.-V. Stock, Éditeur, 1910, pp. 397-510.²³⁰⁰
- BAKUNIN, Mijail. «La internacional y Carlos Marx». En: DOLGOFF, Sam. *La anarquía según Bakunin*. Barcelona: Tusquets, 1976, pp. 344-389.
- BALESTRINI, Nanni y MORONI, Primo. *La borda de oro 1968-1977: la gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2006.
- BALIBAR, Étienne. «Foucault y Marx: la postura del nominalismo». En: BALBIER [sic es Balibar],²³⁰¹ E.; DELEUZE, G.; DREYFUS, H. L.; FRANK, M.; GLÜCKSMANN, A.; LEBRUN, G.; MACHADO, R.; MILLER, J.-A.; MOREY, M.; RAJCHMAN, J.; RORTY, R.; WAHL, F. y otros. *Michel Foucault, filósofo*. Traducción de Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 2016 (reimp.), pp. 48-66.
- «L'anti-Marx de Michel Foucault». En: LAVAL, Christian; PALTRINIERI, Luca y TAYLAN, Ferhat (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, pp. 84-102.
- «Lettre d'Étienne Balibar à l'éditeur du cours». En: FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales: cours au Collège de France (1971-1972)*. Paris: Gallimard, 2015, pp. 285-289.
- BAUDRILLARD, Jean. *Olvidar a Foucault*. Traducción de José Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2001 (3ª reimp.).
- BAYNAC, Jacques. *Mayo del 68: la revolución de la revolución*. Traducción de Marisa Pérez Colina. Madrid: Acurela & Machado, 2016.
- BAZZICALUPO, Laura. *Biopolítica: un mapa conceptual*. Prólogo y traducción de Daniel J. García. Madrid: Melusina, 2016.
- BECKER, Gary. «Crime and Punishment: An Economic Approach». En: BECKER, Gary y LANDES, William (eds.). *Essays in the Economics of Crime and Punishment*. New York: National Bureau of Economic Research, 1974, pp. 1-54.
- BECKER, Gary; EWALD, François y HARCOURT, Bernard. «Becker on Ewald on Foucault on Becker. American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics'»

²³⁰⁰ Existe una versión castellana de este texto, pero la traducción es muy mejorable. Por ello hemos preferido partir del original francés —idioma en el que Bakunin escribió casi todos sus textos—. cf. BAKUNIN, Mijail. «La internacional y Carlos Marx». En: DOLGOFF, Sam. *La anarquía según Bakunin*. Barcelona: Tusquets, 1976, pp. 344-389. A este respecto, resulta interesante la reseña publicada por José Álvarez Junco con motivo de la traducción de esta obra en la que señala algunos de sus problemas. cf. Álvarez Junco. «Una antología de Bakunin». *El País*, 24 de octubre de 1976.

²³⁰¹ La edición castellana de este coloquio de 1988 comete un error de transcripción en el apellido de Étienne Balibar, que identifica como «Balbier».

- Lectures». *Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper*, n° 614, 2012, pp. 1-20.
- BEHRENT, Michael C. «Accidents Happen: François Ewald, the ‘Antirevolutionary’ Foucault, and the Intellectual Politics of the French Welfare State». *The Journal of Modern History*, vol. 82, n° 3, 2010, pp. 585-624.
- «Liberalismo sin humanismo: Michel Foucault y el credo del libre mercado, 1976-1979». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 39-82.
- BELLOIN, Gerard. «Comité Central d’Argenteuil». *Revue Communisme*, n° 76-77 (*Le Parti Communiste Français: archives et objet d’histoire*). Paris: L’Age D’Homme, 2003/2004, pp. 69-86.
- BENENTE, Mauro. «Ideología y crítica en Michel Foucault. La cuestión del sujeto». *Praxis Filosófica* (Nueva serie), n°. 40, enero-junio 2015, pp. 183-206.
- «Poder disciplinario y capitalismo en Michel Foucault». *Revista de Estudios Sociales*, n° 61, 2017, pp. 86-97.
- BENSAÏD, Daniel. «1968: Finales y consecuencias». En: GARÍ, Manuel, PASTOR, Jaime y ROMERO, Miguel (eds.). *1968: el mundo pudo cambiar de base*. Madrid: Catarata, 2008.
- BIDET, Jacques. «Foucault et le libéralisme: rationalité, révolution, résistance». *Actuel Marx*, n° 40, 2006, pp. 169-185.
- *Foucault avec Marx*. Paris: La Fabrique éditions, 2014.
- BLANCHOT, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Traducción de Isidro Herrera. Madrid: Editora nacional, 2002.
- BLENGINO, Luis Félix. *El pensamiento político de Michel Foucault: cartografía histórica del poder y diagnóstico del presente*. Madrid: Escolar y Mayo, 2018.
- BOLTANSKI, Luc y CHIAPELLO, Ève. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Traducción de Marisa Pérez Colina, Alberto Riesco Sanz y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, 2002.
- BOULLANT, François. *Michel Foucault y las prisiones*. Traducción de Heber Cardoso. Buenos Aires: Nueva Visión, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. «Neoliberalismo, utopía (en vías de realización) de una explotación ilimitada». En: *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama, 1999, pp. 136-150.
- BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Traducción de Víctor Altamirano. Barcelona: Malpaso, 2016.
- BUTLER, Judith y FRASER, Nancy. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traducción de Marta Malo de Molina Bodelón y Cristina Vega Solís. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.
- CANDIOTTO, Cesar. «Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência». *Psicologia & Sociedade*, n° 24, 2012, pp. 18-24.
- CANGUILHEM, Georges. *Lo normal y lo patológico*. Traducción de Ricardo Potschart. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- CANO, Germán. «El teatro de la verdad. Sujeto y poder en Nietzsche y Foucault». En: LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 263-320.

- «Foucault en nuestra encrucijada». En: CASTRO, Rodrigo y VILLACANA, José Luis (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. Dado: Madrid, 2018, pp. 441-472.
- CASTEL, Pierre-Henri. «“...les vrais militants de l’antipsychiatrie” À propos de... “Le Pouvoir Psychiatrique” de Michel Foucault». *L’Evolution Psychiatrique*, vol. 69, n° 1, 2004, pp. 145-150.
- CASTEL, Robert. «Les aventures de la pratique». *Le Débat*, vol. 41, n° 4, 1986, pp. 41-51.
- CASTORIADIS, Cornelius. *El avance de la insignificancia*. Traducción de Alejandro Pignato. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997 (1ª reimp.).
- CASTRO, Edgardo. «Biopolítica: de la soberanía al gobierno». *Revista latinoamericana de filosofía*, vol. 34, n° 2, 2008, pp. 187-205.
- *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2011.
- «La verdad del poder y el poder de la verdad en los cursos de Michel Foucault». *Tópicos*, n° 31, 2016, pp. 42-61.
- CASTRO ORELLANA, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago de Chile: Lom, 2008.
- «La ciudad apestada. Neoliberalismo y postpanóptico». *Revista de ciencia política*, n° 1, vol. 29, 2009, pp. 165-183.
- «Psicologización de la vida. Lectura del Curso de Foucault “Le Pouvoir Psychiatrique”». *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, n° 47, 2014, pp. 55-79.
- «La invención de Foucault como “pensador neoliberal”. Una respuesta a Michael C. Behrent y Daniel Zamora». En: CASTRO, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 119-155.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Foucault, lector de Marx». *Universitas Humanistica*, n° 59, 2005, pp. 106-117.
- «Michel Foucault y la colonialidad del poder». *Tabula Rasa*, n° 6, 2007, pp. 153-172.
- *Historia de la gubernamentalidad: razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Santo Tomás de Aquino, 2010.
- CHAMORRO, Emmanuel. «La amarga derrota de Mayo: límites de la lectura liberal del 68». En: GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo y MOSQUERA VARAS, Andrea (eds.). *Devenires de un acontecimiento. Mayo del 68 cincuenta años después*. Viña del Mar: CENALTES ediciones, 2020, pp. 329-349.
- «Disciplina y capitalismo en la genealogía foucaultiana de la modernidad (1973-1975)». *Revista de estudios sociales*, n° 75, 2021, pp. 2-14.
- «Foucault y el neoliberalismo realmente existente. Repensando *Nacimiento de la biopolítica*». En: CASTRO, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 341-380.
- CHAMORRO, Emmanuel y GARRIDO, Anxo. «Cronología comentada del Mayo francés». En: CHAMORRO, Emmanuel y GARRIDO, Anxo (eds.). *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy*. Madrid: Dado, 2018, pp. 13-48.
- CHIGNOLA, Sandro. «Michel Foucault y la política de los gobernados: gubernamentalidad, formas de vida, subjetivación». *Deus Mortalis*, n° 9, 2010, pp. 223-260.

- *Foucault más allá de Foucault: una política de la filosofía*. Traducción de Fernando Venturi. Buenos Aires: Cactus, 2018.
- CHRISTOFFERSON, Michael Scott. *French intellectuals against the left : the antitotalitarian moment of the 1970's*. New York: Berghahn Books, 2004.
- «Foucault y la nueva filosofía: por qué Foucault elogió *Los maestros pensadores* de André Glucksmann». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 19-38.
- CLAVEL, Maurice. *Ce que je crois*. Paris: Grasset y Fasquelle, 1975.
- CLOUSCARD, Michel. *Néo-fascisme et idéologie du désir*. Paris: Denoël/Gonthier, 1973.
- *Le Capitalisme de la séduction: Critique de la social-démocratie*. Paris: Éditions sociales [Libro electrónico]. Disponible en: <https://es1lib.org/book/11013341/5a830b> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- DARDOT, Pierre. «Le capitalisme à la lumière du néolibéralisme». *Raisons politiques*, n° 52, 2013, pp. 13-23.
- DEAN, Mitchell. «Foucault must not be defended». *History and Theory*, n° 54, 2015, pp. 389-403.
- «Foucault and the neoliberalism controversy». En: CAHILL, Damien; COOPER, Melinda; KONINGS, Martijn y PRIMROSE, David (eds.). *The sage handbook of neoliberalism*. London: SAGE Publications, 2018, pp. 40-53.
- DEBORD, Guy. «El punto de explosión de la ideología en China». En: DEBORD, Guy. *El planeta enfermo*. Traducción de Luis Andrés Bredlow. Barcelona: Anagrama, 2006, pp. 41-72.
- *La sociedad del espectáculo*. Prólogo, traducción y notas de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2012.
- DEBORD, Guy y WOLMAN, Gil J. «Mode d'emploi du détournement». *Inter*, n° 117, 2014, pp. 23-26.
- DEBRAY, Régis. *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*. Paris: Maspero, 1978.
- DEFERT, Daniel. «Chronologie». En: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits: 1954-1988: I 1954-1969*. Paris: Gallimard, 1994, pp. 13-64.
- «Situación del curso». En: FOUCAULT, Michel. *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 289-314.
- DEFERT, Daniel y DONZELOT, Jacques. «La charnière des prisons». *Magazine Littéraire*, n° 112-113, mai 1976, pp. 33-35.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez. Barcelona: Paidós, 1987.
- «Hender las cosas, hender las palabras». En: DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2006 (4ª ed.), pp. 135-151.
- «Un retrato de Foucault». En: DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2006 (4ª ed.), pp. 165-189.
- «Post-scriptum sobre las sociedades de control». En: DELEUZE, Gilles. *Conversaciones*. Traducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2006 (4ª ed.), pp. 277-286.

- «Foucault y la cárcel». En: DELEUZE, Guilles. *Dos regímenes de locos*. Versión castellana e introducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007, pp. 247-254.
- «Sobre los nuevos filósofos y sobre un problema más general». En: DELEUZE, Guilles. *Dos regímenes de locos*. Versión castellana e introducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007, pp. 135-140.
- *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Traducción y notas de equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus, 2010 (2ª reimp.).
- DELEUZE Gilles y GUATTARI, Félix. *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de Francisco Monge. Barcelona: Paidós, 1998 (2ª reimp.).
- «La peor manera de construir Europa». En: *Dos regímenes de locos*. Versión castellana e introducción de José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos, 2007, pp. 141-143.
- DEWS, Peter. «The *Nouvelle Philosophie* and Foucault». *Economy and Society*, vol. 8, nº 2, 1979, pp. 127-171.
- DÍAZ MARSÁ, Marco. *Ley y ser: derecho y ontología crítica en Foucault (1978-1984)*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016.
- DONZELOT, Jacques. «Les mésaventures de la théorie: À propos de *Surveiller et punir* de Michel Foucault». *Le Débat*, vol. 41, nº 4, 1986, pp. 52-62 [1-10].²³⁰²
- DONZELOT, Jacques y GORDON, Colin. «Comment gouverner les sociétés libérales?: L'effet Foucault dans le monde anglo-saxon». *Esprit*, noviembre de 2005, pp. 82-95
- «A propos de la gouvernementalité». *Donzelot.org*,²³⁰³ 10 de octubre de 2005, pp. 1-9. Disponible en: <https://web.archive.org/web/20161130141912/http://donzelot.org/articles/gouvernementalitecolingordon.pdf> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- DORON, Claude-Olivier. «Foucault et les historiens: le débat sur les “soulèvements populaires”». En: FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales: cours au collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015, pp. 291-307.
- DOSSE, François. *Historia del estructuralismo. Tomo 1: el campo del signo, 1945-1966*. Traducción de Mª del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- *Historia del estructuralismo. Tomo 2: el canto de cisne, 1967 a nuestros días*. Traducción de Mª del Mar Llinares. Madrid: Akal, 2004.
- *Gilles Deleuze & Félix Guattari: intersecting lives*. Traducción de Deborah Glassman. New York: Columbia University Press, 2010.
- DREYFUS, Hubert L. y RABINOW, Paul. *Michel Foucault, beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983 (2ª ed.).
- *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Traducción de Rogelio C. Paredes. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- ELDEN, Stuart. «A More Marxist Foucault? Reading *La société punitive*». *Historical Materialism*, vol. 23, nº 4, 2015, pp. 149-168.
- *Foucault last's decade*. Cambridge: Polity Press, 2016.

²³⁰² En la versión electrónica publicada en Cairn.info la paginación no es la original, sino que corresponde a los números entre corchetes. Disponible en: <https://www.cairn.info/revue-le-debat-1986-4-page-52.htm>.

²³⁰³ Dado que el dominio «donzelot.org» aloja en la actualidad un webmagazine que nada tiene que ver con Jacques Donzelot, se ha recuperado el enlace original del documento a través del repositorio «archive.org».

- ENGELS, Friedrich. «Cartas de Engels a Franz Mehring». En: MEHRING, Franz. *Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2009, pp. 143-153.
- ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. Traducción de Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1999 (2ª ed.).
- *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Traducción de Viviana Ackerman. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolítica y filosofía*. Traducción de Carlos R. Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- EWALD, François y HARCOURT, Bernard E. «Situation du cours». En: FOUCAULT, Michel. *Théories et institutions pénales: cours au collège de France (1971-1972)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2015, pp. 245-282.
- FERNÁNDEZ, Luis Diego. «Foucault y los nuevos filósofos: ¿apoyo táctico o convergencia filosófica?». *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VIII, n° 2, 2019, pp. 1-29.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador. «Política del deseo: retomar la intuición del 68». En: CHAMORRO, Emmanuel y GARRIDO, Anxo (eds.). *Fue solo un comienzo. Pensar el 68 hoy*. Madrid: Dado, 2018, pp. 93-111.
- FERNÁNDEZ LIRIA, Carlos. *Sin vigilancia y sin castigo: una discusión con Michel Foucault*. Madrid: Libertarias/Prodhuvi, 1992.
- FINE, Bob. «Las luchas contra la disciplina: la teoría y la política de Michel Foucault». En: TARCUS, Horacio (comp.). *Disparen sobre Foucault*. Traducción de Roy Hora. Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1993, pp. 109-143.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La nueva derecha norteamericana*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1982.
- FIRESTONE, Cinda (dir.). *Attica* [Película documental]. Estados Unidos: Attica Films Inc., 1974.
- FOURASTIÉ, Jean. *Les Trente Glorieuses ou la révolution invisible de 1946 à 1975*. Paris: Fayard, 1979.
- FORTANET, Joaquín. *Confesión, sujeto y verdad*. En: CASTRO, Rodrigo y VILLACANAS, José Luis (eds.). *Foucault y la historia de la filosofía*. Dado: Madrid, 2018, pp. 131-154.
- FRASER, Nancy. «The End of Progressive Neoliberalism». *Dissent Magazine*, enero de 2017. Disponible en: https://www.dissentmagazine.org/online_articles/progressive-neoliberalism-reactionary-populism-nancy-fraser [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- FREUND, Julie. «Les nouveaux philosophes». *Revue européenne des sciences sociales*, T. 16, n° 43, 1978, pp. 173-188.
- FRIEDRICH, Otto y BURTON, Sandra. «France's philosopher of power». *Time*, 16 de noviembre, 1981, pp. 147-148.
- FROSINI, Fabio. «“Pueblo” y “Guerra de posición” como clave del populismo. Una lectura de los “Cuadernos de la cárcel” de Antonio Gramsci». *Cuadernos de ética y filosofía política*, n° 3, 2014, pp. 63-82.
- FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Traducción de P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992.

- GENET, Jean. «Violence et brutalité». *Le Monde*, 2 de septiembre, 1977. Disponible en: https://www.lemonde.fr/archives/article/1977/09/02/a-propos-de-la-rote-armee-fraction-violence-et-brutalite_3084147_1819218.html [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- GERTENBACH, Lars. «Economic Order and Political Intervention. Michel Foucault on Ordoliberalism and its Governmental Rationality». En: BRIEBRICHER, Thomas y VOGELMANN, Frieder (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 239-259.
- GLUCKSMANN, André. *Estrategia y revolución*. Traducción de Julián Meza. México D.F.: Ediciones Era, 1970.
- *La cocina y el devorador de hombres: ensayo sobre el Estado, el marxismo y los campos de concentración*. Traducción de Marga Latorre. Barcelona: Mandrágora, 1977.
- *Los maestros pensadores*. Traducción Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1978.
- GLUCKSMANN, André y GLUCKSMANN, Raphaël. *Mayo del 68: por la subversión permanente*. Traducción de María José Hernández y Alicia Martorell. Madrid: Taurus, 2008.
- GORDON, Colin. «Governmental Rationality: An Introduction», En: BURCHELL, Graham; GORDON, Colin y MILLER, Peter. *The Foucault effect: studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press, 1991, pp. 1-51.
- «Foucault, neoliberalism etc.». *Foucault News*, 2015. Disponible en: <https://foucaultnews.files.wordpress.com/2015/01/colin-gordon-2015.pdf> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- GROS, Frédéric. «Foucault et “la société punitive”». *Pouvoirs: Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, vol. 135, n°4, 2010, pp. 5-14.
- HANISCH, Carol. «The Personal is Political». En: FIRESTONE, Shulamith (ed.). *Notes from the Second Year: Women's Liberation: Major Writings of the Radical Feminists*. Ed. Radical Feminism, 1970, pp. 76-78.
- HANNAH, Matthew. «Foucault's “German Moment”: Genealogy of a Disjuncture». *Foucault Studies*, n° 13, 2012, pp. 116-137.
- HANSEN, Magnus Paulsen. «Foucault's flirt? Neoliberalism, the Left and the welfare state». *Foucault Studies*, n° 20, 2015, pp. 291-306.
- HARCOURT, Bernard E. «Situación del curso». En: FOUCAULT, Michel. *La sociedad punitiva: curso en el Collège de France (1972-1973) [1972-1973]*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2016, pp. 303-351.
- HARCOURT, Bernard E. «Waking Up from May '68 and the Repressive hangover : Stages of Critique Past Althusser and Foucault». *Zinbun*, n° 47, 2017, pp. 13-32.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. *Imperio*. Traducción de Alcira Bixio. Barcelona: Paidós, 2002.
- HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Traducción de Martha Eguía. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- *Breve historia del neoliberalismo*. Traducción de Ana Varela Mateos. Madrid: Akal, 2007.
- HAYEK, Friedrich A. *Camino de servidumbre*. Traducción de José Vergara. Madrid: Alianza, 2007 (5ª reimp.).

- HENRI-LÉVY, Bernard. *La barbarie con rostro humano*. Traducción de Edison Simons. Barcelona: Monte Ávila Editores, 1978.
- HOBBS, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005 (5ª reimp.).
- HOBSBAWM, Eric. «The Machine Breakers». *Past & Present*, vol. 1, n° 1, 1952, pp. 57-70.
- *Historia del siglo XX*. Traducción de Juan Fací, Jordi Ainaud y Carme Castells. Buenos Aires: Crítica, 1999 (3ª reimp.).
- HOFFMAN, Marcelo. «Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations». *Philosophy & Social Criticism*, vol. 33, n° 6, 2007, pp. 756-778.
- ILICH, Iván. *Némesis médica: la expropiación de la salud*. Traducción de Carlos Godard Buen Abad. Barcelona: Barral Editores, 1975.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xiral. México: Fondo de Cultura Económica, 2001 (15ª reimp.).
- JAUCOURT, Luis de. «Supplée». En: DIDEROT, Denis y D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. XV. Neufchâtel: Samuel Faulche & Compagnie, 1765, pp. 682-684.
- LAGASNERIE, Geoffroy de. *La última lección de Michel Foucault: sobre el neoliberalismo, la teoría y la política*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- LAGRANGE, Jacques. «Situación del curso». En: FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico: curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 397-418.
- LANCEROS, Patxi. *Avatares del Hombre: el pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1996.
- LARCEBEAU, Solange. «La enseñanza superior en Francia durante el transcurso del último decenio». *Revista de Educación*, n° 256, 1978, pp. 82-100.
- LAVAL, Christian y DARDOT, Pierre. *La nueva razón del mundo: ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Traducción de Alfonso Díez [sic es Díez]. Barcelona: Gedisa, 2013.
- LAVAL, Christian. *Foucault, Bourdieu y la cuestión neoliberal*. Traducción de Alfonso Díez. Barcelona: Gedisa, 2020.
- LAZZARATO, Maurizio. «Biopolitique / bioéconomie». *Multitudes*, n° 22, 2005, pp. 51-62.
- LEGRAND, Stéphane. «Le marxisme oublié de Foucault». *Actuel Marx*, n° 36, 2004, pp. 27-43.
- LEMKE, Thomas. «'The birth of bio-politics': Michel Foucault's lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality». *Economy and Society*, n° 30, 2001, pp. 190-207.
- «'Marx sans guillemets': Foucault, la gouvernementalité et la critique du néolibéralisme». *Actuel Marx*, n° 36, 2004, 13-26.
- «Los riesgos de la seguridad: liberalismo, biopolítica y miedo». En: LEMM, Vanessa (ed). *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*. Santiago: Universidad Diego Portales, 2010, pp. 247-274.
- *Foucault's Analysis of Modern Governmentality: a Critique of Political Reason*. London: Verso, 2019.

- LÉONARD, Jacques. «El historiador y el filósofo. A propósito de: *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*». En: FOUCAULT, Michel y LÉONARD, Jacques. *La imposible prisión*. Barcelona: Anagrama, 1982.
- LEONELLI, Rudy M. «Foucault lecteur du *Capital*». En: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca y TAYLAN, Ferhat (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. París: La Découverte, 2015, pp. 59-70.
- LEPAGE, Henri. *Demain le capitalisme*. París: Le livre de poche, 1978.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Traducción de Joan Vinyoli y Michèle Pendants. Barcelona: Anagrama, 2015 (13ª ed.).
- LYOTARD, Jean-François. *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Traducción de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 2004 (8ª ed.).
- LOACH, Ken (dir.). *El espíritu del 45* [película documental]. Gran Bretaña: Fly Film Company, Sixteen Films y Film4 Productions, 2013.
- LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo. «La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política». En: SÁNCHEZ DURÁ, Nicolás (ed.). *La Guerra*. Valencia: Pre-Textos, 2006, pp. 161-183.
- «Sigue cierta algarabía. Foucault, el neoliberalismo y nosotros». En: CASTRO, Rodrigo y SALINAS, Adán (eds.). *La Actualidad de Michel Foucault*. Madrid: Escolar y Mayo, 2016, pp. 231-254.
- MACEY, David. *Las vidas de Michel Foucault*. Traducción de Carmen Martínez Gimeno. Madrid: Cátedra, 1995.
- «Some Reflections on Foucault's *Society Must Be Defended* and the Idea of 'Race'». En: MORTON, Stephen y BYGRAVE, Stephen (eds.). *Foucault in an Age of Terror: Essays on Biopolitics and the Defence of Society*. London: Palgrave Macmillan, 2008, pp. 118-132.
- MADDISON, Angus. *La economía mundial: una perspectiva milenaria*. Traducción de M. A. Roncalés. Madrid: Mundi-Prensa/Centro de Desarrollo de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económicos (OCDE), 2002.
- MANCEAUX, Michèle. *Les maos en France*. París: Gallimard, 1972.
- MANZANARES, Henri. «Después de las elecciones legislativas de 1968 en Francia». *Revista de estudios políticos*, nº 161, 1968, pp. 67-76.
- MARCHETTI, Valerio y SALOMONI, Antonella. «Situación del curso». En: FOUCAULT, Michel. *Los anormales: curso en el Collège de France (1974-1975)*. Edición establecida por Valerio Marchetti y Antonella Salomoni con la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana. Traducción de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2001, pp. 299-320.
- MARCUSE, Herbert. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología en la sociedad industrial avanzada*. Traducción de Antonio Elorza. Barcelona: Ariel, 2005 (6ª reimp.).
- MARX, Karl. «La encuesta obrera de 1880». *Pasado y presente*, año III, nº 9, abril-septiembre de 1965, Argentina, pp. 79-83.
- *El capital: crítica de la economía política*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1973 (8ª reimp.) [Edición en 3 volúmenes].
- *El capital. Libro I capítulo VI (inédito): resultados del proceso inmediato de producción*. Traducción y notas de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 1997 (14ª edición).
- «Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850». En: MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Obras escogidas, vol. 1*. Madrid: Akal, 2016, pp. 112-245.

- «El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte». En: MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Obras escogidas, vol. 1*. Madrid: Akal, 2016, pp. 246-351.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid: Utopías/Nuestra Bandera, 1998.
- «Manifiesto of the Communist Party». En: MARX, Karl y ENGELS, Friedrich. *Collected Works, Vol. 6. Marx and Engels: 1845-1848*. New York: International Publishers, 1976, pp. 477-519.
- *La ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner, y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2014.
- *Cartas sobre "El Capital"*. Edición al cuidado de Anolán Águila. La Habana: Editora Política, 1983.
- MAURIAC, Claude. *Mauriac et fils: Le temps immobile 9*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle [Libro electrónico]. Disponible en: <https://es1lib.org/book/12019547/56975c> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- MELOSSI, Dario «Reseña: Pena y estructura social». *Cuaderno de investigación*, n° 1, 2018, pp. 57-89.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Traducción de Caridad Martínez y Gabriel Oliver. Barcelona: Seix Barral, 1964.
- MEZZADRA, Sandro. «Class Struggle, Labor Power, and the Politics of the Body. Marxian Threads in the Work of Michel Foucault». *Zinbun*, n° 50, 2020, pp. 57-69.
- MICHÉA, Claude-François. «Des déviations malades de l'appétit vénérien». *L'Union médicale: journal des intérêts scientifiques et pratiques, moraux et professionnels du corps médical*, Tome III^{em}, 1849, pp. 338-339. Disponible en: https://archive.org/details/BIUSante_90068x1849 [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- MILLER, James. *La pasión de Michel Foucault*. Traducción de Oscar Luis Molina. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1996.
- MILNER, Jean-Claude. *La arrogancia del presente: Miradas sobre una década: 1965-1975*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Manantial, 2010.
- MISES, Ludwig Von. *La acción humana*. Traducción de Joaquín Reig Albiol. Madrid: Unión Editorial, 1980 (4ª ed.).
- MORENO PESTAÑA, José Luis. *Convirtiéndose en Foucault: sociogénesis de un filósofo*. Barcelona: Montesinos, 2006.
- «Michel Foucault, crítico de la izquierda». *Viento Sur*, n° 100, 2009, pp. 151-159.
- «Gubernamentalidad, biopolítica, neoliberalismo: Foucault en situación». En: ARRIBAS, Sonia, CANO, Germán y UGARTE, Javier (coords.). *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010, pp. 85-108.
- *Foucault y la política*. Madrid: Tierradenadie Ediciones, 2011.
- «El poder psiquiátrico y la sociología de la enfermedad mental: un balance». *Sociología Histórica*, n° 5, 2015, pp. 127-164.
- *Retorno a Atenas: la democracia como principio antioligárquico*. Madrid: Siglo XXI, 2019.

- «Una historia del saber sin poder: *Lecciones sobre la voluntad de saber* (1970-1971)». En: MORENO PESTAÑA, José Luis (ed.). *Ir a clase con Foucault*. Madrid: Siglo XXI, 2021, pp. 19-37.
- MOREY, Miguel. *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus, 1983.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Traducción de Marco Aurelio Galmarini. Barcelona: Paidós, 1999.
- NEGRI, Antonio. «C'est la lutte des talibans du dollar contre les talibans du pétrole». *Le monde*, 4 de octubre de 2001. Disponible en: https://www.lemonde.fr/archives/article/2001/10/03/m-negri-c-est-la-lutte-des-talibans-du-dollar-contre-les-talibans-du-petrole_228778_1819218.html [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- NEW YORK STATE. *Attica : the official report of the New York State Special Commission on Attica*. New York: Bantam Books, 1972.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid: Tecnos, 1996 (3ª ed.).
- *La genealogía de la moral*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1996 (20ª reimp.).
- *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*. Traducción: Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2001 (4ª reimp.).
- *Más allá del bien y el mal: preludio de una filosofía del futuro*. Introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2007 (8ª reimp.).
- *Aurora*. En: Nietzsche. *Obras completas, volumen III: obras de madurez I*. Traducción, introducciones y notas de Jaime Aspiunza, Marco Parmeggiani, Diego Sánchez Meca y Juan Luis Vermal. Madrid: Tecnos, 2014.
- ORTEGA Y GASSET, José. *En torno a Galileo: esquema de las crisis*. Madrid: Espasa-Calpe, 1965.
- OKSALA, Johanna. «Ordoliberalism as Governmentality». En: BRIEBRICHER, Thomas y VOGELMANN, Frieder (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 181-196.
- PARDO, José Luis. «Máquinas y componendas: la filosofía política de Deleuze y Foucault». En: LÓPEZ ÁLVAREZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, pp. 23-84.
- PECK, Jamie. «Neoliberalismo y crisis actual». *Documentos y aportes en administración pública y gestión estatal*, vol. 12, nº 19, 2012, pp. 7-27.
- PLATÓN. *República*. En: *Diálogos IV*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1988 (1ª reimp.).
- POSTER, Mark. *Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus Modo de información*. Traducción de Ramón Alcalde. Buenos Aires: Paidós, 1987.
- POULANTZAS, Nicos. *L'État, le pouvoir, le socialisme*. Paris: PUF, 1978.
- PRICHARD, James Cowles. «Soundness and unsoundness of mind». En: FORBES, John; TWEEDIE, Alexander y CONOLLY, John (eds.). *The Cyclopædia of Practical Medicine. Vol. III: Influenza-Rape*. Philadelphia: Lea and Blanchard, 1845, pp. 315-329. Disponible en: <https://archive.org/details/63341360RX3.nlm.nih.gov> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].

- PROUDHON, P.-J. «Toast à la revolution». En: PROUDHON, P.-J. *Idées Révolutionnaires*. Paris: Garnier Frères, 1849, pp. 255-266. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56122283.texteImage> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- De QUINCEY, Thomas. *Del asesinato considerado como una de las bellas artes*. Traducción y prólogo de Luis Loayza. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- REINHOUDT, Jurgen y AUDIER, Serge. *The Walter Lippmann Colloquium*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- RENAULT, Emmanuel. «Pouvoir ou domination? Pouvoir ou exploitation? Deux fausses alternatives». En: LAVAL, Christian, PALTRINIERI, Luca y TAYLAN, Ferhat (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, pp. 199-212.
- REVEL, Judith. *Foucault: un pensamiento de lo discontinuo*. Traducción de Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2014.
- «The Literary Birth of Biopolitics». En: CISNEY, Vernon W. y MORAR Nicolae (eds.). *Biopower: Foucault and Beyond*. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2016, pp. 29-47.
- ROCARD, Michel. «Michel Rocard – Congrès national de Nantes, 18 juin 1977, matinée». Disponible en: <https://michelrocard.org/app/photopro.sk/rocard/detail?docid=260605#sessionhistory-ready> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- RÖPKE, Wilhelm. «Social Policy or Vitalpolitik (Organic Policy)». En: BRIEBRICHER, Thomas y VOGELMANN, Frieder (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 163-177.
- ROSANVALLON, Pierre. *Notre histoire intellectuelle et politique: 1968-2018*. Paris: Seuil, 2018.
- ROSE, Nikolas. «Foucault, Laing et le pouvoir psychiatrique». *Sociologie Et Sociétés*, vol. 38, n° 2, 2006, pp. 113-131.
- ROSS, Kristin. *Mayo del 68 y sus vidas posteriores: ensayo contra la despolitización de la memoria*. Traducción de Tomás González Cobos. Madrid: Acurela/Machado Libros, 2008.
- ROSZAK, Theodore. *El nacimiento de una contracultura: reflexiones sobre la sociedad tecnocrática y su oposición juvenil*. Traducción de Ángel Abad. Barcelona: Kairós, 1970 (2ª ed.).
- RÜSTOW, Alexander. «State Policy and the Necessary Conditions for Economic Liberalism», En: BRIEBRICHER, Thomas y VOGELMANN, Frieder (eds.). *The Birth of Austerity, German Ordoliberalism and Contemporary Neoliberalism*. London: Rowman & Littlefield International, 2017, pp. 143-149.
- SALEJ HIGGINS, Silvio «Michel Foucault: un escéptico contemporáneo». *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, vol. 58, n° 139, abril 2009, pp. 129-144.
- SALINAS, Adán. *La semántica biopolítica: Foucault y sus recepciones*. Viña del Mar: Cenaltes Ediciones, 2015.
- «El pasaje del coloquio Lippmann. Observaciones sobre el caldo germinal del neoliberalismo». En: CASTRO, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 79-117.

- SÁNCHEZ-CUENCA, Ignacio. «El terrorismo revolucionario: mutación y selección política». *Revista de Estudios Políticos* (nueva época), n° 132, 2006, pp. 69-100.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica precedida de Cuestiones de método. Tomo 1: teoría de los conjuntos prácticos*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963.
- «Jean-Paul Sartre répond». *L'Arc*, n° 30, octubre de 1966.
- *Situación ocho. Alrededor del 68*. Buenos Aires: Losada, 1973.
- SAUQUILLO, Julián. *Michel Foucault: poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2016.
- SENEILLART, Michel. «Michel Foucault: la critique de la Gesellschaftspolitik ordolibérale». En: COMMUN, Patricia (dir.). *L'ordolibéralisme allemand : aux sources de l'économie sociale de marché*. Cergy-Pontoise: CIRAC/CICC, 2003, pp. 37-48.
- SIRINELLI, Jean-François «Les Normaliens de la rue d'Ulm après 1945 : une génération communiste ?». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, tomo 33, n°4, octubre-diciembre 1986, pp. 569-588.
- SIEYÈS, Emmanuel Joseph. *Qu'est-ce que le Tiers état ?* Paris: Éditions du Boucher, 2002.
- STELLA, Andrea. «Foucault y la pregunta por la resistencia entre “gubernamentalidad” y “cuidado”: el “affaire Croissant” y el neoliberalismo». *Bajo Palabra*, n° 17 (II época), 2017, pp. 269-286.
- STONE, Brad Elliott. «Defending Society From the Abnormal: The Archaeology of Bio-Power». *Foucault Studies*, n° 1, 2004, pp. 77-91.
- STREECK, Wolfgang. *¿Cómo terminará el capitalismo?: ensayos sobre un sistema en decadencia*. Traducción de Jose Amoroto, Álvaro García-Ormaechea, Juanmari Madariaga y Ethel Odriozola. Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- TAYLAN, Ferhat. «Une histoire “plus profonde” du capitalisme». En: Laval, Christian; Paltrinieri, Luca y Taylan, Ferhat (dirs.). *Marx & Foucault: lectures, usages, confrontations*. Paris: La Découverte, 2015, pp. 19-28.
- THATCHER, Margareth. «Interview for Sunday Times». *Sunday Times*, 1 de mayo de 1981. Disponible en: <https://www.margareththatcher.org/document/104475> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- THOMPSON, Edward Palmer. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Traducción de Elena Grau. Madrid: Capitán Swing, 2012.
- TROTSKY, Leon. *La Revolución Permanente*. Traducción de Andrés Nin. Barcelona: Fontamara, 1976.
- VANDEWALLE, Bernard. «L'école et les enfants “anormaux”. L'analyse de Michel Foucault». *Expression*, n° 19, 2002, pp. 81-90.
- VANEIGEM, Raoul. *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Traducción de Javier Urcanibia. Barcelona: Anagrama, 2008 (4ª ed.).
- VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1987.
- «Foucault y la historia social». *Historia Social*, n° 29, 1997, pp. 145-159.
- «La construcción del sujeto deseante. Confesión y técnicas de subjetividad». En: LÓPEZ, Pablo y MUÑOZ, Jacobo (eds.). *La impaciencia de la libertad: Michel Foucault y lo político*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, pp. 199-221.

- *Tras la autoestima: variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*. Donostia: Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 2005.
- «Hipótesis represiva e hipótesis productiva: el contexto historiográfico de *La voluntad de saber*». En: VAL VALDIVIESO, María Isabel del y GALLEGU FRANCO, Henar (eds.). *Las huellas de Foucault en la historiografía: poderes, cuerpos y deseos*. Barcelona: Icaria, 2013, pp. 15-27.
- «La invención del anormal». En: MORENO PESTAÑA, José Luis (ed.). *Ir a clase con Foucault*. Madrid: Siglo XXI, 2021, pp. 117-142.
- VEYNE, Paul. *Foucault: pensamiento y vida*. María José Furió Sáncho. Barcelona: Paidós, 2014.
- VILLACANA, José Luis. «Una apología cínica de la revolución neoliberal: sobre *La última lección de Michel Foucault*». *Dorsal. Revista De Estudios Foucaultianos*, nº 1, 2016, pp. 109-118.
- *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Barcelona: Ned, 2020.
- «La última neutralización: Ordoliberalismo y Foucault». En: CASTRO, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 51-77.
- VIMONT, Jean-Claude. «Les emprisonnements des maoïstes et la détention politique en France (1970-1971)». *Criminocorpus* [en línea], 2015. Disponible en: <http://journals.openedition.org/criminocorpus/3044> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- VIRNO, Paolo. *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de sueños, 2003.
- «Do you remember the counterrevolution?». En *Virtuosismo y revolución, la acción política en la época del desencanto*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003, pp. 127-153.
- WOLIN, Richard. *The wind from the east: French intellectuals, the cultural revolution, and the legacy of the 1960s*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010.
- ZAMORA, Daniel. «Peut-on critiquer Foucault ?». *Ballast*, 3 de diciembre de 2014. Disponible en: <https://www.revue-ballast.fr/peut-on-critiquer-foucault/> [Última consulta: 5 de octubre de 2021].
- «Introducción: Foucault, la izquierda y la década de 1980». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 13-18.
- «Foucault, los excluidos y la erosión neoliberal del Estado». En: ZAMORA, Daniel y BEHRENT, Michael C. (comps.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017, pp. 83-107.
- «En busca de una gubernamentalidad de izquierdas». En: CASTRO, Rodrigo y CHAMORRO, Emmanuel (eds.). *Para una crítica del neoliberalismo: Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Madrid: Lengua de Trapo, 2021, pp. 313-340.