

Michel Foucault

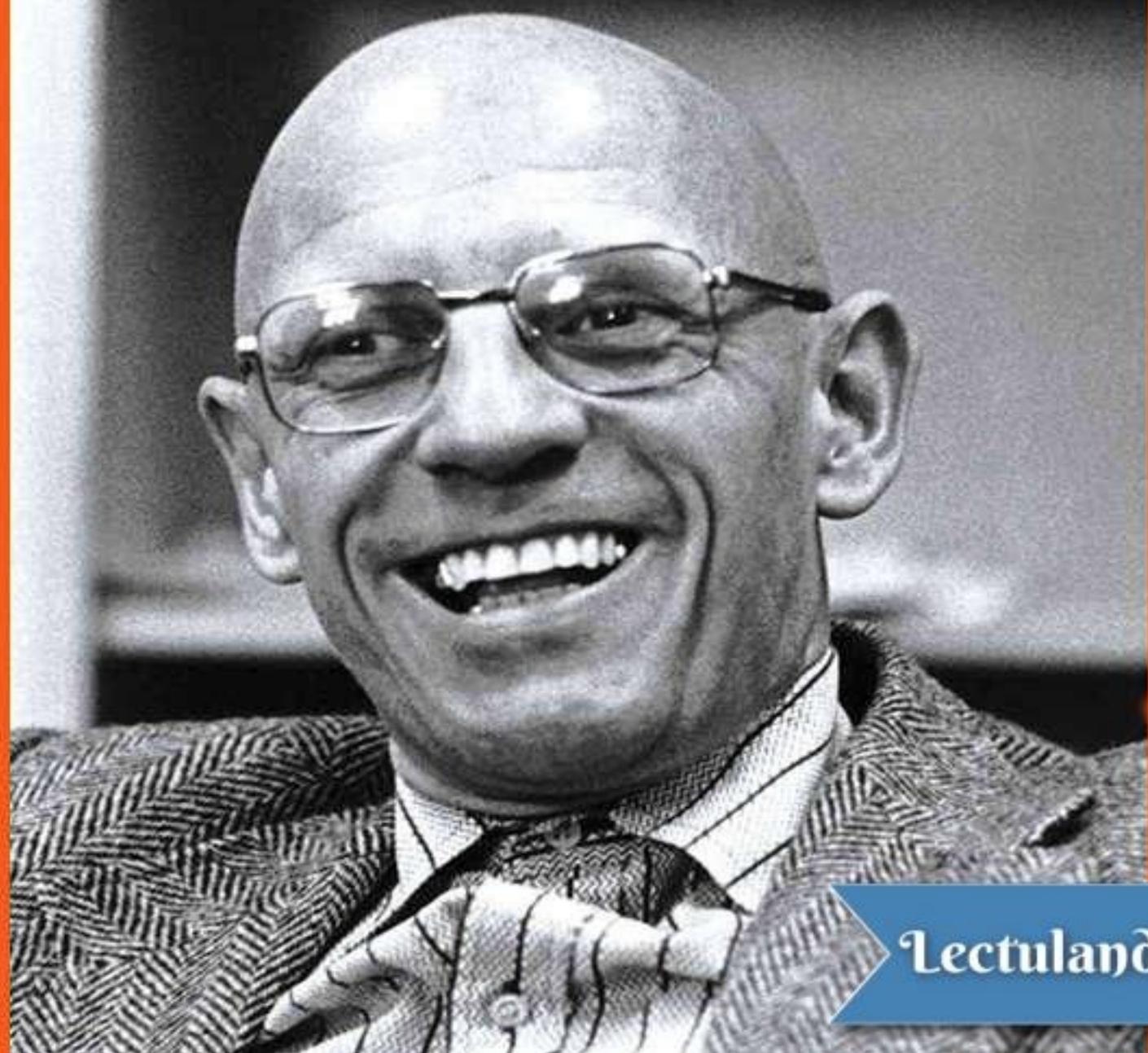


# HISTORIA POLÍTICA DE LA VERDAD

Una genealogía de la moral

Breviarios de los Cursos  
del Collège de France

Edición de Jorge Álvarez Yáguez



Lectulandia

La mayor parte de los temas que Foucault abordó en su dilatada trayectoria fueron abordados en sus trece Cursos del Collège de France, a menudo de una manera más libre, clara y atrevida, menos limitada por las exigencias de la obra en forma de libro. Pero además en ellos se estudian muchos otros temas sobre los que el autor apenas publicó (gubernamentalidad, neoliberalismo, guerra de razas). De cada uno de esos cursos Foucault hacía un resumen, extraordinariamente preciso y claro, ofreciéndonos así un medio excepcional para acceder a su pensamiento.

**Lectulandia**

Michel Foucault

# **Historia política de la verdad**

**Una genealogía de la moral (Breviarios de los Cursos de Collège de France)**

ePub r1.1

Titivillus 14.05.16

Título original: *Historia política de la verdad*

Michel Foucault, 1994

Traducción: Jorge Álvarez Yagüez & Ángel Gabilondo Pujol

Jorge Álvarez Yagüez: introducción, traducción y notas. Revisión de Isabel Sobrino Mosteyrín

Ángel Gabilondo Pujol: traducción de «Nacimiento de la biopolítica», «Subjetividad y verdad» y «La hermenéutica del sujeto»

Editor digital: Titivillus

Aporte original: Spleen

ePub base r1.2

---

**más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)**

---

HISTORIA POLÍTICA DE LA VERDAD  
UNA GENEALOGÍA DE LA MORAL  
Breviarios de los Cursos del Collège de France

Colección Razón y Sociedad  
Dirigida por Jacobo Muñoz

## Lista de abreviaturas<sup>[1]</sup>

- AS: *L'archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969.
- CV: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. París, Gallimard, Seuil, 2009.
- DE: *Dits et Ecrits. 1954-1988*. t. I, II, III, IV, París, Gallimard, 1994.
- DS: «*Il faut défendre la société*». *Cours au Collège de France, 1975-76*, París, Gallimard, Seuil, 1997.
- EP: *Ética del pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015.
- GV: *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France, 1979-80*, París, Gallimard, Seuil, 2012.
- HF: *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1972.
- LA: *Les anormaux, Cours au Collège de France, 1974-75*, París, Gallimard, Seuil, 1999.
- LGS: *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-83*. París, Gallimard, Seuil, 2008.
- LHS: *L'hermeneutique de sujet. Cours au Collège de France, 1981-82*, París, Gallimard, Seuil, 2001.
- LPP: *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France, 1973-1974*, París, Gallimard, Seuil, 2003.
- LSP: *La société punitive. Cours au Collège de France, 1972-1973*, París, Gallimard, Seuil, 2013.
- LVS: *La volonté de savoir. Cours au Collège de France, 1970-1971*, París, Gallimard, Seuil, 2013.
- MC: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966.
- NGH: «Nietzsche, la généalogie et l'histoire», en *Hommage a Jean Hyppolite*,

P. U.F., Paris, 1971.

MFDV: *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981.* University of Chicago, Press U. de Louvain, 2012.

NB: *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-79,* París, Gallimard, Seuil, 2004.

NC: *Naissance de la clinique. Une archéologie du regard médical,* París, Presses Universitaires de France, 1963.

OD: *L'ordre du discours,* París, Gallimard, 1971.

SP: *Surveiller et punir,* París, Gallimard, 1975.

SV: *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-81,* París, Gallimard, Seuil, 2014.

SS: *Le souci de soi, histoire de la sexualité,* París, Gallimard, 1984.

STP: *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-78,* París, Gallimard, Seuil, 2004.

TIP: *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971-1972,* París, Gallimard, 2015.

UP: *L'usage des plaisirs, histoire de la sexualité,* París, Gallimard, 1984.

VS: *La volonté de savoir, histoire de la sexualité,* París, Gallimard, 1976.

# Introducción

## 1. FOUCAULT ENTRA EN EL COLLÈGE DE FRANCE

Cuando a Foucault le propusieron ser candidato a entrar en la prestigiosa y secular institución del *Collège* de France, llena de celebridades, él dirigía, desde hacía sólo un año, el Departamento de Filosofía de la Universidad experimental de Vincennes. Su candidatura fue promovida por conocidos suyos como su maestro Jean Hyppolite, su excompañero Jules Vuillemin y el historiador y antropólogo George Dumézil. Ingresará en el venerable centro en 1970, tras superar la votación en concurrencia con Paul Ricoeur e Yvon Belaval. Para Foucault, que contaba 43 años, no sólo suponía un enorme reconocimiento en un momento en que su nombre se había hecho conocido de todos —especialmente debido al éxito de *Las palabras y las cosas* (1966)—, sino también una manera de disponer de más tiempo para su investigación y de mantenerse apartado del clima irrespirable de las luchas intrauniversitarias. Los miembros del *Collège* sólo estaban obligados a ofrecer unas doce clases cada curso relativas a los temas de su investigación en marcha, y a dar un seminario, ambas actividades abiertas al público. La institución no ofrecía certificado ni título alguno. Los integrantes gozaban de plena libertad para su trabajo, que podían combinar con otras actividades. En él permanecería Foucault hasta el final de su vida. Desarrolló, de 1970 a 1984, trece cursos. Las sesiones tenían lugar cada miércoles, al principio a primera hora de la tarde y después, con el ánimo de restringir el gran número de asistentes, a primera de la mañana, generalmente de noviembre a marzo o de enero a abril. Estudiantes y estudiosos, profesores, curiosos y gentes de todo tipo, muchos extranjeros, atestaban la sala con mucha antelación, teniendo que habilitarse alguna otra con proyección en circuito cerrado para poder seguir la exposición. Foucault no llevaba bien esta especie de acto masivo, casi ceremonial, especialmente porque, con un público tan numeroso, de dos mil personas, era muy difícil tener un intercambio, abordar cuestiones o hacer aclaraciones, pues nadie se animaba, al final de la intervención del admirado maestro, a plantear preguntas. A menudo esta había sido densa, leída, como era habitual, con cierta rapidez, apenas apartándose de lo escrito, sin improvisaciones, a veces sin tiempo para presentar todo lo preparado. Ciertamente Foucault exponía con claridad, sabía comunicar, dirigir la atención sobre los puntos centrales, hacer reiteraciones didácticas, etc., que evitaban que nadie perdiese el hilo, pero con todo, no quedaba satisfecho. De lo que trataba era de una investigación en curso, en absoluto cerrada, en la que no pocas veces se hacían enunciados hipotéticos, por lo que hubiera agradecido que alguien le planteara sus dudas para darle ocasión de volver sobre algunos de los puntos abordados. En Vincennes ya había vivido aglomeraciones en sus clases, aun cuando allí era exigible una matrícula previa, pero nunca había llegado a ese extremo.

## 2. RELEVANCIA DE LOS CURSOS EN LA OBRA FOUCAULTIANA

Fueron unos años intensos, fecundos, en los que se labró buena parte de su obra: cuatro libros (*Vigilar y castigar* y los tres tomos de la *Historia de la sexualidad*), numerosísimos textos (prólogos, artículos, participación en libros colectivos, lecciones, etc.), otros cursos, seminarios y conferencias. Basta con constatar que, de los cuatro extensos volúmenes de la magnífica edición de Daniel Defert y François Ewald<sup>[2]</sup>, que recoge la mayor parte de esos textos y una gran cantidad de entrevistas, tres corresponden a este período que va del inicio de su andadura en el *Collège* (1970) hasta el final de su vida (1984), mientras que el volumen restante, el primero, comprende un período aún más amplio (de 1954 a 1969). A todo esto se añade ahora la excelente edición, ya completa, de los trece cursos del *Collège*, dirigida por François Ewald y Alessandro Fontana, que sin duda ha proporcionado una envergadura mucho mayor al conjunto de su obra publicada. Sus libros se comprenden mucho mejor a través de los cursos que, en muchos casos, han acompañado su nacimiento. Ocurre esto último con todos los publicados después del 70. Pero también se entiende mejor la enorme *Historia de la locura*, una obra, hay que insistir en ello, siempre presente en todo el quehacer foucaultiano, la que denominó su primera obra arqueológica. Dos libros quedan al margen de los intereses y la temática de los cursos: *Las palabras y las cosas* (1966), considerado emblema del «estructuralismo» —etiqueta que, sin embargo, él siempre rechazó—, su obra más «discursivista», no implicada en el juego de las instancias del poder, no atenta a las prácticas y mecanismos no-discursivos; y, dentro del análisis discursivo, ahora «prácticas discursivas», aquella especie de discurso del método —un método, hay que decirlo, nunca aplicado—, que fue *La arqueología del saber* (1969). Si adoptásemos una división que se ha hecho casi canónica, por mucho que en Foucault en absoluto esté clara ni sea así, y distinguiésemos la *arqueología* de la *genealogía* según su atención o no a las relaciones de poder o a las prácticas no-discursivas en su vínculo con el saber, podría decirse que los cursos del *Collège* pertenecen a este segundo campo y recorren la mayor parte de la temática de su obra *genealógica*. Otra ventaja extraordinaria de los cursos estriba en que esos mismos temas abordados en sus libros adoptan un carácter de *work in progress*, de algo *in statu nascendi*, en lo que aún se está trabajando, y el autor muestra tal como se encuentra, con sus dudas, sus hipótesis; los expone con múltiples ejemplos, sigue distintas ramificaciones, no los cierra, les da un aire menos formal y resultan a menudo, por la viveza de la oralidad de un consumado maestro y el tono de una clase, más accesibles y claros, invitando más a su discusión, atreviéndose a formulaciones más arriesgadas, esbozando líneas posibles de desarrollo y planes futuros de investigación. En este sentido, los cursos compendian una enorme riqueza que el formato del libro, en

cuanto obra acabada, no podía acoger.

Ello no quiere decir, ciertamente, que los cursos hayan de ser leídos en esa única dirección, como complemento más o menos útil y enriquecedor de la obra en libro, pues tienen fuste de por sí, y bien podría tomar uno la edición de los cursos como otras tantas obras, como las publicadas por él mismo. De hecho, en algún caso el curso viene a ser el libro que finalmente no fue, que por cambios de planes dejó sin publicar, como ocurre con el correspondiente a 1982, *La hermenéutica del sujeto*; o con el curso titulado *Los anormales*, en el que encontramos material para lo que tendría que ser alguno de sus libros del primer plan de su *Historia de la sexualidad*. Los cursos a menudo abordan cuestiones que escasamente fueron examinadas en sus libros como: la cuestión de la morfología de la voluntad de saber; el estudio de la evolución de la forma de la justicia, de la ordalía al proceso en que se ha de probar una verdad; las formas de saber y poder encarnadas en la «medida» desarrollada en la Grecia antigua, o la «encuesta» empleada en la Edad Media, cuyos efectos aún se podrán seguir en el nacimiento de la ciencia moderna; el estudio del nacimiento y despliegue de una nueva forma de poder como fue la representada por la noción de gobierno; el tema del liberalismo y la biopolítica; la cuestión capital de la *parresía* y su evolución desde el mundo griego al cristianismo, con importantes notas acerca de épocas posteriores, etc. En fin, a ello habría que añadir las publicaciones habidas con motivo de los seminarios que se celebraban al hilo de los cursos, publicaciones que además del interés que tienen por sí mismas son muy indicativas del trabajo foucaultiano que siempre fue unido al análisis de una experiencia concreta. Su filosofía se elaboraba teóricamente partiendo del estudio empírico, concreto en un dominio determinado. Tres libros fueron consecuencia de esos trabajos: *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé a ma mère, ma sœur et mon frère. Un cas de parricide présenté par Michel Foucault* (1973); *Herculin Barbin* (1977); *Le desordre des familles* (1982). Otros fueron alentados en esos seminarios aunque Foucault no participara en ellos, como el colectivo *Les equipements du pouvoir* (1973) o *La police des familles* (1977) de Donzelot. En fin, todo ello concede a este continuado, amplio y original trabajo de los cursos un lugar excepcional en el conjunto de su obra, que ya no puede contemplarse sin ellos.

### 3. UN PUNTO DE ARRANQUE PRONTO ABANDONADO. DE LO DISCURSIVO AL SABER-PODER

A lo largo de esos trece cursos puede observarse una evolución en el pensamiento foucaultiano, algo que no sorprenderá a nadie en un autor que quería cambiar de rostro en cada obra. El punto de partida había sido esbozado en su relevante discurso inaugural del año 1970, publicado al año siguiente como *El orden del discurso*. En él se anuncian diversos proyectos a acometer y líneas de abordaje que tendrán una muy limitada y peculiar realización, que en cualquier caso no respondería a como se concebía en un principio.

Foucault nos habla en su intervención de los diversos mecanismos que buscan conjurar el peligro ínsito en la proliferación de los discursos, en su inquietante alea, en la contingencia, el acontecimiento, su capacidad para desbordar límites, en las formas de acceso a los mismos y en su distribución, etc. Nuestra cultura habría desarrollado un conjunto variado de mecanismos que sometería el discurso a un orden estricto, unos de carácter *interno*: el concepto de *autor*, la práctica del *comentario*, el formato de la *disciplina*, que de distintos modos recortan y reconducen un flujo amorfo que tiende siempre a desbordarse. Otros mecanismos o procedimientos controlan especialmente la puesta en juego del discurso, su disponibilidad para los sujetos, serían: el *ritual*, las denominadas *sociedades de discurso* que delimitan el restringido espacio social de su circulación o las *doctrinas*, y los *sistemas de apropiación* o aprendizaje como puede ser el sistema educativo. Un tercer tipo tendría un carácter *externo*, y una función estricta de *exclusión*. Formarían parte de él la *prohibición*, de contenidos, de contextos, de sujetos; la cesura estructural entre *razón y locura*; y lo que pudiera resultar sorprendente en nuestra cultura: la *voluntad de verdad*, el juego por el que se establece una división precisa entre lo verdadero y lo falso.

Este último procedimiento de control de los discursos le parece a Foucault ser el que merece mayor atención pues, en realidad, habría llegado a regir a los dos anteriores y, al contrario que ellos, se habría reforzado progresivamente. Sería el dominante en nuestra cultura. En efecto, las prohibiciones no obedecerían sino, o principalmente, a la sospecha de falsedad o inverosimilitud, al alejamiento de todo aquello que conlleva la verdad; o incluso con respecto a la divisoria razón/locura, el desvarío no sería sino falta a la verdad, y el mejor medio de justificar este mecanismo es a través del discurso de verdad, el discurso científico, médico. A pesar de ello este procedimiento es el que ha sido menos advertido, el menos, pues, estudiado. La razón de esto estaría obviamente en su misma hegemonía y en su propia naturaleza, pues el juego de la verdad aparecería finalmente en nuestra cultura como lo ajeno a todo deseo y poder, incluso como lo opuesto a ello; la verdad se mostraría inmanipulable por el poder, quien requeriría de los efectos del engaño, de la ilusión, del disimulo

para su ejercicio; las huellas subjetivas, la presencia del deseo sobre el enunciado no podrían sino hacer recaer sobre él la sospecha de su falsedad. Pero Foucault cree que en esto consiste justamente su ocultamiento, su disfraz.

«El discurso verdadero, que la necesidad de su forma libra del deseo y libera del poder, no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad de verdad, la que se ha impuesto a nosotros desde hace mucho tiempo, es tal que la verdad que ella quiere no puede no enmascararla» (OD, 22). La naturaleza misma de la verdad es la que opera ese ocultamiento.

Entiéndase bien, no quiere Foucault decir con esto que la verdad no sea verdad, que haya que dudar de la certeza de los enunciados de la ciencia o algo por el estilo. No se pretende decir que deseo y poder estén presentes en la verdad de manera que esta sea exactamente aquella que pretende imponer el poder, cuyo contenido le beneficia, o que satisface un deseo determinado. No, Foucault en el mismo texto nos dice que con respecto al análisis de los discursos debemos mantener un *principio de exterioridad* (OD, 55), debemos tomarlos en las condiciones de su existencia, en su materialidad misma. Por tanto, en lo que hace a este punto, no se trataría de examinar qué en el discurso científico, por ejemplo, no es tal, cuanto paga al error el que se presenta verdadero, etc., sino de enfocar esta cuestión desde otro ángulo que pueda mostrarnos su lazo con el deseo y al poder. La cuestión no es lo que la verdad dice sino qué hace, por qué preferimos sus efectos, por qué la elegimos frente al mito o la ilusión, por qué queremos que reine donde hasta ahora no lo hacía, o no de esa manera, hasta en el discurso literario mismo, por qué descartar un discurso por el hecho de que no sea verdadero o adopte otras formas distintas a las que ha terminado por adquirir la verdad, que no siempre han sido las mismas, qué es lo que se sacrifica por su obtención, por el acceso a ella o su imposición.

No se plantea aquí, por tanto, un cuestionamiento del contenido de verdad, sino de la voluntad de verdad; no estamos ante una cuestión semántica sino pragmática. Esto sería acorde con respetar la *especificidad del discurso*, su hecho en sí que es distinto al juego significante-significado. Por otro lado, cuando se habla de «voluntad», tampoco implica ello que deba remitirse a sujeto alguno, a alguna entidad psíquica, no digamos a un yo, como tampoco, al modo de Heidegger cuando interpreta a Nietzsche, a una instancia de orden metafísico; lo más apropiado sería hablar de una combinación diversa de factores, de un dispositivo<sup>[3]</sup>.

Es por aquí, por el cuestionamiento de esta voluntad de verdad, «en el interior de la cual estamos apresados pero que renovamos continuamente» (OD, 64), por este tercer procedimiento de exclusión, por donde Foucault se propone iniciar sus investigaciones, y esboza numerosos proyectos:

1. Uno atendería a tres grandes momentos de una voluntad de saber, de su morfología: el primero se situaría cuando, con los sofistas y la polémica de

Sócrates y la filosofía platónica, la verdad deja de ser un mero elemento de lucha para adoptar un valor en sí misma, momento en que podría verse «cómo el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros se ha ordenado poco a poco conforme a una división entre discurso verdadero y discurso falso» (OD, 64); un segundo momento vendría constituido por el nacimiento en Inglaterra en los siglos XVI y XVII de una ciencia empírica de la naturaleza, una ciencia de la observación; y, el tercero, ya en el XIX, con la ciencia moderna ligada a la sociedad industrial y al positivismo.

2. Un segundo proyecto buscaría analizar los efectos en la práctica del sistema penal de ciertos discursos científicos o que tratan de serlo, como el discurso médico, el sociológico, el psiquiátrico.
3. Un tercer proyecto ya sería distinto pues afectaría no al procedimiento de la voluntad de verdad o de saber sino a los que denominamos procedimientos internos de control, de rarefacción de los discursos: el procedimiento de autor, comentario y disciplina. Y esto lo estudiaría en el campo de la medicina; esboza aquí también la posibilidad de ver cómo se desenvuelve el procedimiento del autor en el caso de Freud en el psicoanálisis, a diferencia, por ejemplo, del de Newton en Física.

Foucault califica todo este conjunto de proyectos de «críticos». Habría aún un segundo grupo de trabajos a acometer, que califica de «genealógicos» por cuanto se ocuparía del nacimiento, de la formación efectiva de determinadas disciplinas, de regularidades discursivas, lo que podría hacerse respecto de los estudios sobre la pobreza y la riqueza en los siglos XVI y XVII, o ya en el campo biológico, de los que se elaboraron en torno a la herencia hasta comienzos del siglo XX, que estarían en la base de la configuración de una disciplina como la genética. Un trabajo así es el que considera había sido realizado por François Jacob, refiriéndose sin duda a *La lógica de lo viviente*. Foucault considera que ambas perspectivas, crítica y genealógica, se dan articuladas, que una no puede desatender a la otra, y cita el significativo ejemplo de que un posible estudio de las prohibiciones de los discursos en torno a la sexualidad (perspectiva crítica) tendría que tener muy presente su diversidad según las regularidades discursivas a las que afecta (discursos literarios, religiosos, biológicos, médicos, etc.) (perspectiva genealógica). Y afirma que justamente este campo de la sexualidad, junto con el de la política, constituyen «hoy en día las regiones en que la rejilla es más estrecha, donde las cajas negras se multiplican» (OD, 11).

Distintos proyectos pues, de los que sólo muy parcialmente podría decirse que algo relativo a los dos primeros se acometió, y de manera distinta a como se trazaba aquí. Pero si hay algo que efectivamente se llevó a cabo fue la idea central del

*cuestionamiento de la voluntad de verdad*, aunque también de otra manera a como la había concebido, pues allí todo estaba planteado en función del discurso, de ordenar y controlar sus inquietantes peligros. Y justo este punto es el que prácticamente se orillará. No importará tanto qué ocurre en cuanto a la restricción sobre los discursos, o con el nivel específico de lo discursivo sino más bien lo relativo a lo extradiscursivo muy especialmente con el *poder* y su específico modo de ejercerse, de comportarse, que en efecto va ligado también al discurso, y particularmente sus efectos sobre la configuración de la *subjetividad*. Ciertamente, en sus investigaciones posteriores a Foucault le seguirá interesando la formación de nuevos discursos, la integración en disciplinas, la constitución de nuevos objetos de saber, etc., pero ya no tanto por el lado de lo discursivo mismo como por el del lazo *poder-subjetividad*, ambos vinculados a la *verdad*; no importará ya tanto —que también, es una cuestión de grado, de enfoque, de orientación de la mirada— qué otros discursos son excluidos, cómo la proliferación discursiva es evitada, cómo se incurre en una especie de transparencia del *lógos* en que lo discursivo desaparece como mero signo, quién con exclusividad puede acceder al discurso, quién se lo apropia. Es muy curioso que ningún proyecto en la línea de los procedimientos denominados «internos», ni de ningún otro que no sea el de la voluntad de verdad fuera emprendido siquiera. ¿Cómo pudo cambiar tan radicalmente el interés de Foucault, variar tan rápidamente de planes? Recordemos cuál era la especie de diagnóstico que hacía: en nuestra cultura se daba una «aparente veneración del discurso», una «aparente logofilia», cuando en realidad, bajo ella, sucede:

como si prohibiciones, barreras, umbrales y límites hubiesen sido dispuestos de manera que sea controlada, al menos en parte, la gran proliferación del discurso, de manera que su riqueza sea aliviada de su parte más peligrosa y que su desorden sea organizado conforme a figuras que esquiven lo más incontrolable; todo ocurre como si se hubiese querido borrar hasta las marcas de su irrupción en los juegos del pensamiento y de la lengua. Hay sin duda en nuestra sociedad [...] una profunda logofobia, una suerte de temor sordo contra esa masa de cosas dichas, contra el surgimiento de todos esos enunciados, contra todo lo que puede haber ahí de violento, de discontinuo, de batallador, de desorden también, de peligroso, contra ese gran murmullo incesante y desordenado del discurso (OD, 52-53).

Este era el mal, estamos ante una cultura *logofóbica*, incapaz de aceptar los poderes inherentes al discurso, cuyo remedio no podía ser otro que combatir toda aquella serie de procedimientos destinada al sometimiento del discurso. Sin embargo lo que sucedió después fue muy distinto.

Foucault comienza el mismo mes de su intervención inaugural en el *Collège* su curso *La voluntad de saber*, que iniciaba un estudio de la *morfología de la voluntad de saber*, lo que estaba perfectamente dentro de lo trazado: estudio del cambio que va de los sofistas a Platón y Aristóteles en lo que se refiere al lazo entre verdad y discurso; análisis de la incorporación de la verdad al sistema de justicia griego en su evolución desde Homero a la época clásica, estudio de dos formas contrapuestas de voluntad de saber: la aristotélica, que será la triunfante en nuestra cultura, y la

nietzscheana. Y algo semejante podría decirse, aunque menos rotundamente, del curso siguiente, *Teorías e instituciones penales*. Y, con todo, uno empieza a darse cuenta de que la atención se va desplazando de lo que son los efectos sobre los discursos, sobre sus restricciones o anulaciones para recaer sobre el nivel del *saber*, y especialmente sobre la relación intrínseca de este con el *poder*. En el primer curso se analizará la *medida* establecida en la Grecia antigua como instrumento respecto a la moneda, las tierras y los intercambios, pero que se revelará no sólo como un medio de poder, por cuanto quien la ejerce se ve reforzado por ella, sino de extracción de un saber, como un mecanismo de *saber-poder*. En el segundo curso será la *encuesta* el objeto de atención como mecanismo de saber-poder; se sitúa también en esta línea, creo que por primera vez, la *confesión* (TIP, 205 ss.), lo que no se retomará sino más tarde (en el curso de 1975, *Los anormales*), y se anuncia ya que el *examen*, otro mecanismo de saber-poder, se analizará en otro curso, avanzándose la tesis de que la formación de las ciencias humanas está ligada al mismo (TIP, 215).

En *Teoría e instituciones penales* se nos habla de este desplazamiento. Foucault plantea dos pasos fundamentales o desanclajes por los que se atravesaría del nivel propio de las *ciencias* al nivel del *saber-poder*: por el primero se pasaría de las ciencias a «los grandes tipos de prácticas discursivas», entendiendo por estas las que configuran campos de objetos, posiciones de sujeto, regulaciones de conceptos. El paso de un nivel al otro, de aquel del que se ocupa la *historia de las ciencias* a aquel del que se ocupa la *arqueología*, estaría mediado, facilitado por las «matrices epistemológicas», el estudio de estas es lo que nos abriría hacia la observación de las prácticas discursivas. Sería el segundo paso o desanclaje el que permitiría «pasar de las prácticas discursivas al nivel del poder-saber por la mediación de esas matrices “jurídico-políticas” del saber que son la medida, la prueba, la encuesta» (TIP, 214)<sup>[4]</sup>. Y si la *arqueología* se ocupaba de las prácticas discursivas, un nuevo tipo de estudio debiera ocuparse especialmente de este otro nivel o dimensión que es el de la ligazón interna entre saber y poder, y con esa tendencia característica de Foucault a la multiplicación de las denominaciones, llama a este tipo de análisis *dinástica del saber* (*dynastique du savoir*, TIP, 215), tomando de referencia el término griego para poder *dynasteía*.

Tres niveles, pues, que son estudiados por distintas disciplinas: *historia de las ciencias*, *arqueología* y *dinástica del saber* (TIP, 215)<sup>[5]</sup>. Para nosotros es muy indicativa esta diferenciación pues, como hemos analizado en otra parte, este paso supone en realidad dejar atrás un modelo de análisis aún dominado por lo discursivo, aún, a pesar de las modificaciones sucesivas, en aquella fuerte onda abierta por *Las palabras y las cosas*. El paso hacia la atención a los mecanismos de poder-saber significará no sólo otro modelo de análisis de la relación discursos-poder, sino que con él se dará un giro en la mirada foucaultiana que pasa de orientarse a los discursos a hacerlo hacia las *subjetividades*, a los efectos del saber-poder sobre ellas. Foucault no solía en los años posteriores utilizar la denominación de *dinástica del saber*, y

bien podría llamarle sencillamente *genealogía* de la verdad, pues ahí se encuentra el núcleo de lo que es realmente la genealogía foucaultiana.

Pero vayamos despacio, pues por ahora, a la altura de estos dos cursos, de este segundo particularmente, sólo puede observarse el inicio de una inflexión que no hará sino ahondarse. La propia marcha de la investigación es la que daría lugar a esta deriva en la que sin duda habrán influido tres factores:

1. En primer lugar la fuerte impronta de Nietzsche, el autor, con mucho, más influyente en todo el trabajo foucaultiano. No es casual el retorno a su lectura que se da en estos años, muy en consonancia con la atención hacia él que se da en Francia<sup>[6]</sup> por parte de muchos autores de su entorno, de Klossowski a Deleuze, sin olvidar la que le mostraran Bataille y el mismo Canguilhem. Ahora el pensamiento nietzscheano se hará más presente que nunca; los conceptos clave con los que se inicia la andadura de los cursos, *voluntad de saber*, *voluntad de verdad* no dejan de anunciarlo. De él mismo se ocupa en el primer curso, como ya se ha indicado, pero además de una temática nietzscheana como la del estudio de la morfología de la voluntad de saber, se sitúa en una época, la Grecia arcaica, para la que Nietzsche era obligado<sup>[7]</sup>, y especialmente si el problema a analizar es el de la justicia (*dikê*) y su posterior relación con la verdad. A los griegos tornaría este especialista en el clasicismo y la modernidad que fue Foucault en el curso de 1980-81 (*Subjetividad y verdad*) y en sus dos últimos cursos, y también Nietzsche tendría que ver con ese retorno a la antigüedad helena. Los cuatro libros que publicaría en el largo período de los cursos, y con los que estos tienen íntima relación, bien pueden colocarse bajo su admonición. En fin, en concordancia con esta misma referencia al autor alemán habría que entender el *período genealógico* por excelencia en la obra foucaultiana, que es el que precisamente se inicia con la inflexión que representan estos primeros cursos. Pero además, Foucault atribuye a Nietzsche el ser el primer filósofo en haber planteado de forma específica la cuestión del poder. «Nietzsche es aquel que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder» (DE, II, 753).
2. Un segundo factor, que no puede pasarse por alto, es el contexto del *post-Mayo-68* en cuya senda se sitúa la fundación en febrero de 1971 del G. I.P., Grupo de Información de las Prisiones, factor que coloca en el centro de las preocupaciones de Foucault el asunto de la prisión, y con ello las cuestiones relativas al funcionamiento del poder. Se da un momento en que la unidad entre los trabajos teóricos de Foucault y su activismo es más intensa que nunca.
3. Y por último, habría que señalar que con la conversión de la prisión en objeto de

análisis, lo que empieza a darse en el segundo curso y continúa en el tercero, y con el retorno del tema del asilo psiquiátrico, dos instituciones de encierro, no sólo nos sumergimos en cuestiones de *poder* y de *poder-saber*, sino que con ello se retomará aquel complejo análisis especialmente atento a los factores no discursivos o, mejor, a la implicación de lo discursivo y lo no discursivo que había caracterizado la etapa anterior a *Las palabras y las cosas* y especialmente su *Historia de la locura*. Si a ello se le suman las dificultades que se le habían apuntado críticamente a su teoría de tendencia autonomizante sobre los discursos, el desplazamiento de su problemática se hacía necesario.

## 4. DOS MODIFICACIONES SIGNIFICATIVAS: NI REPRESIÓN DISCURSIVA NI MERA EXCLUSIÓN

Iniciada esta deriva de orientación genealógica, irán apareciendo sin pausa cambios importantes con respecto al punto de partida. No será el menos llamativo el que conduzca a una *inversión del diagnóstico* del que dimos cuenta antes con la cita de *El orden del discurso*, en la que se hablaba de una sociedad obsesionada, acaso más que ninguna hasta ahora, por controlar la proliferación del discurso, *logofóbica*, que temía el poder de la palabra, su murmullo incesante. En *La voluntad de saber* se subrayará, por el contrario, la impulsión característica de nuestra cultura a hablar, a decirlo todo de nosotros mismos, a poner en discurso nuestros arcanos, el deseo oculto, lo relativo al sexo, justamente aquello que en *El orden del discurso* se apuntaba como ejemplo de adensamiento de las prohibiciones discursivas. Las expresiones al respecto son abundantes: en torno al sexo Foucault hablará de «verdadera explosión discursiva» (VS, 25), «incitación institucional a hablar de ello, y a hablar cada vez más» (VS, 27); la evolución de la pastoral cristiana respecto de la confesión después de Trento irá en esta dirección, «todo debe ser dicho» (VS, 28).

Es quizá aquí por primera vez que se impone bajo la forma de una constrictión general este mandato tan particular en el Occidente moderno. No hablo de la obligación de confesar las infracciones a las leyes del sexo, como lo exigía la penitencia tradicional; sino de la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a un otro, tan frecuentemente como sea posible, todo lo que pueda concernir al juego de los placeres [...] [...] proyecto de una “puesta en discurso” del sexo (VS, 29).

La literatura recogería este imperativo a llevar lo oculto del sexo «al molino sin fin de la palabra», y Sade y el autor anónimo de *My secret Life* serían ejemplos de ello. Las instituciones y los expertos, psicólogos, pedagogos, médicos, tutores, etc., formarán parte de esta compulsión general a verbalizar, a decir. «Quizá ningún otro tipo de sociedad acumuló jamás, y en una historia relativamente tan corta, una tal cantidad de discursos sobre el sexo» (VS, 46), no sólo cantidad, sino también variedad de formas, «incitación reglada y polimorfa a los discursos» (VS, 47).

Y en ese texto maravilloso que es *La vida de los hombres infames* algo semejante se nos dirá, pero ahora ya no con respecto del sexo, sino con respecto de la vida cotidiana o de las gentes sin gloria, sin nombre. Después de hablarnos de la confesión como medio obligado a decirlo todo de nuestra interioridad, hasta lo aparentemente más insignificante, nos plantea distintos medios por los que todo lo relativo a la vida cotidiana de las gentes pasa al discurso, es registrado por escrito. Y cita Foucault, las «*lettres de cachet*»<sup>[8]</sup> en que se pedía al rey el encierro de alguien, muchas veces familiares o vecinos que lo solicitaban respecto de alguno de los suyos. La solicitud para ser atendida requería del inicio de una encuesta que la justificase, lo que llevaba a una descripción pormenorizada del comportamiento y vida del individuo después de

interrogar a todos los que pudieran atestiguar sus supuestos infortunios, y por esta vía va a nacer

una infinidad de discursos que atraviesa en todos los sentidos lo cotidiano y se hace cargo, pero de un modo absolutamente distinto a la confesión, del mal minúsculo de las vidas sin importancia [...] Ha habido ahí como una inmensa y omnipresente llamada a la puesta en discurso de todas esas agitaciones y de cada uno de esos pequeños sufrimientos. Un murmullo comienza a elevarse que no parará [...]. Lo insustancial deja de pertenecer al silencio (DE, III, 248).

Y el mismo furor discursivizante recorre la literatura, se forma un nuevo imperativo que va a constituir lo que podría denominarse la ética inmanente al discurso literario de Occidente [...] Una especie de mandato destinado a sacar a la luz la parte más nocturna y la más cotidiana de la existencia.

La literatura forma parte, por tanto, de este gran sistema de constricción por el que Occidente ha obligado a lo cotidiano a pasar al discurso (DE, III, 252).

Nada pues relativo a la prohibición, al silenciamiento, al temor a decir, a la puesta en discurso, sino, por el contrario, incitación a que nada quede sin ser dicho, escrito, recorrido por la palabra; nada de una sociedad logofóbica, sino si acaso logorreica. Se dirá que esto es cierto, pero que se trata de discursos controlados, y habrá que reconocer que así es sobre todo en lo que se refiere a la confesión, pero que, en cualquier caso y aun en esta, no se trata de reprimir el discurso, la verbalización, sino de promoverla, y que cuando la compulsión se extiende, cuando se multiplican sus formas, cuando pasa a ser imperativo cuasiético de la literatura misma, encarnado hasta por el maldito, ilustrado y divino Marqués, entonces se hace claro que nos encontramos en una situación muy distinta a la que se nos trazaba en *El orden del discurso*. Hay algo que no encaja, pues para Foucault esta impulsión al discurso lejos de su represión no significa ningún proceso de liberación, cuando lo más oculto y lo menos estimable a través de la palabra dicha o escrita sale a la luz. La cuestión se despeja al observar el cambio que se ha operado en Foucault en la concepción del poder. Lo veremos, pero antes señalemos otro aspecto del mismo problema.

Queremos referirnos a la voluntad de verdad tal como era considerada en el mencionado discurso inaugural como «sistema de exclusión» (OD, 16), conjuntamente con los procedimientos de la prohibición y de la cesura locura-razón. En el curso de 1972-73, *La sociedad punitiva*, ya se plantea la problematicidad de la noción general de exclusión como mecanismo de poder; le parece a Foucault un tanto gruesa, que oculta la complejidad de las operaciones de poder que se sustancian bajo ese significado. Reconociendo que indudablemente en cierto momento tal noción pudo jugar un papel crítico, por cuanto que muestra la función de poder que se disimulaba bajo conceptos como el de «inadaptado» o «desviado» o «anormal», manejados por distintas disciplinas, sin embargo, resulta insuficiente pues es mucho más lo que sucede en esa «exclusión». En definitiva, está en juego un plexo de

mecanismos que forman parte de un complejo racional dado, en el que se apoya y refuerza, que va desde el sistema de autoridad médica que funciona en las instituciones de internamiento, del hospital por ejemplo, al saber allí extraído, la autoridad de los expertos que lo detentan, y la proyección de ese saber y autoridad sobre el resto de la sociedad. La denominada función de exclusión es, pues, en realidad, un punto de apoyo de toda una red de saber y poder que recorre la propia institución y se extiende hacia afuera de sus muros. Por eso dice Foucault que aquella división, sostenida por Levi-Straus (*Tristes trópicos*) respecto al poder usado por las distintas sociedades para tratar con los considerados nocivos por algún motivo, que reducía a un sistema bien de absorción de la energía del sometido, mediante *antropofagia*, o de anulación de esa energía, mediante *antropemia* (del gr. *emein*, vomitar), o asimilación o exclusión, es muy insuficiente. En realidad, no existe tal separación ya que el mismo mecanismo que excluye, constituye, integra, asimila (LSP, 3 y sigs.).

## 5. CAMBIO EN EL CONCEPTO DE PODER, YA NO DEFINIDO POR LA REPRESIÓN

Foucault en estos dos puntos mencionados (proliferación discursiva y exclusión), significativos de su distanciamiento respecto al punto de arranque de los cursos, está tocando un problema crucial que es el de una *concepción del poder* distinta de la que ha manejado hasta aquí, en toda su obra anterior. La cuestión es planteada ya con precisión a partir de este curso de 1973 sobre *La sociedad punitiva*, y en el del siguiente año, *El poder psiquiátrico*; en ambos se avanza el trabajo que comprenderá en *Vigilar y castigar* sobre el nacimiento de la prisión en el marco del desarrollo de las técnicas disciplinarias que recorren la sociedad desde la escuela al taller, al hospital, al cuartel, a los diversos internados en una simbiosis múltiple. En el primero de los cursos mencionados Foucault expone algunas de las tesis que serán formalizadas en *Vigilar y castigar* y en *La voluntad de saber*: el poder no es cosa que se posea, se ceda, se intercambie, sino que funciona, se ejerce; el poder no se ubica en los aparatos del Estado sino que los atraviesa en una red que va más allá y más acá de ellos; el poder no se subordina a una estructura económica, pues es factor constitutivo de la misma; el poder no funciona como ideología sino que es productivo de saber (LSP, 229-240). Y la concepción del poder como lo que prohíbe, niega, rechaza, censura, reprime, esto es según un *modelo jurídico* que traza el límite de lo legal y lo ilegal, lo admisible y lo rechazable, concepción cuyos elementos se empiezan a poner en cuestión en los cursos citados, llegará a ser definitivamente abandonada. El poder no es lo que simplemente dice «no», pues también produce, incita, estimula, configura sujetos, individualiza, fomenta acciones, genera saber. El paso dado en *Teoría e instituciones penales* de poner en cuestión el concepto de *exclusión*, y también el de *transgresión*, tendrá su continuidad en los cursos posteriores en que se analiza el poder disciplinario y de normalización, y el concepto de represión es descartado. «Me parece que es un error a la vez metodológico e histórico considerar que el poder es un mecanismo negativo de represión» (LA, 46). A Foucault una concepción de este tipo le parece corresponder más bien a estadios históricos pasados, como el esclavismo, las sociedades de casta, el sistema feudal o el de la monarquía administrativa en que el poder de distintas maneras, bien como forma masiva y de violencia continua imponiéndose desde el exterior, o impidiendo la circulación de los elementos sociales, o fijando una extracción directa de riquezas o como administración bloqueante superpuesta a la producción. Nuestro poder, a partir al menos del siglo XVIII debido al sistema disciplinario y de normalización, sería «un poder que, efectivamente, no es represivo sino productivo» (LA, 48). En *Vigilar y castigar* quedaba sentenciado:

Hay que dejar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: «excluye», «reprime», «rechaza», «censura», «abstrae», «enmascara», «esconde». De hecho el poder

produce; produce realidad; produce dominios de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener dependen de esta producción (SP, 196).

Como si aún no fuera suficiente lo expuesto en *Vigilar y castigar*, y antes de que en *La voluntad de saber* se sacasen todas sus consecuencias teóricas sobre esa noción, a través de la crítica a la denominada «hipótesis represiva» referente a la idea de un sexo continuamente negado, Foucault en el curso *Hay que defender la sociedad* afirmaba:

Creo, sin ufanarme, haber sido de todos modos desconfiado desde hace largo tiempo respecto de esta noción de «represión» e intenté mostraros, a propósito justamente de las genealogías de las que hablaba hace un momento, a propósito de la historia del derecho penal, del poder psiquiátrico, del control de la sexualidad infantil, etc., que los mecanismos puestos en práctica en estas formaciones de poder eran completamente otra cosa, mucho más, en todo caso, que la represión (DS, 18).

Y unas líneas después se anunciaba que el próximo curso y acaso también el siguiente sería dedicado a esta noción de represión con el objetivo de revelar cuán insuficiente era para penetrar en los mecanismos y efectos del poder. Foucault no tuvo necesidad de esto —y de hecho ese anuncio no se cumpliría—, la limitación de aquel concepto habría quedado suficientemente de manifiesto en *La voluntad de saber*.

Foucault reconocería en una entrevista de 1977 el cambio que se había operado en su concepto de poder respecto del que estaba implicado en sus obras anteriores a *Vigilar y castigar*, y mencionaba particularmente a *El orden del discurso* e *Historia de la locura*; ubicaba en los años coincidentes con el curso de *Teoría e instituciones penales* (1971-72) el señalado momento de aquel giro:

pude utilizar, sin demasiados problemas, una concepción puramente negativa del poder. Me pareció, a partir de un cierto momento, que era insuficiente, y eso en el curso de una experiencia concreta que pude hacer, a partir de los años 1971-1972, a propósito de las prisiones [recordar la referencia antes hecha al G. I.P.]. El caso de la penalidad me convenció de que no era exactamente en términos de derecho sino en término de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y esta sustitución de una rejilla jurídica y negativa por una rejilla técnica y estratégica es la que intenté practicar en *Vigilar y castigar*, luego utilizarla en la *Historia de la sexualidad*. De manera que abandonaría de buena gana todo lo que en *El orden del discurso* pueda presentar las relaciones de poder en el discurso como mecanismos negativos de rarefacción (DE, III, 229).

No será este el único cambio operado en el concepto del poder, el paso de una comprensión negativa a una positiva, de la noción de poder como límite al poder como génesis, del modelo jurídico al de la campaña, no el de la ley sino el de las técnicas, el de la táctica y de la estrategia.

## 6. EL PODER DISCIPLINARIO. CUERPO Y ALMA

Si uno repasa la temática recorrida por cada curso salta a la vista la centralidad que durante tanto tiempo ocupa la cuestión del *poder*, el intento de elaborar un nuevo concepto del mismo. Se empieza a plantear ya en el segundo año (*Teoría e instituciones penales*) y se trabaja hasta el curso de 1977-78 (*Seguridad, territorio, población*) donde experimentará un giro transformándose en la cuestión del *gobierno*, que ya no se abandona hasta el final. Si observamos qué ocurre hasta ese giro, vemos una investigación histórica sobre una nueva técnica de poder, el poder *disciplinario*, una forma de poder que se distinguirá del poder de la *soberanía*, y una concepción general del poder que toma por clave de su desciframiento el modelo de la *guerra*.

Sin duda el método nietzscheano de la sospecha le empujaba hacia el cuestionamiento de aquellas representaciones que el poder ofrece de sí y a dar toda su relevancia al juego mismo de las fuerzas, a veces incurriendo en el riesgo de autonomizarlas, de constituir las como sustantivas, no adjetivas, como si su instrumentalidad inobviable quedara en un segundo plano como si de una cualidad secundaria se tratara. En su estudio pormenorizado de las técnicas disciplinarias desarrollado sobre todo en los cursos de 1972 a 1975, con la culminación de su libro *Vigilar y castigar* (1975), Foucault encuentra una forma de poder en que el cumplimiento de su función instrumental corre paralelo a sus efectos de sujeción, de sometimiento, no pudiéndose separar lo uno de lo otro; la maximización de la función supone intensificación de la dominación. La obtención de una eficiencia mayor en los fines productivos, de salud, de aprendizaje significa una paralela obtención de un tipo de sujeto, de un individuo perfectamente adaptado a las exigencias que de él se demanden, un ser enteramente heterónomo. La emergencia del individuo tan celebrada por la Modernidad y la Ilustración como aquel ser que al fin se había liberado de antiguos poderes que lo disolvían en colectividades opresivas, es enfocada desde las disciplinas con un nuevo ángulo, pues 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*. Ciertamente la sociología y filosofía social tienen hoy ya esto como *topos*, pero visto desde un ángulo en que la individualización significaba al tiempo un proceso de aprendizaje que dotaba al sujeto de una autonomía creciente, capacidad de decisión, una vida más incierta, menos determinada, con una protección en aumento, un ser que se armaría de derechos, progresivamente más capaz de autoconformación. Ese héroe también de la literatura, el sujeto de la *Bildung*, que se inicia en la narración de su vida de la que ha de ser auténtico protagonista. Foucault, no sin incurrir en unilateralidad, deja a un lado toda esta perspectiva que seguramente se le antojaba excesivamente acorde con la imagen que la legitimidad del Estado moderno basada en el contrato de sujetos libres quería proyectar. 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 *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.

A partir del XVII se empieza a desarrollar un plexo variado de técnicas de adiestramiento de los cuerpos, se hace necesario fijar las poblaciones, poner fin a cierto nomadismo, desplegar sus potencialidades, van generándose distintas instituciones de agrupamiento de las gentes con funciones diversas, sanitarias, económicas, educativas, militares, punitivas. En estas instituciones de internamiento o encierro, el hospital, el taller, la escuela, el cuartel, la prisión, todas ellas arquitectónicamente construidas según un patrón similar, ese que Bentham describiera maravillosamente en su *Panopticon* (1791); se va eliminando la ineficiencia que supone el efecto masa indiferenciada, se atomizan los grupos, se los ubica en un espacio acondicionado en que los sujetos son distribuidos, alineados, sus movimientos pautados, coordinados, y compuestos con los de los otros, sus tiempos dejan el transcurrir natural para ser regidos artificialmente, escandidos, ritmados, medidos, en horarios afinados sin vacío; todos los actores son dispuestos en perfecta y continua visibilidad, abarcable el conjunto desde un solo punto, cada una de sus conductas vigilada, examinada, sancionada. Proceso de eliminación de diferencias, pero también de jerarquización, de construcción de individuos repetibles, sustituibles, eficientes y sometidos a través de toda esta física de los cuerpos, esta microfísica del poder. El «individuo es el resultado de algo que le es anterior y que es ese mecanismo, todos esos procedimientos que prenden el poder político sobre el cuerpo» (LPP, 58). El proceso de individualización, de surgimiento del individuo de voluntad y razón, es el del individuo disciplinado y maximizador, sujeto sujetado, normalizado, sometido a norma. Bien puede ser el que consensúa la *ley*, pues lo que gobierna sus días y sus horas, su dedicación y descanso, no es aquella, que resulta demasiado lagunar, que deja espacios y tiempos inquietantemente vacíos, sino la *norma*, que lo es en primer lugar de su *cuerpo*.

Foucault podrá decir entonces que a un individuo conformado así ya bien pueden otorgárseles derechos que no hay peligro alguno de que su uso vaya más lejos de unos límites, incluso puede permitirse unos márgenes flexibles de transgresión<sup>[9]</sup>. El individuo que obedece la ley es el individuo *normalizado* cuya *Bildung* no ha sido otra que la que ha ido obteniendo a su paso por cada una de las instituciones de

disciplina, de la escuela al taller. Ahí se construirá su *biografía*, que dejará las huellas de su paso en los minuciosos registros de cada institución; la escritura es a la disciplina lo que la marca, las enseñanzas y símbolos eran al poder de la soberanía (LPP, 30); allí se irá definiendo una psique en adecuación perfecta a un cuerpo diestro. «El sujeto psicológico nace en el punto de encuentro del poder y del cuerpo: es el efecto de una cierta “física política”»<sup>[10]</sup>. Podrá ya narrarse literariamente del individuo, porque lo hay, lo que en absoluto va de suyo, y podrán ocuparse de él diversas ciencias porque ellas mismas habrán ido emergiendo sobre ese rastro, ese cúmulo de saber que de él se ha ido sin cesar obteniendo, porque la visibilidad, ahora continua y acompañada por una escritura permanente, habrá virado por completo, habrá dejado de enfocar hacia arriba, hacia los altos rangos para focalizarse en cada uno de los sirvientes, antes súbditos ahora ciudadanos. Las ciencias humanas no querrán saber de este subsuelo sobre el que se han levantado, de lo que deben sus métodos a la técnica disciplinaria del examen, como tampoco tomarán nota de que es a través del estudio del individuo reluctante a este proceso, del sujeto a medias construido, del «residuo» de los sistemas disciplinarios (LPP, 55-56) que ha resultado patológico, desviado, inadaptado, anormal del que extraerá sus lecciones, esas mismas que proyectará generalizadamente sobre el hombre sin más. Criminólogos, sexólogos, sociólogos, psicólogos, psiquiatras no dejarán de ver en el hombre de bien el reprimido perverso, en el buen ciudadano el potencial delincuente, en el normal la oculta patología que le marca, en el cuerdo el loco acallado.

El discurso jurídico-filosófico de la individualidad desarrollado a partir de la edad clásica, en paralelo al nacimiento y desarrollo de la tecnología disciplinaria jugará su papel ideológico al pretender justificar el poder sobre la base de un sujeto abstracto ya dado dotado de unos derechos originarios. El discurso de las ciencias humanas, emergido del mismo *humus*, apelará a aquel otro discurso, y nos mostrará que el individuo real y concreto bajo el sujeto de derecho de que nos hablan las teorías del contrato, no es otro que el individuo disciplinario, que ella misma toma como natural. El humanismo elevará su crítica viendo en ese sujeto normalizado por las disciplinas al hombre alienado bajo el cual se hallaría aquel sujeto merecedor de derechos de que hablaban los filósofos del derecho (LPP, 59). En *Las palabras y las cosas* el hombre aparecía como un objeto reciente, en la quiebra de la episteme clásica de la representación, en el naciente espesor trazado por la economía, la biología y la filología, ejes conjuntamente con toda una analítica de la finitud de una nueva episteme. Con el estudio de las disciplinas es otra la visión que se nos ofrece de la emergencia de ese nuevo ente. La arqueología lo mostraba desde el punto de vista de las calas en los discursos, la genealogía lo hace desde el de los efectos de una nueva tecnología de poder.

Quien quiera entrar en los arcanos del alma habrá, pues, de dirigirse no tanto a metafísica alguna ni a estas sus ciencias o a la moral sino a la física que cobra cuerpo en estas disciplinas que recorren el conjunto social. Lo que ha configurado la psique

individual no es un poder ideológico, no es la seducción o la interiorización de un código que no confiesa su verdadera determinación, pero tampoco la violencia bruta del conminado a obedecer a riesgo de su integridad o, en definitiva, de su vida, sino este poder especial de la disciplina, de carácter físico, que se sitúa entre lo uno y lo otro, que no habla al alma como la ideología sino al cuerpo, que no amenaza con la muerte anunciada en cualquier gesto de violencia. El espesor psíquico, la subjetivación, la función sujeto es una construcción histórica resultado de unas técnicas que operan sobre el cuerpo.

Es porque el cuerpo ha sido «subjetivado», es decir, que la función-sujeto se ha fijado sobre él, porque él ha sido psicologizado, porque él ha sido normalizado; es a causa de eso que el individuo ha aparecido, a propósito del que se puede hablar, se pueden tener discursos, se puede intentar fundar ciencias (LPP, 58).

En *Historia de la locura* ya se procedía a hacer una historia de la subjetividad, de los procesos de subjetivación, se nos mostraba cómo la divisoria locura-cordura, normal-patológico, los procedimientos que operaban en la institución de encierro del hospital psiquiátrico *psicologizaban* al paciente, y se nos hablaba de los efectos del mismo tipo sobre el hombre normal, que empezaba a ser definido desde aquel. Pero allí aquellas técnicas operaban directamente sobre los sujetos, no como ahora en que ese mismo proceso constructor de subjetividad se sigue a través de los cuerpos. Su adiestramiento y composición tiene a la psique como derivación; su ubicación espacial, la determinación de los movimientos, la codificación de sus tiempos, la fijación de hábitos<sup>[11]</sup> y conductas es el camino de emergencia de una alma, la genealogía de una moral.

## 7. LA GUERRA COMO CLAVE DEL PODER

Al tiempo que Foucault desarrollaba esta investigación relativa a este tipo de poder que se ponía en marcha en estas técnicas disciplinarias, se planteaba si, en definitiva, la clave en que el poder debiera entenderse era la de la guerra y, en consecuencia, debiéramos encuadrar las disciplinas en tal marco. La cuestión es planteada de forma teórica en el curso de 1973, *La sociedad punitiva*. En él, en primer lugar, se hace crítica de la concepción *filosófica* de la guerra como fundamento del poder y, en particular, del concepto de *Guerra Civil*. Como en el caso de las disciplinas, Foucault desmonta esta perspectiva, allí era la concepción de un sujeto originario de derechos basamento de la legitimidad de todo poder, cuando ese sujeto era derivado, construido primeramente por las técnicas disciplinarias. El «*individuo jurídico*» funcionaba como «instrumento ideológico de la reivindicación del poder» cuando en realidad venía a ser trasunto del «*individuo disciplinario*». La figura de Hobbes es un representante emblemático de la concepción de la guerra como base de explicación y legitimación del poder. Su primer error, desde la óptica de Foucault, es amalgamar el concepto de guerra y el de Guerra Civil, y entender la guerra de una manera abstracta como guerra de todos contra todos, lo que, como sabemos, si quiere ser evitado tendrá que dar lugar al nacimiento de un poder lo suficientemente fuerte para que en su monopolización de la violencia ponga fin a toda posibilidad de enfrentamiento. El poder del Soberano se presentará entonces como lo opuesto a la guerra que nadie quiere, por ello esa será la fuente de su legitimidad. Todo atisbo de conflicto violento representará, entonces, una fisura en el poder, el asomo de la Guerra Civil, el retorno a los tiempos del enfrentamiento de todos contra todos. El conflicto, según la concepción hobbesiana, se derivaría de la naturaleza de las relaciones entre los individuos en tanto que individuos, pues todos son iguales en lo que se refiere a sus pretensiones, a lo que desean y a los medios para obtenerlo, por lo que necesariamente entran en confrontación, pues lo que obtiene uno puede pretenderlo otro, y ni siquiera en épocas de riqueza nadie podría estar seguro de lo obtenido, de lo que posee. La igualdad hace que la sustituibilidad de uno por cualquier otro siempre sea posible, y la violencia esté presente, como posibilidad inquietante o como facticidad.

Para Foucault la Guerra Civil no tiene estas características, no es una dimensión individual, pues es siempre colectiva, pone siempre en juego a grupos, que además son constituidos por la misma guerra. Esto es, la colectividad es lo que emerge en el enfrentamiento; de ningún modo significa este la disolución de la colectividad en átomos de individuos; y Foucault menciona al campesinado constituyéndose como clase desde el final de la Edad Media en distintas sublevaciones que alcanzarán hasta la primera mitad del siglo XVIII, o el pueblo bajo, el que en la revolución aparecerá como movimiento de los *sans-culottes*, constituidos en las distintas rebeliones por

problemas económicos a lo largo de ese mismo siglo (LSP, 30).

En absoluto hay que ver la Guerra Civil como algo que disolvería el elemento colectivo de la vida de los individuos y los reconduciría a algo así como su individualidad originaria. La Guerra Civil es, por el contrario, un proceso en que los personajes son colectivos y cuyos efectos son, además, la aparición de nuevos personajes colectivos (LSP, 30).

Tampoco cabría oponer Guerra Civil a poder como hace Hobbes, pues los sujetos colectivos puestos en marcha por la guerra no son elementos que se definirían por un entero carácter destructivo, sino que aspiran a hacerse con el poder, o con resortes importantes del mismo, no se propone una simple abolición del poder, sino su uso en otra dirección, a veces exactamente inversa, como en la revolución o, en otros casos, una reactivación de un poder inhábil. Los frecuentes disturbios del XVIII motivados por la escasez del grano de cereal no suponen un asalto y apropiación salvaje de los *stocks* que se almacenan a la espera de subidas aún más sustanciosas del precio, sino que se toman las riendas de su incautación y ordenamiento. En Inglaterra, por ejemplo, los sublevados lo que hacían era restablecer la vieja legislación que primaba la venta a los pequeños compradores. No pocas veces la ocupación del poder significa la reanimación de todos sus signos y símbolos, de toda su liturgia como en el caso bien estudiado por Foucault en el curso *Teorías e instituciones penales* de las sublevaciones de los *Nu-pieds* en la Normandía reclamándose la monarquía legítima. A veces el poder en torno al que el movimiento rebelde quiere fraguar y organizarse no tiene más que una naturaleza mítica, como ocurrió en este mismo movimiento de los «Pies desnudos», que se referían a un jefe inventado, un semirrey adornado con todos sus estandartes y servidores; o como en el caso del movimiento luddita en la Inglaterra de comienzos del XIX, de aquellos tejedores destructores de las máquinas, que convirtieron a un personaje fabulado «el general Ludd» en el jefe mítico de su lucha.

La Guerra Civil, entonces, no es aquello que preexiste al poder, lo que se da en el «estado de naturaleza» previo a la institución del poder y que sólo retornaría una vez que este poder se resquebraja. «No hay Guerra Civil sin trabajo del poder, trabajo sobre el poder» (LSP, 33).

Bien, podría admitirse, la Guerra Civil no es una guerra de elementos individuales y consustancial a su naturaleza, ni tampoco es la disolución de lo colectivo, ni lo que de manera simple quepa señalar como lo contrario del poder, como el caos lo es del orden. Todo esto es cierto conceptualmente hablando, pero, se dirá, si nos referimos no a la guerra sin más o al poder en abstracto sino a un orden determinado o a un poder estatuido ¿no podría decirse que entonces sí son auténticos contrarios, que efectivamente la presencia del uno supone exactamente y en la misma medida la quiebra del otro? En este punto es donde se sitúa la tesis fuerte de Foucault: la Guerra Civil no es lo opuesto al poder establecido pues es lo que lo constituye, pero no en su mero origen, sino en su efectivo ejercicio, en su despliegue, en la puesta en marcha

de sus funciones, «la Guerra Civil habita, atraviesa, anima, inviste por todas partes el poder» (LSP, 33). Foucault se apoya en la idea de que el ejercicio del poder supone el empleo de los elementos de la guerra, la amenaza, la vigilancia, en su caso la sanción y la violencia, la detención de los cuerpos armados, a los que se podría recurrir si fuera preciso, las alianzas entre grupos, el uso continuo de la táctica y de la estrategia como lógica de la dominación; «el ejercicio cotidiano del poder debe poder ser considerado como una Guerra Civil: ejercer el poder es una cierta manera de llevar la Guerra Civil y todos esos instrumentos, esas tácticas que podemos localizar, esas alianzas deben ser analizadas en términos de Guerra Civil» (LSP, 33). La guerra entonces no es externa al poder constituido sino que sería su misma matriz, lo que mejor expresaría su naturaleza, el modo de su empleo, la lógica de su ejercicio; quien no quiera saber de la guerra nada sabría pues de la paz establecida, quien dé la espalda al campo de la estrategia, de la lucha, de la amenaza y el golpeo, del divide y vencerás, del debilita y refuerza, nada querrá saber del orden. Foucault invierte, entonces, el conocido *dictum* de Clausewitz: «Y, si es verdad que la guerra exterior es la prolongación de la política, hay que decir, recíprocamente, que la política es la continuación de la Guerra Civil» (LSP, 34). Y conforme a esta clave se proponía en este curso analizar la cuestión de la penalidad, de cómo el crimen pasa a ser no meramente una infracción a la ley sino un daño a toda la sociedad; así la figura del criminal del delincuente aparecerá desde finales del XVIII como la de un enemigo social que declara la guerra a la sociedad, que pone en cuestión su orden, que rompe el pacto social y amenaza con el retorno al estado de naturaleza. «El crimen es un acto que reactiva de manera provisional sin duda, e instantánea la guerra de todos contra todos, es decir de uno contra todos» (LSP, 34, LA, 85 y sigs.). Y en consecuencia la sociedad habrá de responder para hacerle frente, derrotarle. Y de ese modo corresponderá a la sociedad, no sólo a la autoridad, contestar esa declaración de guerra; de los defectos de la comunidad habrá surgido, por insuficiencias de socialización, por inadaptación, etc.; «sociologización del criminal» (LSP, 38) pues. Foucault no deja de señalar los saberes que emergerán articulados a este punto, como la psicopatología del delincuente o la sociología de la desviación.

Entender el poder según la lógica de la guerra en confrontación con el modelo jurídico del contrato suponía también evitar concebir el poder como algo de lo que uno se apropia, algo que se posee y se cede al modo de un trato comercial. Esta especie de cosificación del poder es desestimada en función de su consideración como relación inestable que circula, que pasa, como «una cierta forma de enfrentamientos estratégicos instantáneos y continuamente renovados» que están siempre en juego. «Es, pues, una relación belicosa y no una relación de apropiación lo que está en el corazón del poder» (LSP, 231-232, SP, 31-33). El mismo juego de legalidad e ilegalidad, lo que se reglamenta o juridiza y las transgresiones que se controlan, se mantienen en unos parámetros aceptables o se utilizan, todo ello no debiera enfocarse en categorías simplemente de justicia, legitimidad, acuerdo,

transacción, sino en el lenguaje de la guerra, como piezas que sirven a una estrategia general. «El poder, la legalidad de la que se sirve, los ilegalismos que él dispone o aquellos contra los que lucha, todo eso debe ser pensado como una cierta manera de conducir la Guerra Civil» (LSP, 233).

Las disciplinas encontraban en ese modelo su mejor expresión. Como vimos, tampoco ellas debían entenderse en claves jurídicas, no era de la ley de lo que allí se trataba sino de la norma, no era de conciencias obedientes o rebeldes sino de cuerpos adiestrados o en bruto; debían ser entendidas como tácticas de organización y disponibilidad de una población, hablaban en realidad el lenguaje de la milicia; no en vano el ejército, el cuartel, había sido uno de sus centros irradiadores, al fin lo que se pretendía era que la sociedad en sus distintos engranajes funcionase como un cuerpo de ejército bien organizado, disciplinado. Esto nos decía en 1975 en *Vigilar y castigar*:

La política como técnica de la paz y del orden interior ha intentado poner en práctica el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil [...] El sueño de la sociedad perfecta, los historiadores de las ideas lo atribuyen habitualmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII; pero hay también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental era no el estado de naturaleza, sino los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no el contrato primitivo, sino las coerciones permanentes, no los derechos fundamentales, sino los adiestramientos indefinidamente progresivos, no la voluntad general sino la docilidad automática (SP, 170-171).

Sociedad disciplinada como un cuerpo de ejército, sometimiento y funcionalidad al mismo tiempo. Un poder que se ejerce sobre los cuerpos, de orden físico, microfísico, que no sabe de contratos, posesiones y cesiones sino de luchas, maniobras, tácticas y ejercicios; que es inestable y nadie lo monopoliza, que está en curso y no se ubica fijamente en una institución o aparato; que no se subordina a una instancia ajena, a la producción, sino que es constitutiva de ella misma, pues la fuerza productiva ha de ser adiestrada para que se dé como tal, para que el tiempo de la vida, el hombre ocioso y multiforme se convierta en sujeto eficiente de trabajo. Marx podía hablar de la explotación sobre la base del análisis del tiempo de trabajo pero antes se requería justamente operar esa transformación del tiempo, en definitiva del hombre en trabajador. Ese es el poder en curso, el que según Foucault caracterizaría nuestra sociedad, que de arriba abajo estaría recorrida por él a través de una tupida red de instituciones que se prolongan en prácticas sin fin. «Una sociedad como la nuestra puede ser caracterizada como disciplinaria de una manera homogénea, es decir, el sistema disciplinario es la forma general en la cual el poder se inscribe, esté localizado en un aparato de Estado o difuso en un sistema general» (LSP, 234). Su carácter micro, su multiplicidad normalizante hace que se fusione con la misma sociedad.

La racionalidad, la economía de gasto, la funcionalidad de este poder contrasta enormemente con la de aquel otro poder de la soberanía que era discontinuo, masivo,

de extracción de bienes, tierras o productos del trabajo pero no del tiempo y de la conformación continuada de las vidas, aquel poder que se manifestaba en su ritual majestuoso y golpeaba brutalmente a diferencia de las microcoerciones coordinadas de la cotidianidad de las disciplinas.

Hay que precisar que el establecimiento de esta nueva forma de poder no significaría la desaparición del poder propio de la soberanía, una especie de sustitución del uno por el otro. Incluso su misma representación jurídica, su discurso filosófico sobre el contrato y los derechos se mantendrán engranados al sistema disciplinario; ya hemos mencionado esta articulación de derechos y disciplinas, ley y norma, sujeto de derechos y sujeto disciplinario. Es más, el discurso de las ciencias humanas al que nos hemos referido como discurso ligado a la aparición de estas técnicas se nutrirá también de esta concepción jurídica de la soberanía en la puesta en funcionamiento de su particular idea del hombre.

Bien, este fue el planteamiento de Foucault hasta su curso de 1976, *Hay que defender la sociedad*. Foucault, muy en consonancia con su nietzscheanismo, había encontrado una clave de intelección del poder que lo diferenciaba de las concepciones habituales: jurídicas, economicistas o en clave de ideología. La cuestión es planteada desde el inicio del curso. Curiosamente se hace estableciendo una relación entre la problematicidad del modelo de la guerra para entender las relaciones de poder, lo que aquí denomina muy significativamente «hipótesis de Nietzsche» y las dificultades de la noción de represión, lo que denomina «hipótesis de Reich» (DS, 17). Es lógico que se plantee esa articulación pues parece que corresponde al modelo de la guerra por excelencia el ejercicio del poder como represión. Sin embargo, esta noción de represión, como hemos ya señalado, fue pronto puesta en cuestión; el poder vehiculado por las disciplinas no se ajustaba a ella, tenía dimensiones claramente positivas en el sentido de productividad, funcionalidad y génesis de saberes como para que esa noción resultara pertinente. Y, a pesar de ello, el modelo de la guerra sí parecía convenirle, al menos mucho mejor que los que imperaban entre liberales o marxistas, pues parecía responder mejor a la idea de una lógica autónoma, diferenciada, propia del poder, y más adecuada a su carácter inestable, de relación de fuerzas, de confrontación continua nunca acopiada definitivamente. Foucault, con todo, se hace la pregunta a la que va a dedicar el curso:

Está claro que todo lo que les he contado en los cursos anteriores se inscribe en el esquema lucha-represión. Ese fue el esquema que intenté poner en práctica. Ahora bien, a medida que lo ponía en práctica, fui llevado de todos modos a reconsiderarlo; a la vez, claro, porque sobre toda una serie de puntos está aún insuficientemente elaborado —diría incluso que está por completo sin elaborar— y también porque creo que esas dos nociones de represión y de guerra deben ser considerablemente modificadas, sino quizás en el extremo, abandonadas (DS, 17-18).

¿Puede la guerra efectivamente valer como análisis de las relaciones de poder y

como materia de las técnicas de dominación? (DS, 40).

Uno podría esperar que la respuesta de Foucault se ofreciese a través de un análisis de los elementos y de la lógica del modelo, de su contraste con distintos casos, viendo su ajuste, sus fallas o adecuación. Pero nada de esto sucede, en realidad Foucault no nos da durante las lecciones que siguen una respuesta definitiva. Lo que ocurre es algo un tanto extraño. Foucault inicia y desarrolla de forma brillante toda una genealogía de esta perspectiva, de la «hipótesis Nietzsche»; transforma la pregunta teórica por otra relativa a la génesis, atinente a los caminos por los que se ha podido llegar a pensar el poder de este modo, a ver en la política, en el derecho, en el orden estatal la continuación de la guerra, una especie de batalla permanentemente librada. Foucault nos hará ver a través de su apasionante y apasionada investigación que esta perspectiva no vino, realmente, a invertir el *dictum* de Clausewitz, sino que en todo caso fue el reconocido estratega prusiano quien a su modo invirtió un enfoque que ya existía y tenía una larga tradición, que «la política es la guerra continuada por otros medios era un principio bien anterior a Clausewitz, quien dio simplemente la vuelta a una especie de tesis a la vez difundida y precisa que circulaba desde el siglo XVII y XVIII» (DS, 41). Y después de mostrarnos la génesis de ese discurso, su lógica teórica, sus motivaciones y funciones, nos pondrá en contacto con otra técnica de poder distinta, que opera ya no sobre los cuerpos individualmente sino sobre la población como especie, y en todo caso tomará los cuerpos desde aquel punto de vista, no tanto el cuerpo como tal sino la vida, no física de los cuerpos sino biología, no anatomo-política sino biopolítica, que sin entrar en más pormenores reforzará la sospecha de Foucault de que el modelo de la guerra es insuficiente para hacer frente a ese poder, y en general a las relaciones de poder que se imponen en nuestra sociedad, pero sin que nos muestre de forma mínimamente desarrollada tal conclusión, como si aún no tuviera todos los elementos que le permitiesen afrontarla. Y ciertamente no los tenía, pero ahí empezaba tímidamente a apuntarse.

## 8. GENEALOGÍA DEL HISTORICISMO POLÍTICO

Es evidente el interés que Foucault tiene en explorar la genealogía de un discurso que se opone radicalmente al discurso jurídico-filosófico del poder, el que la propia monarquía, la soberanía ha elevado sobre sí. Ese otro discurso es calificado de «primer discurso histórico-político sobre la sociedad». Su momento de nacimiento es paradójico pues aflora en una situación en que la sociedad ha sido despejada de guerras, de enfrentamientos armados de carácter grupal, particulares, y el rey, el Estado ha ido consiguiendo arrogarse esa capacidad de hacer la guerra, ha conseguido estatalizarla, centralizarla. Es al final de los grandes conflictos europeos civiles y de religión, primero en la Inglaterra de la revolución, después en Francia, a finales del XVII. En el primer caso, hombres como Coke y Lilburne<sup>[12]</sup> que defenderán tesis favorables a la revolución, sosteniendo que el poder y su legislación que se presenta como justa no ha emanado sino de una conquista, la de la dinastía normanda que estableció un derecho sólo a ellos favorable arrinconando la ley sajona, a la que habría que retornar, la única que recogería los intereses populares. Por parte de los historiadores franceses, como Boulainvilliers o Freret<sup>[13]</sup>, el signo de su relato era muy distinto pues respondía al deseo de la vieja aristocracia, debilitada por las continuas sustracciones de su poder y privilegios por parte de la monarquía absoluta, de responder a un poder excesivo del monarca. Y esta vez la denuncia por parte de la aristocracia de la impostura monárquica viene de su traición al pacto limitativo inicial que habría sellado, una aristocracia cuyo linaje sería de carácter germánico, el de los francos y no galo como el del pueblo; por tanto, ellos conservarían un derecho de conquista que sólo habrían compartido con un rey que ahora se desdecía de aquello y aún favorecía a los ajenos a su otrora victoriosa estirpe.

Con esos opuestos signos políticos ambos discursos coincidían en sus rasgos más sustanciales por cuanto desmontaban la mentira de un poder que se presentaba como surgiendo del acuerdo de todos para poner definitivamente fin a una guerra generalizada, pues la historia venía a mostrar que de una guerra muy concreta ese poder había surgido y que lejos de ponerle fin el conflicto continuaba, que sus leyes no eran como filósofos y juristas las presentaban, no habían surgido sino de la traición y de la lucha, «de ciudades incendiadas». La guerra, pues, aún estaba en pie, era «el motor de las instituciones y del orden: la paz, en el menor de sus engranajes, hace la guerra» (DS, 43); la sociedad estaba dividida, enfrentada bajo una paz sólo aparente, aún quedan batallas por librar cuando se pusiera fin a esa mascarada filosófico-jurídica en que la monarquía se había envuelto.

Sería Boulainvilliers, el autor al que se le presta mayor atención en el curso de entre los que conforman este discurso de la guerra, quien mejor penetraría en lo que es la elaboración de la clave de la guerra como principio de inteligibilidad, como analizador del conjunto de la sociedad, es más, sería a él a quien le incumbiría el

mérito de ser el primero en establecer un campo histórico-político, un discurso histórico-político, del que aún seríamos sus continuadores. Boulainvilliers operaría tres generalizaciones (DS, 137-147) respecto a la clave de la guerra que estarían en la base de esa génesis:

1. *Generalización de la guerra con respecto al derecho y a sus fundamentos.* Boulainvilliers no se limita a pensar el derecho como motivado en su origen por la guerra, y lo que esta puede erradicar y sustituir en una nueva irrupción. La guerra no es algo que se da en un momento excepcional el de la emergencia o revolución de un orden jurídico, sino que lo recorre constantemente, no puede entenderse su ejercicio sin ella. No existe ningún derecho natural, ajeno a la historia, a las guerras. Ni desde un punto de vista histórico es verdad tal cosa, ningún pueblo tenía una especie de derecho por naturaleza luego pervertido o arrebatado. Desde que existe ya hay división en su seno entre unos sectores y otros, entre una aristocracia y el pueblo, y una remisión sin fin a invasiones o enfrentamientos entre pueblos o razas. La guerra ha estado siempre presente en su existencia, no existe estadio puro. Ni tampoco desde un punto de vista teórico, ya no simplemente histórico, Boulainvilliers acepta la idea de un *derecho natural*, pues la misma idea de libertad tomada en sí misma a menos que se vacíe de contenido no significa sino la posibilidad de imponerse a otro, de, por consiguiente, privar a otro de ella. La libertad es así origen de desigualdades, de asimetrías, de relación de fuerza. El derecho natural, la libertad primitiva, de darse, no sería, en todo caso, nada ajeno a la confrontación misma. Y Boulainvilliers aún maneja un tercer argumento, de carácter histórico-teórico, consistente en partir de que si aceptáramos la supuesta libertad originaria, un supuesto derecho natural, este, debido a su debilidad dada su abstracción y vaciedad, habría sido constantemente arrasado por las fuerzas de la historia, las violencias, las invasiones; la naturaleza supuestamente igualitaria habría perdido siempre ante la historia generadora de jerarquías, sometimientos, vencedores y vencidos. No hay más derecho natural, entonces, que el derrotado, la historia siempre prevalece.

Por ningún lado podemos entender un derecho al margen de la lucha, todo él está atravesado continuamente por ella sin excepción.

2. *Generalización de la guerra en cuanto a la forma de la batalla.* También aquí se trata de concebir la guerra no como un momento, el de la batalla, el del enfrentamiento que decide el vencedor y el vencido, la victoria y la derrota sino como un continuo que antecede y sigue a ese momento que recogerán todas las crónicas. La victoria o la derrota se labran mucho antes, en el acopio de armas, en la preparación de los ejércitos, en la consecución de los apoyos, en la

organización de la sociedad, y todo esto exige un saber y una capacidad de muy diversos órdenes, pues hay que resolver problemas técnicos relativos al tipo de ejército, fiscales relativos a su sustento, institucionales, de gestión, etc. La guerra, entonces, envuelve a la sociedad en su conjunto pero no ya en el momento puntual de la conflagración y el estruendo sino en la vida de cada día en su normalidad, todo el orden civil está comprometido en la organización de su fuerza armada en ese tiempo del que no hablan las crónicas, en la ausencia de gestas.

3. *Generalización respecto al sistema invasión-revuelta*, que eran las dos formas habituales de irrupción de la guerra. Boulainvilliers de nuevo pone el foco en el tiempo en sombra de antes y después, ese cuyo análisis nos mostrará cómo la relación de fuerzas puede invertirse, cómo el triunfante en un momento dado se debilita, a través de qué divisiones, de qué abandonos, o pérdida de alianzas, de qué incapacidad para ganarse a nuevos sectores en auge o asegurarse tal o cual vital actividad. Mas que atender al momento de la gran partición que divide en dos, Boulainvilliers convierte su análisis en un cálculo de fuerzas por el que se muestra cómo el débil se vigoriza y el fuerte se debilita observando la multiplicidad de confrontaciones menores en forma de organización, de apoyos, de convergencias más o menos momentáneas, de constitución de nuevos poderes, esto es, viendo la guerra multiplicada por todo el cuerpo social en diversidad de formas y en el tiempo de «paz», la guerra previa a la guerra, la de una confrontación continua de grupos que se va resolviendo, nunca definitivamente, en una dirección.

De esta manera Boulainvilliers somete el todo social a la clave de la guerra, y nada en sus elementos (economía, fiscalidad, costumbres, religión, derecho, división social, instituciones) o en su dinámica escapa a esa perspectiva, la relación de fuerza la recorre internamente en todas sus dimensiones.

Entender la sociedad de este modo implica que aquella clave política que Maquiavelo aplicara a la intelección del Príncipe, a la ampliación y sostenimiento de su poder, la de la relación de fuerzas, es proyectada por Boulainvilliers al conjunto de la historia, como una forma mediante la cual un estrato social o una nación se constituye en fuerza, se conforma a sí misma como tal, toma conciencia de sí, de suerte que política e historia se funden. De este modo se configura por vez primera un discurso histórico-político. Aquello que Maquiavelo concebía como una técnica política en manos del soberano adquiere ahora otro cuerpo y vitalidad con un horizonte más amplio al definir internamente las propias fuerzas que se juegan en la historia. «La organización de un campo histórico-político comienza así. El funcionamiento de la historia en la política, la utilización de la política como cálculo de las relaciones de fuerza en la historia, todo eso se anuda aquí.» (DS, 146).

Desde ahora el poder y la historia tendrán que concebirse de una manera articulada. La historia no lo es sólo del poder, entendiendo por tal, en un sentido restringido, el propio de una élite que gobierna y ejerce mediante técnicas determinadas, organiza su dominio, pues tal va relacionado con otras fuerzas, las de un pueblo, una nación, sujetos que se constituyen como tales y como fuerzas. Lo hemos indicado, el saber del Estado, su gestión, todo lo que es su racionalidad se combina con la propia organización de las fuerzas históricas, lo primero inviste lo segundo y a su vez cobra envergadura en relación con este. La lógica de lo primero es también clave de comprensión de la historia, la lógica estratégica, ahora entendida de manera más compleja a través de las diversas formas organizativas del poder es principio de inteligibilidad histórica (DS, 152). Política e historia se articulan internamente, forman un *continuum*.

Contra lo que se pudiera pensar, Maquiavelo, un autor al que Foucault, a lo largo de su obra, no deja de dirigir constantes observaciones críticas, no es exactamente el precedente pues en él la historia no sería más que un espacio del que extraer ejemplos de tal operatividad, de tal o cual técnica de poder, es un escenario del que extraer lecciones sobre el modo de actuar del poder, no algo en que los dos aspectos se constituyan, uno en relación al otro.

La guerra funciona como analizador, como principio de inteligibilidad, pero también condición de posibilidad de este mismo principio. Foucault cierra el círculo epistémico. Si el discurso de la guerra ha llegado a adquirir este carácter es en virtud de una clase, la aristocracia, que llegó a tomarse a sí misma como objeto de saber en la lucha, en la que se definía, ejerciendo ese discurso como arma.

Es porque hacía la guerra por lo que pudo darse precisamente su guerra por objeto, siendo la guerra a la vez el punto de partida del discurso, la condición de posibilidad de la emergencia de un discurso histórico y el referente, el objeto hacia el cual se vuelve ese discurso, siendo la guerra a la vez eso a partir de lo que habla el discurso y aquello de lo que habla (DS, 146).

La confrontación de todo esto con las tesis habituales de la filosofía o de los teóricos del derecho no puede ser más radical. La guerra ha sido lo que ha establecido lo que es aun hoy el modo de entender la historia, la fuente de su lógica, de su racionalidad, por lo que una vez más, guerra y verdad, *pólemos* y *lógos* no sólo no son contrarios sino que uno ha acompañado al otro, «la verdad y el *lógos* no comienzan allí donde cesa la violencia» (DS, 146). Sin olvidar que la emergencia de la verdad en medio del conflicto juega un papel en el destino del mismo, «decir la verdad de la historia es por ello mismo ocupar una posición estratégica decisiva» (DS, 152). Al fin Boulainvilliers pretendía servir con su discurso a una fuerza social determinada. Esa será otra cara de esta relación entre política e historia, otra cara de la relación *pólemos-lógos* pues si hacer la guerra ha conducido a un determinado saber de la historia, también en los manejos del discurso histórico se libra aquella. «La historia nos ha aportado la idea de que estamos en guerra, y nosotros nos

hacemos la guerra a través de la historia» (DS, 153).

El canon de Boulainvilliers determinará los enfoques posteriores, que, con variaciones e incluso tesis de contenido opuestas, mantendrán su esquema. La historia no dejará de jugar como arma en las distintas batallas políticas. Se generalizará a partir del XVIII, jugará su papel en el momento de la Revolución y ya en el XIX. Hay que decir que esto no debe llevar a entender el discurso como *ideología*, pues no tiene por qué restar en nada su verdad o productividad en el terreno del saber, en el marco de dispositivos de saber-poder (DS, 169). Esa relación puede observarse en el momento de la Revolución en que este empleo táctico de los discursos, el juego de saber-poder se despliega en tres direcciones: la centrada sobre las nacionalidades, que concederá a las lenguas un papel primordial, y en consecuencia la *filología* se articulará en estas disputas. Una segunda se centrará en las clases y su lucha, que colocará en el centro la cuestión económica, por lo que el saber de la *economía política* se hará fundamental. Y una tercera referente a las razas, en que los rasgos biológicos son temática capital y el saber de la *biología* ocupará un rango correspondiente. «Filología, economía política, biología. Hablar, trabajar, vivir. Es todo lo que se va a ver reinvertir o volverse a articular en torno a este saber histórico y a las tácticas que le están ligadas» (DS, 170). Los tres saberes de los que *Las palabras y las cosas* habían hecho su *arqueología* aparecen ahora desde una nueva perspectiva aquí, la *genealógica*. Las distintas clases sociales, burguesía y proletariado emplearán también a su modo el discurso histórico según su particular lucha.

Por parte de la burguesía se dará una actitud antihistoricista toda vez que en el pasado ella no parecía poder encontrar título de legitimidad alguno, a diferencia de la aristocracia nada podía hallar de favorable en las guerras medievales, en las invasiones o conquistas de que otros se hacían lenguas. Preferiría el discurso jurídico y teórico de los derechos naturales, del contrato, de la universalidad abstracta frente a los concretos particularismos históricos. De ahí el lugar preeminente de Rousseau en el momento anterior a la Revolución. Con todo, no dejará de recurrir también a la historia movida a veces por la polémica de los historiadores rivales, y de ahí el recurso a un visión especial de lo galo-romano ya no como base del absolutismo, sino como inteligente combinación de la administración sabia, procedente del imperio romano, y de las libertades de los galos, la idea de la importancia de las ciudades frente al campo, etc. Pero en la figura de autores como Sieyès o Agustin Thierry en el XVIII el discurso histórico cobrará nuevas modulaciones ya no al servicio de la aristocracia. En general experimenta una «*dialectización interna*» (DS, 194). La burguesía a través de Sieyès logrará un nuevo uso de la historia, que ya no remite a las gestas o afrentas milenarias, sino que se apoyará en una reelaboración de carácter político del concepto de nación, que vendría definido por un rasgo formal, el tener una ley común y una instancia legisladora, y un rasgo sustancial, unas condiciones histórico funcionales: agricultura, artesanado, industria, comercio, artes liberales,

ejército, administración, Iglesia. Y esos rasgos eran los que caracterizaban precisamente al tercer estado, por eso sería la burguesía el núcleo de la nación completa, en su particularidad encarnaría la universalidad, la capacidad de constituir un Estado que engloba a todos. Es en relación a esta capacidad de dotarse de un Estado como se define la nueva legitimidad, y también el camino por el que el Estado como tal se dota de un discurso histórico. Ya no es el pasado lo que dará legitimidad, sino un proyecto, un futuro que está ya virtualmente en unas condiciones presentes, las encarnadas en una clase. La historia será ese curso, ahora de carácter rectilíneo, por el que la nación llegue a darse un Estado representante de lo universal. Y esto a su vez traerá otro efecto, el del desplazamiento de la guerra, pues ahora el curso de la historia vendrá dado por esa progresiva configuración, ciertamente también por luchas, pero serán ya no belicosas, esto será más bien la excepción, sino las rivalidades y competencias en los distintos campos del orden civil, la economía, la política y lo social. El nuevo discurso histórico que emerge aquí se caracterizará por el cruce de dos plantillas de inteligibilidad. Una primera, la de las luchas, de las guerras, las invasiones, etc., como se habían planteado hasta ahora, y así lo vemos en Guizot, Thierry, Thiers, Michelet, confrontación entre naciones, entre pueblos, división binaria en que se sume un país. Y una segunda plantilla en la que pesa más el presente que el pasado, pues es en aquel en donde lo universal puede entrar en la historia, momento de la plenitud, desde el que se juzga lo anterior, momento también del Estado en el sentido que antes apuntamos. Las dos plantillas son necesarias, la de la dominación y la de la totalidad, pero hacer una u otra prioritaria distinguirá una historia conservadora o progresista, reaccionaria o liberal, aristocrática como la que encarnaba Montlosier, o burguesa que tendría a Agustín Thierry como su gran representante. En este último vemos esa *autodialectización de la historia* que la filosofía de la historia del XIX acogerá. En Agustín Thierry la dinámica del avance hacia el universalismo en el Estado pondrá fin a la división social, a la confrontación entre las dos naciones que coexisten en el país, así como a las violentas dualidades de «el amo y el esclavo, el vencedor y el vencido, el señor y el siervo» (citado por F, DS, 211). Los discursos de la Filosofía y la Historia establecerán ahora especiales relaciones en que el juego de lo universal y lo particular, la verdad y el tiempo buscan nueva conexión. «La historia y la filosofía van a plantear esta cuestión común: ¿qué es lo que, en el presente, porta lo universal? [...] La dialéctica ha nacido» (DS, 212).

Una última deriva del discurso histórico de la guerra de las razas que surgía en el XVII será la que tendrá lugar en el siglo XX una vez que un nuevo tipo de poder se haya establecido, un poder distinto del de dar muerte o dejar con vida como era el poder de la soberanía. El nuevo poder, la biopolítica, que atenderá a la regulación de la vida, había ya empezado a desarrollarse desde tiempo atrás. Con él el problema de la guerra se hace interno a la sociedad, no en el sentido histórico de una lucha que la constituye, sino en el biológico o médico de una enfermedad de la que ha de defenderse, que como a un virus deberá erradicar. El racismo del nazismo o también

del socialismo cobrará esa dimensión, de estigmatización como enfermedad de aquel contra el que se lucha, y será entonces un poder en realidad de dar muerte el que opere aunque dentro ya de la lógica del biopoder, pues es ello condición de salud, de vigor, de pureza de la sociedad.

Bien, dejemos aquí esta síntesis de la genealogía de un tipo especial de discurso que tomaba a la guerra como clave de entendimiento, y en particular, al menos durante un largo trecho de su existencia la guerra de razas. Si bien se mira, aunque en ningún momento lo explicita así, esa genealogía nos ofrece más de una aproximación para comprender como surge y se construye el discurso histórico del marxismo<sup>[14]</sup>, cuya genealogía específica no hay que desechar que tentara más de una vez a Foucault hacer, pues las aportaciones aquí, en relación particularmente a la dialéctica, a lucha de clases, a la idea de reconciliación final, del uso polémico del discurso de la economía, etc., podrían tomarse en esta dirección. Esto nos pondría sobre la clave interpretativa de que si Foucault hizo más de una cala en lo que habría de ser la genealogía del discurso *psicoanalítico*, y vemos los apuntes que cabe encontrar respecto al *marxista*, así como la arqueología y genealogía de las ciencias humanas, finalmente Foucault se habría enfrentado a los tres discursos dominantes en su época, psicoanálisis, marxismo y humanismo fenomenológico-existencialista.

Si, para concluir este apartado, tomamos ahora desde un plano teórico este discurso tal como se establece antes de lo que se ha denominado su dialectización, o también su aburguesamiento, algunos rasgos son destacables, estos son los que explicita Foucault (DS, 44-49):

- a) *Posición particularista, perspectivista, política* en el sentido de tomar partido, de situarse de una parte en un conflicto. Nada, pues, del *sujeto universal* de juristas y filósofos, ese del que el derecho sería su expresión; lo que se reclama son derechos perdidos en una batalla o una traición cuya única legitimidad era la conquista, una victoria, derechos de una parte, derecho singular, de una raza determinada, sajones o francos. Ciertamente una verdad se quiere erigir frente a la ilusión establecida, pero no es la verdad de la filosofía, del derecho de los juristas, sino la verdad de los hechos sangrientos de los que ha nacido el orden, la verdad de la lucha, surgida de ella y ocupando un lugar en su desenvolvimiento, «no es el discurso de la totalidad o de la neutralidad; es siempre un discurso de perspectiva» (DS, 45). No es el producto de un sujeto neutro, alejado de todo poder, por encima de los intereses concurrentes. «Entre relaciones de fuerza y relaciones de verdad este discurso establece un lazo fundamental» (DS, 45). Ni la toma de partido, ni el conflicto son obstáculos a la verdad, sino que por el contrario es desde ese ángulo desde el que se deshace la ilusión. Y, a la vez, la verdad revierte sobre el conflicto reforzando a una de

las partes. Dos lazos de la teoría tradicional de la verdad se desanudan aquí, el de la verdad con la paz, el de la verdad con la neutralidad. Y otro tanto en lo que afecta al derecho, fin de su equidad surgida de un trato entre iguales, fin de su universalidad. Frente a todo ello, «verdad armada y derecho singular», «desgarro indudable en el discurso de la verdad y de la ley» (DS, 46).

- b) *Inversión del principio tradicional de inteligibilidad.* La aclaración de un orden determinado no se hace recurriendo a principios de naturaleza racional que despejen sus confusiones, no se explica la complejidad por la claridad de los elementos simples que finalmente la componen como el método cartesiano nos recomendaba. Un equilibrio, una armonía, un orden puede remitir a algo que le subyace, que está en su trasfondo, pero este es de la naturaleza de lo caótico, de lo confuso, de lo oscuro, pues lo que nos aclara el entramado de una sociedad no es sino el estruendo de las luchas, la inextricabilidad de las pasiones, la imprevisibilidad del azar y la contingencia. Ese subsuelo oscuro es sobre el que se erigirá el edificio de la normalidad, de lo racional, pero a medida que asciende y se separa más de la base mayor es su ilusión, su abstracción, su mentira. Su verdad es lo más opuesto a lo que se muestra en esas engañosas alturas.
- c) *Historicismo radical, infinito,* sin que principios externos vengan a imponérsele de manera que puedan contrapesar con su armonía artificial, su estabilidad, su idealidad el gris de los hechos, de las contingencias, de los abusos, de las violencias. La verdad histórica no admite su domesticación por los principios bienpensantes del derecho o de la filosofía.

Se trata de encontrar la sangre que se ha secado en los códigos, y por tanto no, bajo la fugacidad de la historia, lo absoluto del derecho: no referir la relatividad de la historia a lo absoluto de la ley o de la verdad, sino bajo la estabilidad del derecho encontrar el infinito de la historia, bajo la fórmula de la ley los gritos de la guerra, bajo el equilibrio de la justicia la disimetría de las fuerzas (DS, 48).

- d) *Entrelazamiento con elementos míticos* que cobran una gran fuerza en el discurso: edad perdida a la que habrá que retornar, inminencia de los tiempos nuevos, derechos inmarcesibles de una raza originaria, espera de la batalla última, apocalíptica que todo lo revertirá. Discurso, pues, en efecto histórico, verdadero, crítico, pero también mítico, pues es un arma en una

lucha que se está librando, en todo caso «discurso partisano» (DS, 50).

## 9. FALSAS AFINIDADES: MAQUIAVELO, HOBBS, LA DIALÉCTICA

Foucault se preocupa en preservar la especificidad de este discurso respecto de otras concepciones que podrían pensarse inmediatamente que le son afines, cuando, en realidad son de una procedencia y un tenor muy distintos. Según ello, tendríamos que desechar la idea de que sus mentores teóricos fueran insignes hombres como Maquiavelo y Hobbes, o que tuviera su continuidad en los filosóficos caminos de la dialéctica. El distanciamiento respecto de la teoría política es una constante en nuestro autor. Foucault no argumenta con igual detenimiento la crítica a cada uno de ellos. Hemos visto ya los argumentos empleados respecto al agudo florentino, su concepción de la guerra es de orden técnico político y circunscrita al ejercicio del Soberano, y la historia en realidad no es sino una fuente de ejemplos, de lecciones a extraer para ese empleo, quedaría muy lejos, en lo que a este punto se refiere, de la concepción más honda y compleja de alguien como Boulainvilliers. En otros lugares no dejará también de hacer sus reservas respecto de la concepción del poder de Maquiavelo (VS, 128, STP, 248-252), veremos algo más adelante cuando tratemos el concepto de gobierno.

En cuanto al autor del *Leviatán* también hemos visto ya la crítica que en un curso anterior (*La sociedad punitiva*) hacía a la concepción de la Guerra Civil, y a su relación con el poder y su origen. En *Hay que defender la sociedad*, retorna para hacer ver que en realidad la guerra de todos contra todos que definiría el estado de naturaleza hobbesiano previo al pacto no es una guerra real, ya no porque se tratara de individuos y no de grupos como antes se observaba, sino porque sólo es un cálculo en los individuos, es un juego de «representaciones calculadas» (DS, 79) no enfrentamiento efectivo a muerte, con armas y daños, sino que cada uno en ese estado examina su posición frente al resto y la de los demás y las posibles decisiones del otro como en teoría de juegos, hace muestras y signos de tal actitud a la espera de la del otro, alguna astucia, lo que al final conduce al contrato, «no se está realmente en guerra» (DS, 80). Es verdad que Hobbes hace la vieja distinción entre «repúblicas de institución» y «repúblicas de adquisición»<sup>[15]</sup>, aplicándose a las primeras la idea del pacto mencionada. Parecería entonces que respecto a aquellas repúblicas que han sido resultado de una conquista, para estas sí se habría dado una guerra real que justificaría la nueva soberanía a que se someten, pero no es realmente así, pues después de la derrota los vencidos podrían no someterse y arriesgarse a la muerte, pero no lo hacen, el miedo, el preferir seguir con vida es lo que les hace asumir la soberanía, aceptar el nuevo orden; al fin, lo mismo que en el caso anterior, habría sido el miedo al posible enfrentamiento que se saldase con la muerte lo que les lleva al pacto, a constituir la gran representación en el soberano. Incluso Hobbes hace una tercera distinción, muy significativa, de una soberanía cercana a la de adquisición,

que es la de los padres con respecto a sus hijos, en el que estos pueden dejarles morir, pues los pequeños no se valen por sí, y es su necesidad natural, sus gritos, y en definitiva, su miedo lo que les empuja a obedecer. Entre el consentimiento inexpreso formalmente del niño y el del vencido en batalla no hay diferencia esencial. Al final poco importan la cualificación de una voluntad, se haya formado en el cálculo de las representaciones, en el estadio subsiguiente a una derrota, o en la inconsciencia necesitada, pues hay algo más hondo que la rige, la voluntad de vivir, el miedo a la muerte, eso es lo que decide siempre, es lo que funda la soberanía. «Y que haya guerra o no, esta constitución se hace de la misma manera. En el fondo el discurso de Hobbes es un cierto “no” a la guerra: no es ella la que verdaderamente engendra los Estados, no es ella la que se encuentra transcrita en las relaciones de soberanía o que reconduce en el poder civil —y en sus desigualdades— las disimetrías anteriores de una relación de fuerza que se habrían manifestado en el hecho mismo de la batalla» (DS, 84).

Resulta un poco paradójico, Hobbes es el autor que ha hecho de la guerra el elemento teórico en el que fundar el Estado, y, sin embargo, es su gran negador. Foucault introduce una hipótesis interpretativa distinta a la de otros estudiosos que verían el adversario de Hobbes en cierto republicanismo que animó la Revolución. Hobbes estaría ciertamente contra esos movimientos, pero para Foucault, contra lo que se dirigía especialmente Hobbes es contra una determinada estrategia teórica, la que se apoyaba justamente en el discurso histórico de la guerra, en la idea de una conquista. Lo que quería en último extremo Hobbes hacer ver a través de su mecanismo teórico era que tal discurso era inútil, pues que hubiese una conquista o no, todo esto no afectaba al verdadero problema, pues no era eso lo que estaba en la base de la soberanía; nos viene a decir «al cabo de la conquista (si ustedes quieren que realmente haya habido una conquista), bien, encontrarán aún el contrato, la voluntad atemorizada de los sujetos» (DS, 85). Hobbes se dirigía contra los que usaban la idea de la conquista normanda originaria de la soberanía y el derecho establecidos en Inglaterra, y que estaba presente también en costumbres y en cierta memoria popular; los movimientos de la revolución, incluidos los radicales, *Levellers* y *Diggers* y uno de sus referentes como Lilburne, los parlamentaristas, los juristas como Coke o Selden destacados representantes en el estudio que hace Foucault del discurso histórico de la guerra de razas, remitían a esa narración como arma política. Frente a él se elevará este discurso jurídico-político tan celebrado por los filósofos del derecho que se construye en el *Leviatán*; en contra, pues, del «historicismo político» que ve la dominación, la victoria o derrota en el orden jurídico, que ve la marca de la historia omnipresente en él.

Hobbes quería proporcionar una salida al proceso incontrolable de la historia, su operación no sería el único intento de bloqueo del discurso histórico de la guerra: «El historicismo político encontró dos obstáculos: en el siglo XVII, el obstáculo del discurso filosófico-jurídico que intentó desacreditar; en el siglo XIX, este será el

materialismo dialéctico» (DS, 96). Este segundo obstáculo representa, en realidad, si lo observamos desde el enfoque general de Foucault sobre el poder, el otro polo del que él siempre se ha querido distanciar; por un lado, de la concepción filosófico-jurídica, y por otro de la ligada al marxismo. La dialéctica, lo hemos anotado, surgía precisamente en el momento en que un cambio de enorme importancia había tenido lugar en el discurso histórico, lo que Foucault denominaba «autodialectización» interna de este, y que había aparecido en el momento en que la burguesía entra en la polémica y pretende concederse un lugar en la disputa histórica. Veíamos cómo el concepto político de nación elaborado por Sieyès había permitido una concepción ya orientada hacia el futuro, una concepción en que desde el presente se juzga lo anterior, que no busca retornar a ningún estadio idealizado perdido en el decurso del tiempo. Ahora, entre las distintas clases no se libraría tanto una guerra, al menos no continuamente sino una lucha civil por construir instituciones, disputarse el Estado en su compleja red, pero no tanto para utilizarlo como mero instrumento de dominación del adversario como para encarnar en él la universalidad del cuerpo social. Con Thierry se presentaba la idea de unas luchas que finalmente abocaban a un punto último de reconciliación, de aquietamiento en el Estado. Ese decurso histórico en que una clase es portadora en su particularidad de la capacidad totalizadora de la que tendrá que ir dando muestras en su ascenso, en su gobierno del conjunto, es lo que se presentaría reelaborado en una dialéctica en la que la guerra queda encauzada por las sucesivas superaciones que ya cada estadio lleva en su seno apuntando teleológicamente al fin de la división en que todas las contradicciones se resuelven. El proletariado no haría sino asumir un discurso cuyos rasgos esenciales habían sido fabricados por aquella clase contra la que se erigía. El discurso dialéctico en clave materialista sería una manera de negar el historicismo de la guerra introduciendo ese elemento de una lógica de la contradicción que elimina cualquier alea.

## 10. LA DIFICULTAD DE UNA CONCLUSIÓN RESPECTO A LA CONCEPCIÓN DEL PODER COMO GUERRA

Hasta aquí la respuesta de Foucault a la pregunta por la génesis de este discurso que nos ofrecía una comprensión de lo social en términos de guerra. Respuesta, recordemos, que era respecto de una pregunta que desplazaba a la primera como un primer paso para abordarla, a saber, si realmente cabía entender el poder, lo que se dirime en un conjunto social, su orden en esa clave. Hemos avanzado ya que sin decidir resueltamente una contestación en el curso, sí se apuntaba a través del concepto de biopoder una salida negativa, algo que sólo se plasmaría con precisión más tarde. Sin embargo, ante lo revelado, y la forma de hacerlo, pues las simpatías de Foucault por este historicismo político son evidentes en todo el curso, uno no sospecharía ese final, y entiende las dudas que asaltaban a su autor. Esto es lo que creo ha despistado a más de un intérprete atribuyendo a nuestro autor sin más esta concepción, sin querer ver en qué momento la asumía, desde cuándo empezó a mostrar sus reservas, y cuándo definitivamente la desechó, que es el trabajo de análisis que nos demora aquí. Foucault al cabo de esta investigación se encontraba entre dos polos que le llevaban en direcciones opuestas: por un lado un atractivo discurso histórico-político que parecía reunir todas las características nietzscheanas que podían resultar más afines a su pensamiento; y, por otro lado, la investigación sobre las técnicas disciplinarias y el poder biopolítico sobre la población, que se acomodaba mal a todo ese discurso.

La afinidad que Foucault podía encontrar con muchos rasgos de este discurso histórico del que él mismo decía querer hacer su elogio (DS, 96) no se disimula. En él podía hallar un arma frente a ciertas idealizaciones y platonismo, una crítica contra adversarios conocidos, como el juridicismo y la dialéctica, contra cierta disimulada resistencia a la historia y sus dispersiones. Podía igualmente hallar en el discurso histórico rasgos respecto al poder y a la manera de entenderse la historia que seguramente compartiría. Si se relea el trabajo que Foucault había hecho en 1971 sobre la genealogía y la historia en Nietzsche (NGH), mucho de lo que allí se subrayaba cabría verse plasmado aquí, como por ejemplo la importancia concedida a los azares, a la contingencia, a «la singularidad de los sucesos» sin que ninguna finalidad o metahistoria venga a recubrirla; la idea de que las relaciones de fuerza están en la base de cada emergencia, de todo eso que superficialmente se nos presenta como estable y sólido; «que los hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores; que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad» (NGH, 156-157); la tesis de que las leyes no son una solución de continuidad a la lucha:

Universo de las reglas que en absoluto está destinado a suavizar, sino por el contrario a satisfacer la violencia. Sería equivocado creer, según el esquema tradicional, que la guerra

general, agotándose en sus propias contradicciones, acaba por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil (NGH, 157).

La crítica a la introducción de una suprahistoria que elimine la multiplicidad azarosa sin teleología de los acontecimientos; de la idea de totalización, de absolutos y universalidades que pongan límites al intempestivo decurso histórico; en fin, los tres primeros principios que más arriba el propio Foucault extraía como definatorios de la historia de las guerras de razas (perspectiva, inversión del principio explicativo de lo alto y lo bajo, antiuniversalidad) parecerían sacados de este mismo texto sobre Nietzsche, servirían de rasgos de la genealogía nietzscheana que inspiró. Ciertamente no puede decirse que haya una completa coincidencia, ni mucho menos, pues a nadie se le escapa que en aquel discurso histórico hay mucho de deuda con la idea del origen (*Ursprung*) y la idealización de un estadio primero al que habría de algún modo que retornar; pero la afinidad que con él se observa y sobre todo lo que de él puede extraerse, como hace Foucault al destacar la idea de una verdad no ajena a la lucha, o de un poder que no es sino relación, que no es propiedad, todo ello fortalecería la opción por la tesis de la guerra como cifra del poder.

Pero, por otro lado, la investigación seguida durante varios años sobre el poder disciplinario que había llegado a caracterizar a la sociedad en su conjunto, y el inicio de la indagación sobre el biopoder, no encajaban bien en el modelo de la guerra. En un principio parecería que la oposición de ambos, el discurso histórico y el análisis disciplinario, a la concepción filosófico-jurídica del poder, constituía una base para su articulación, a lo que podría añadirse la idea de una sociedad conformada por lo mismo que organizaba a un ejército, una sociedad militarmente adiestrada, al igual que las aproximaciones hechas en términos de táctica, de maniobra, de estrategia, de campaña. Y además tenemos el hecho de que el mismo Foucault en la época de esa investigación afirmaba aquella concepción del poder como hemos ya registrado. Y, con todo, había demasiados rasgos en la forma de actuar de las disciplinas que se resistían a ese esquema. En primer lugar, estaba el problema de la *represión*, algo que Foucault, con toda razón, veía difícil de separar del modelo de la guerra, y que, sin embargo, era un concepto que no podía dar cuenta del polimorfismo de los mecanismos de poder, de su manera de operar. La represión era un concepto que quedaba más bien del lado de la concepción jurídica, que correspondía en todo caso mejor a un poder de otro tiempo como era el de la soberanía. Las disciplinas eran más creativas, más productivas, como señalamos, de saberes y de funciones. No sólo estaba eso, sino que además las disciplinas no se ejercían mediante *violencia*, al menos no era lo característico de ellas. Ni *consenso*, ciertamente, pero tampoco violencia, su funcionalidad, sus automatismos, su diseño conducente a la formación de hábitos, de pautas, operaban por inducción, por maximización, por pequeñas coacciones, encadenamientos asumidos, obtención de satisfacciones y compensaciones. No hay aquí grandes fuerzas destacadas que habrán de chocar en un determinado momento, nada aquí de un esquema binario de victoria o derrota, de

vencedores y vencidos. Los mecanismos múltiples de *normalización* parecían responder a algo más sutil de lo que nos ofrecía el modelo de la guerra.

Esta reflexión se veía más apoyada al pasar al tipo de poder puesto en marcha en la *biopolítica*, una forma de poder que se habría ido desarrollando desde finales del XVIII al hilo de la instauración de una medicina que asume como función la higiene pública, los problemas de salud y enfermedad de la población, pero también al hilo de otras problematizaciones como las de los riesgos de accidente o de diversas interrupciones y daños que afectan tanto a los hombres, a sus actividades o a sus bienes, o aún de los efectos que planteaba el *medio*, no ya sólo el natural sino el artificial, el de la ciudad y sus posibles focos de morbilidad. Aquí primeramente de lo que se trataba no era de *dar muerte* como ocurría con el poder tradicional del soberano, que «podía hacer morir y dejar vivir» (DS, 214) sino de *hacer vivir*, el «poder de “hacer” vivir y de “dejar” morir» (DS, 214), de *regular* el fenómeno de lo vivo, de la *población* como especie, como fenómeno sometido a unas constantes (natalidad, mortalidad, salud, morbilidad, vigor, longevidad, envejecimiento) susceptibles de ser *gestionadas*, de convertirse en objeto de cálculo, de plan, de decisión política<sup>[16]</sup>. «Sobre lo que el poder tiene asimiento no es la muerte, es la mortalidad» (DS; 221) Tres rasgos son destacables: a) Su objeto como queda apuntado, es la *población*, no los individuos como en las disciplinas, sino un fenómeno global de características propias, objeto nuevo en el campo político. b) Sus elementos tienen un carácter *aleatorio*, aunque en otra escala ofrecen unas *constantes*, se ordenan en *series* al producirse a lo largo de un tiempo, en una *duración*; la *estadística* es, pues, un importante instrumento; todos los elementos se desenvuelven en un *medio* que es a la vez natural y artificial sobre el que las técnicas tendrán que intervenir. c) Pone en juego una «*tecnología de seguridad*» que trata de regular elementos de orden global, fomentar la natalidad, disminuir la mortandad, ampliar la longevidad, se trata de «fijar un equilibrio, mantener una media, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones» (DS, 219).

Evidentemente, como en todo fenómeno de poder, aquí también podría pensarse en estrategias, pero, como se puede ver, su *modus operandi* es distinto, singular, pues es del orden de la *regulación*, del logro de un *equilibrio*, de hacer más probable un parámetro y menos otro, de dar más relieve a la *norma* que a la *ley*, de intervenir más sobre factores de los que dependen conductas que directamente sobre los sujetos, de medidas que tratan de encauzar, de conducir, no, pues, de la naturaleza del choque, del vencimiento, de la confrontación, de divisiones duales, de violencias, de amenaza y engaño, de sometimiento por fuerza.

Por otra parte, Foucault se da cuenta de que la generalización hecha a partir de las disciplinas hablando de una «*sociedad disciplinaria*» no es muy correcta, pues este nuevo poder, si bien conectado con la técnica disciplinaria, es de otro orden y que «la modifica parcialmente» (DS, 216); observar el conjunto social desde aquella anatomo-política es estimado ahora por Foucault como muy limitado: «no es, creo,

más que una primera interpretación e insuficiente, de la idea de una sociedad de normalización» (DS, 225). Los nuevos mecanismos de seguridad, en efecto, daban lugar a una imagen menos maquínica y militarizada del conjunto social.

A la altura del año 1976 Foucault aún no había desarrollado todo lo relativo al concepto de biopoder, pero desde ahora este se articulaba al de las técnicas disciplinarias, ambos actuando sobre el cuerpo, ya como máquina, ya como algo vivo, ya en relación al individuo, ya a la especie, reforzándose mutuamente los procedimientos de cada uno. Foucault, por tanto, no podía aún extraer todas las consecuencias atinentes a nuestro problema pero ya se esbozaba la distinta figura de poder difícilmente pensable desde el modelo de la guerra. Las características que observábamos en este biopoder no encajaban en este modelo, ni por el modo de operar (microcoacción, pequeñas intervenciones, inducción, automatización, conducción), ni por sus objetivos (de gestión, regulación, de equilibrio, de funcionalidad), ni en su concepción general que no es la de la lucha continua entre dos bandos, que no tiene como resultado la victoria o la derrota, la totalización de un dominio, sino el de la estabilización en medio de la rivalidad, el del enfrentamiento encauzado, el de la gradualidad en la obtención del fin, el del establecimiento de límites de lo aceptable, el logro de una dirección de los acontecimientos. El trabajo sobre el concepto de *gobierno* que realizaría en el curso siguiente, celebrado dos años después lo decidiría definitivamente.

## 11. DE LAS DISCIPLINAS A LOS DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD. UN NUEVO CONCEPTO DE PODER

Foucault empezaba el curso de 1978, *Seguridad, territorio, población*, examinando las características de la biopolítica, pues veía que representaba una novedad relevante respecto a los análisis sobre las otras formas de poder, el propio de la soberanía y también el poder disciplinario. Cataloga la técnica del biopoder como una manera particular de *gobierno*, de lo que denominará *gubernamentalidad*, y dedicará este curso, que considera debiera llevar por título, en realidad, el de *Historia de la gubernamentalidad* (STP, 111) —y continuará el tema en el siguiente— al estudio de esta categoría en sus distintas líneas de formación.

Los dispositivos de seguridad característicos del biopoder operan de manera distinta a como lo hacían las disciplinas. Para mostrárnoslo Foucault usa varios ejemplos, como el de la viruela o el de la escasez del grano de cereal. El caso de la viruela nos muestra un tipo de técnica nueva a partir del siglo XVIII, la inoculación o variolización, antecesora de la vacunación de principios del siglo XIX, que suponía algo inusitado en el enfrentamiento a la epidemia, pues además de ser preventiva, y a partir de un momento ofrecer cierta seguridad y certidumbre, garantías de éxito, suponía un modo nuevo de concebir la terapia, pues de lo que se trataba no era de una erradicación total sino de lograr una aceptable curva de normalidad, un cierto número de casos que pudieran ser tolerables. No es el individuo directamente el objeto sino la población, no es exactamente a aquel al que se le asegura un determinado éxito o no con la garantía que sí se hace al conjunto; lo que se propone es el logro de la proporción razonable, se manejan cantidades estadísticas e índices de probabilidad, se enfrenta a lo aleatorio. Por otro lado, juega con el mal mismo que combate, no lo anula totalmente, lo introduce, lo hace jugar contra sí, el dispositivo de ataque debe conformarse a la naturaleza de lo atacado, no se impide su circulación sino que se regula, se trazan sus límites, no fijos, intentando que se muevan dentro de unas coordenadas.

Estamos ante una técnica muy distinta, pues, de la del poder de la soberanía o de la disciplina. Ante el caso de las epidemias, la reacción en la época medieval responde al tipo de poder de la soberanía, se reaccionaba con la simple exclusión de la ciudad, del leproso por ejemplo; se establecía una estricta división espacial binaria entre enfermos y sanos (modelo de la lepra). En el caso de las disciplinas (siglos XVII-XVIII) de lo que se trataba era de la minuciosa ordenación de todo el espacio ciudadano, del aislamiento de los enfermos en sus casas, reglamentación exhaustiva de los contactos, alimentación, comunicación (modelo de la peste). En el caso de los dispositivos de seguridad del biopoder (siglos XVIII-XIX), todo se mueve en otro orden, no en el de la expulsión del espacio comunitario, ni en el del encuadramiento fijo del espacio y de los individuos, sino en el cálculo de los riesgos, de las probabilidades, en

la intervención que permita la normalidad, la circulación y comunicación, lo que no quiere decir que se prescindiera de la disciplina, sino que, en todo caso, esta se integra en un horizonte distinto (modelo de la viruela).

Al respecto sería significativo comparar la distinta concepción de la organización de la ciudad en el caso de la Soberanía, dispuesta en un territorio de círculos concéntricos con el lugar del poder en el centro; su mejor ejemplo sería la ciudad ideada por Le Maître (1682), que en sus textos denominaba *La Métropolitée*. La ciudad de las disciplinas estaría representada por la pequeña Richelieu, totalmente artificial construida en tiempos de Luis XIII y Luis XIV sobre un terreno donde no había nada, de nueva planta, pues, dispuesta en sus divisiones perfectas y encuadrada como un campamento romano. Por último estaría la ciudad de la seguridad, que podría representar Nantes en el siglo XVIII, en que obviamente sobre lo ya hecho, sobre elementos naturales también, se planea un trazado que evite hacinamientos, amontonamientos, que permita siempre la circulación de manera multifuncional, que facilite a la vez una higiene, el mejor comercio, su intercambio con su entorno a la vez que el control para eliminar lo que pueda resultar peligroso, pero no ya sobre una exhaustiva reglamentación penalizadora, que impide esto o aquello con continuas restricciones, sino dejando que los elementos, buenos y malos, transcurran, pero reduciendo riesgos, volviendo algo más improbable, maximizando lo positivo, operando en definitiva en el espacio como en un «medio» en el que interactúan los individuos y los factores naturales y artificiales.

La actuación preconizada desde mediados del XVIII por los *fisiócratas* respecto al viejo problema de la escasez del grano facilitó la integración en la práctica médica de la variolización o de la vacunación posterior, debido precisamente a la similitud de ambas técnicas de actuación, la médica y la económica. A diferencia de los mercantilistas, como a diferencia tanto del modo de operar de la soberanía y de la disciplina, lo que estos tempranos liberales como Quesnay y otros economistas del XVIII proponían no eran medidas basadas en la mera prohibición bajo castigo, o una vigilancia y control exhaustivo del espacio, con una intervención detallada sobre precios, acumulación, exportación, y establecimiento de obligaciones, de siembra, de venta inmediata, etc., sino que el plan era muy otro, pues se levantaban las prohibiciones (de acumulación, de exportación) y se dejaba un libre juego (*laissez-faire*) en que la acumulación o la exportación cuando había abundancia, o la importación o siquiera su misma posibilidad en épocas de escasez, mantuvieran unos precios razonables. Es la libertad introducida la que va a lograr que haya compensación en la oscilación entre los extremos de abundancia o escasez, de depreciación o de carestía. Esos extremos no se eliminan, su realidad es entendida como natural, sino que se hacen jugar en cierto modo el uno contra el otro esperando su mismo autofrenado. La intervención artificial se compaginaba con el círculo y carácter aleatorio de lo natural (abundancia o escasez de las cosechas) y de los deseos de las gentes. Como en el caso de la viruela, también aquí podía usarse el mismo

fenómeno natural para obtener un estadio aceptable.

Importa destacar la aparición, en el siglo XVIII, de este nuevo objeto político que es la *población*, muy distinto a la multiplicidad, a la masa que fijan y modelan en individuos eficientes las disciplinas, que no es tratada sino mediante intervenciones sobre unas variables de las que depende la obtención de unos promedios, lo que significa que se abandona una intervención continuada y minuciosa en instituciones totales como era el caso de aquella otra técnica. Al fin, reconoce ahora Foucault:

La idea del panóptico, idea moderna en un sentido, se puede decir también que es por completo arcaica puesto que en el fondo en el mecanismo panóptico se trata de situar en el centro a alguien, un ojo, una mirada, un principio de vigilancia que podrá de alguna manera hacer jugar su soberanía sobre todos los individuos situados en el interior de esta máquina de poder (STP, 68).

La población ciertamente era considerada por el poder desde tiempos muy antiguos, pero de manera muy distinta. Para la soberanía no era sino la fuente de tropas para sus ejércitos, y el medio de ocupación de un territorio que a la vez aportaba riqueza. Ya en el XVII la idea cambia, y la población, como vemos en el cameralismo y el mercantilismo, pasa a ser considerada el elemento central dentro de una dinámica general de la potencia estatal en la que su abundancia podrá mantener salarios bajos, precios bajos y favorecer la riqueza, pero ello requiere de todo un aparato disciplinario que convierta sus elementos en fuerza productiva, de ahí el interés en su desarrollo. Pero ahora, a mediados del XVIII, nos encontramos con un tratamiento distinto de la población, con una forma de gobierno distinta, la que impulsan los fisiócratas, que la toma como un conjunto de procesos de orden «natural» que hay que encauzar. Lo que quiere decir que ese objeto depende, como hemos indicado, de unas variables, que van desde el clima, al entorno material, a los hábitos, educación, y recursos; lo que supone que es un cuerpo con su autonomía y opacidad que no es susceptible de dominar mediante acciones voluntaristas, leyes que, como las del soberano, exijan sumisión. Se requiere de técnicas calculadas que puedan actuar no sobre voluntades sino sobre elementos que tienen su propio curso, como la moneda, los impuestos, las exportaciones e importaciones, etc. Además, subraya Foucault muy significativamente, ha de tener presente un elemento natural como el deseo de las gentes al que es imposible oponerse, y que sabiendo jugar con él en la combinatoria con los demás terminará por hacer que el interés colectivo sea su resultado. El viejo problema del soberano, y de los hombres del contrato, de Hobbes a Rousseau, era cómo decir no, cómo impedir, o cómo hacerlo de manera legítima; aquí, por el contrario, es cómo lograr que el sí se traduzca en un beneficio colectivo. El utilitarismo sería la correspondencia teórica de esta nueva forma de tratamiento político de la población. En fin, la población era también ese objeto en que se daban unas constantes no sólo de natalidad y mortalidad, sino también de accidentes, de suicidios, de enfermedades sobre las que cabe incidir. La población se presentaba,

entonces, como un denso cuerpo desde su subsuelo biológico hasta una superficie en la que se manifestaban las opiniones, eso que aparecía en el XVIII como «público», y, en medio, el trabajo, la educación, las costumbres y conductas y una larga serie de capas. En definitiva, se estaba ante un objeto que se comportaba como un cuerpo natural, que era preciso comprender y desde su interior, apoyándose en puntos de sus propios procesos, actuar.

Foucault no quiere descuidar el aspecto de saber que va asociado a estos cambios en las técnicas de poder, a la inclusión de este nuevo objeto. Indicamos algo en su momento respecto de las ciencias humanas y las disciplinas, y también sobre la filología, la economía y la biología respecto al discurso de la guerra, observaciones semejantes encontramos ahora en este eje de saber-poder. El que los mismos saberes vayan, según avanza la investigación, poniéndose en relación con distintos elementos de poder no tiene por qué verse como incoherencia pues no son excluyentes, lo que sí nos muestra es un panorama más ramificado y complejo que el que se nos ofrece con cada generalización. Foucault sostiene que el cambio operado respecto del tratamiento de la población es el que estaría en la base del paso del *análisis de la riqueza* propio de la edad clásica a la constitución de la *economía política*, al fin, se nos dice, Quesnay afirmaba insistentemente en su obra que «el verdadero gobierno económico era el gobierno que se ocupaba de la población» (STP, 79). Otro tanto ocurriría en el paso de la clasificatoria de la *historia natural* al análisis interno de los organismos, de su relación con el medio y de la población como elemento puente entre medio y organismo, esto es al nacimiento de la *biología*. Y el mismo camino veríamos en el paso de la *gramática* y sus estudios de signo y representación a la inclusión del eje lengua-sujeto colectivo, y las investigaciones históricas y sociales que impulsaron la emergencia de la *filología*. Esta relación entre una técnica de poder sobre un nuevo objeto y la constitución de nuevos saberes debe verse como causalidad recíproca que va en ambas direcciones, no sólo del poder al saber sino también a la inversa, no del objeto constituido a su práctica y a su estudio sino constitución del objeto a través de aquellos<sup>[17]</sup>. El discurso de las ciencias humanas relativo al «hombre», a este ser que habla, vive y trabaja «hay que comprenderlo a partir de la emergencia de la población como correlato de poder y como objeto de saber». Si ante el poder del soberano no podía oponérsele sino un sujeto de derecho no el hombre como tal, «el hombre ha sido a la población lo que el sujeto de derecho había sido al soberano» (STP, 81).

Si ahora hacemos un esquema de la diferencia de los tres poderes de los que nos ha hablado Foucault, soberanía, disciplina y biopolítica, podríamos decir que el sujeto-objeto de cada uno es distinto: respectivamente, el sujeto obediente y de derechos (soberanía), la multiplicidad individualizada (disciplinas) y la población como ente biológico (biopolítica). Distinto su modo de operar: la ley, la norma, y el dispositivo de seguridad; su tipo de acción: la prohibición, la prescripción u obligación, y la regulación o gestión. Distinto su referente modélico: el de la lepra

medieval, el de la peste posterior, y el de la viruela. Diferente su alcance: el poder lagunar del castigo físico y la amenaza, el continuado y sin intersticios de la reglamentación severa a través de las instituciones por las que pasa el sujeto, y el juego asimétrico de las posibilidades. Diversa su finalidad: obediencia, utilidad dócil, y salud, funcionalidad y adaptación.

Las marcadas diferencias con las técnicas de poder disciplinarias y la idea de que es este otro tipo de técnicas de la biopolítica el que realmente define nuestra sociedad, que ahora es denominada «sociedad de la seguridad», hace que Foucault ahonde en su insatisfacción, que ya tuvimos ocasión de detectar, con algunas de aquellas generalizaciones a que habría procedido, e introduzca una corrección de capital importancia respecto a la condición de los sujetos y la libertad en comparación con el sistema disciplinario. El liberalismo se habría abanderado de esta idea de la libertad de los hombres, entendida sobre todo como libre movimiento, circulación, desplazamiento, que Foucault no quiere interpretar en absoluto como mera ideología, por mucho que algún sesgo de ello pudiera haber, sino como elemento esencial dentro de una determinada tecnología de poder como es la de la seguridad. Por eso corrige aquella célebre denuncia, que hemos recogido, de los derechos del hombre y sus libertades en la medida en que las disciplinas vendrían a garantizar su uso, pues aquel sujeto está sujetado, como si las libertades no hicieran sino revestir de humanidad lo que no venía a ser sino hombre-máquina. Foucault no está de acuerdo con esa visión, que en el fondo es muy deudora de la crítica de las ideologías. Ahora toma distancia de esta tesis: «Creo que estaba equivocado. No completamente equivocado, claro, pero, en fin, no es exactamente así. Creo que lo que está en juego es una cosa muy distinta. Es básicamente que esta libertad, a la vez ideología y técnica de gobierno, esta libertad debe ser comprendida en el interior de las mutaciones y transformaciones de la tecnología de poder. Y de una manera más precisa y particular, la libertad no es otra cosa que el correlato del establecimiento de dispositivos de seguridad. Un dispositivo de seguridad no puede funcionar bien, y en todo caso aquel del que os he hablado, más que a condición justamente de que se dé algo que es la libertad, en el sentido moderno que esta palabra adquiere en el XVIII» (STP, 50).

El punto es relevante pues nos situamos ante un poder menos determinista, menos capaz de modelar al sujeto en toda sus dimensiones como si de una masa informe se partiera —recordemos el trazado de la ciudad «disciplinaria» Richelieu edificada *ex novo*—. Estas nuevas tecnologías no son tan intrusivas y omniabarcantes, requieren como elemento central para su funcionamiento del libre movimiento del individuo —tal como ocurría en la concepción de la ciudad de Nantes respecto de la circulación sin obstáculos—. Las disciplinas reducían el sujeto a objeto, los dispositivos de seguridad han de contar con su ser sujeto, con sus posibilidades no determinadas.

## 12. DEL GOBIERNO. GENEALOGÍA DE UNA CATEGORÍA CENTRAL

El estudio de la forma específica de operar el *poder biopolítico* condujo a Foucault al análisis de esto que denominaba *dispositivos de seguridad*, y a darse cuenta de su distinta naturaleza respecto de los dispositivos disciplinarios, pero también a entender ese nuevo objeto de la población desde distintas perspectivas, no sólo la estrictamente biológica, como, por ejemplo, la económica, no desligable, claro, de aquella. Esa complejidad le lleva a manejar un concepto de mayor alcance en el que esta manera de conducir el objeto población en sus distintas caras es subsumible, y que aparecía ya en los propios autores que trataba, este es el concepto de *gobierno*. Los dispositivos de seguridad no serán sino *técnicas de gobierno*, y la biopolítica y la forma concreta preconizada en lo económico por la fisiocracia no serán sino formas de gobierno. Decir esto no parece aportar gran cosa si no reparamos en la carga semántica que este viejo término tiene, que fue adquiriendo históricamente, y que en el período moderno iba articulado a la población, justamente en aquella conocida oposición al poder soberano cuando Thiers en el XIX podía decir aquello de «el rey reina pero no gobierna» (STP, 78). Este concepto ocupará ahora el lugar central desplazando a cualquier otro, y se mantendrá así hasta el final de la obra foucaultiana, lo que nos da una idea de la envergadura que adquiere. Desde esta perspectiva nuestra sociedad no sería sino la caracterizada por el gobierno, por la gubernamentalidad. Esa etiquetación desplazaría a las de sociedad «disciplinaria», como ha quedado indicado, pero también, a las de «seguridad» o «biopoder», no tanto, en estos últimos casos, porque no fueran utilizables sino porque la nueva es más amplia, porque desde ella cabe enfocar una variedad mayor de fenómenos, y comprende a estas otras. Como es usual, la manera de penetrar en este concepto por parte de Foucault es la de seguir su genealogía, que sólo podemos esquematizar aquí. De ella formarían parte tres grandes líneas: la pastoral cristiana, la de las artes de gobierno del XVI y XVII, y la compuesta por la problemática que gira en torno a la Razón de Estado y la doctrina de la Policía.

- a) De la primera línea ya se nos había hablado en el curso de 1975, *Los anormales*, con motivo de la confesión y la pastoral cristiana. La idea del *pastor* que conduce al rebaño como modelo político, forma de gobernar una colectividad, modelo que el soberano habría de seguir en la medida en que Dios, el pastor por excelencia de los hombres, se lo habría confiado, no es una idea ni griega ni romana, en realidad procede del oriente mediterráneo antiguo. Es en Asiria, Mesopotamia, Egipto o entre los hebreos entre quienes encontramos ese referente, en este último caso no tanto como elemento político como religioso. Fue el cristianismo quien la introduciría y practicaría en su conformación institucional y en la relación con los fieles.

Desde el siglo III sería elaborada entre otros por autores como Crisóstomo, Cipriano, Casiano, Gregorio el Grande y Gregorio de Nizancio que denominaba a esta técnica de conducir a los hombres la *technê technôn*, la técnica de las técnicas o arte de las artes, y también *epistemê epistemôn*, ciencia de las ciencias. Sus elaboraciones y las prácticas con las que se articularon dieron un tipo de relación de la autoridad con los fieles absolutamente singular, que configura un tipo nuevo de poder caracterizado someramente por los rasgos siguientes: el pastor se preocupa de todos y cada uno, *omnes et singulatim*, de los miembros del rebaño, tiene cuidado de ellos en todos sus aspectos, en todo lo que atañe a su existencia; a la inversa de lo que sucede en la relación tradicional de poder es la autoridad sobre todo la que se sacrifica por el rebaño, su acción ha de ser benefactora. Si es preciso deja al rebaño en aras de una de sus unidades. Liga su existencia al cuidado del rebaño haciéndose cargo de sus méritos y deméritos como propios. El cristianismo desarrollaría esa idea del pastorado en relación con el «gobierno de las almas» o economía de las almas (*oikonomía psychon*, lat.: *regimen animarum*) según la enjundiosa expresión de Gregorio de Nizancio, introduciendo un elemento inexistente entre los griegos como el *principio de obediencia*, que definirá todo un estado de carácter *integral* del guiado, de *dependencia* total del individuo en que la relación de sumisión no es tanto a la ley como a otro individuo, y que exigirá de él una extensiva vigilancia que incluirá como elemento esencial la que el propio sujeto ejercerá sobre sí mismo, que será de una especial naturaleza, pues comportará un determinado *examen de sí* que habrá de ser guiado exhaustivamente, y que volcará al individuo hacia su interioridad en una búsqueda interminable para hallar su *verdad*. *Examen y dirección de conciencia* son dos piezas fundamentales en este gobierno del individuo con miras a su salvación. En suma, se dibuja aquí un poder que es por una parte *individualizante*, por su atención pormenorizada a cada uno, por la llamada a cada uno de ocuparse de una determinada manera de sí, que exigirá a la postre una total *anulación de sí* en la obediencia y entrega a otro, una individualización que ya no es la de las técnicas disciplinarias, que no se ejerce a través de la física de los cuerpos, sino directamente sobre el alma, pues opera a través de ese examen de sí, y aquella dirección integral que se ejerce sobre cada uno. Individualización constitutiva de una subjetividad sujetante. Poder individualizante, pues, y *totalizante*, no ya por su alcance en que no se deja fuera nada de lo que compete a la existencia del individuo, sino porque se mira por el rebaño, por el conjunto. De este modo el pastorado anticipa la gubernamentalidad,

y «preludia la gubernamentalidad también por la constitución tan específica de un sujeto que es sujetado en las redes continuas de obediencia, de un sujeto que es subjetivado por la extracción de la verdad que se le impone» (STP, 188).

- b) La segunda línea sobre la que se teje este concepto de gobierno es la constituida por lo que fue la numerosa literatura antimachiaveliana que se desarrolla a partir del XVI en contestación a *El Príncipe*, y que ya no es englobable bajo el género moralizante de los libros de consejos para príncipes sino que muestra una manera nueva de enfrentarse a las tareas del Estado administrativo naciente, que ya no es la tradicional de la soberanía referente al dominio de un territorio y a la obtención de obediencia por parte de sus súbditos. En esto también, como ya más atrás veíamos con respecto a los discursos de las guerras de razas, Maquiavelo resulta demasiado arcaico, deudor de ese principio de la soberanía. Gentes como Gentillet o La Perrière presentan otra idea. Este nos dice que «gobierno es la recta disposición de las cosas que se toman a cargo para conducir las a un fin conveniente» (STP, 99), esto es, se trata de algo más complejo, de organizar, de establecer los medios, tácticas más que leyes, que sepan conjugar las diversas relaciones entre cosas y hombres, riquezas, costumbres, enfermedades, etc., para que se maximicen la pluralidad de fines, no un único objetivo (obediencia), de enriquecimiento, de orden, de extensión demográfica, etc. El *modelo de la familia*, el regir las cosas de la casa, sus tierras y bienes así como sus moradores, esposa, hijos y siervos para la mejor fortuna de la misma, se citaba a menudo. La *oikonomía*, que significaba igualmente gobierno (*nómos*) de la casa (*oíkos*), debía extenderse al campo del Estado. Mercantilismo y cameralismo<sup>[18]</sup> representarían, a este respecto, un paso adelante en este desarrollo de la práctica e idea del gobierno, tratarán de valerse de ese conjunto de saberes relativos al Estado, sus poderes y riquezas, la «estadística» para racionalizar sus fines comprendiendo que se rigen por una lógica autónoma. Pero si su modelo quedó en cierto modo bloqueado, según la lectura de Foucault, fue por someterse aún al marco abstracto de los objetivos de la Soberanía y, por otra parte, por tomar como referencia el modo de gestión de la familia. Factor del cambio será precisamente el desarrollo demográfico del XVIII que, con otros factores que le acompañaban como el aumento del flujo monetario y la expansión de la producción agrícola, acabará por recortar como problema la población, que ya no podrá ser tratada según el modelo de la familia ni en el marco rígido y simplificante de la soberanía. La *oikonomía* entonces se constituirá al mismo tiempo que

como una ciencia de gobierno referente a ese lazo población-riquezas, en un cierto nivel diferenciado de la realidad misma que aquella ciencia habría sido capaz de objetivar. De este modo se desbloquearía el desarrollo del concepto de gobierno, en el que ahora el lugar central lo ocupa esta nueva *oikonomía*, la economía política. Será la fisiocracia, el liberalismo quienes representen mejor los frutos de ese desbloqueo.

En relación con lo expuesto, resulta clarificadora la siguiente definición que nos deja Foucault:

Por esta palabra «gubernamentalidad» quiero decir tres cosas. Por «gubernamentalidad» entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por diana principal la población, por forma principal de saber, la economía política, por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por «gubernamentalidad» entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha cesado de conducir, y desde hace largo tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar «gobierno» sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que ha llevado de una parte, al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y, de otra parte, al desarrollo de toda una serie de saberes. En fin, por «gubernamentalidad», creo que hay que entender el proceso, o más bien el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media convertido en los siglos xv y xvi en Estado administrativo, se ha encontrado poco a poco «gubernamentalizado» (STP, 111-112).

- c) El tercer tronco de este linaje es el formado por la práctica y reflexión en torno a la denominada *Razón de Estado* y la doctrina de la *policía*, ambas directamente conectadas. Las reflexiones en torno a la razón de Estado se desarrollan a partir de finales del xvi y el xvii, por obra de hombres como los italianos Botero y Palazzo, por Chemnitz, o el mismo Bacon. Buscan establecer el tipo específico de operación, de acción que ha de acometer el Estado en aras particularmente de su propio mantenimiento y prosperidad, respetando lo que es su propia lógica, su particular racionalidad, *ratio status*, que ya no puede ser la de los modelos teológicos, o de la naturaleza, sino que obedece a unas propiedades exclusivas. El término «política» adquirirá ese significado, por lo que se asociará a heterodoxia e incluso a ateísmo. Se entiende que ese cometido puede verse obligado en su realización a colocarse en algún momento por encima de cualquier ley, natural o positiva, y, se sobreentiende, también divina. El Estado habrá de ser fiel a sus propios procesos si quiere conseguir sus fines, a eso que se

presenta como su necesidad. Comprender esta, operar con arreglo a ella, valiéndose de ese conjunto de saberes de corte técnico significativamente denominados «estadística», sin someterse a otros referentes que en realidad le son ajenos, eso será gobernar; se trata en definitiva nos dice Foucault de una gubernamentalización del Estado. La política «sería un poco al arte de gobierno lo que la *mathesis* era, en la misma época, a la ciencia de la naturaleza» (STP, 294). El Estado funcionará a la vez como idea regulativa, como principio de inteligibilidad y también como principio estratégico, aquello que debe ser logrado, conformado; como, por tanto, lo que es y lo que debe ser, realidad y objetivo. Ahora bien el Estado como realidad cerrada en sí, con su autofinalidad se mueve en un escenario plural, conjuntamente con otros Estados, otros entes del mismo tipo, en eso que empieza a ser Europa por lo que habrá de desplegar toda una estrategia de gobierno también en esa dirección. Y aquí se establece una realidad igualmente nueva, un cambio de enorme envergadura histórica que la paz de Westfalia plasmará, a saber, la de que los Estados se mueven ya no en un espacio de confrontación continua sino de *concurrentia* en el que cada uno debe operar de modo que su prosperidad, su conservación no suponga el cuestionamiento de la realidad de sus pares. La idea central que nuclea ese escenario nuevo de concurrentia es la de *equilibrio*, que no ha de ser un estado transitorio hacia un imperio o unidad superior, sino fin en sí, y cuyo mantenimiento exigirá un sabio empleo de las técnicas de gobierno, un preciso *cálculo de las fuerzas*, una noción que cobra especial relieve, un saber de las fuerzas, de esta nueva *dinámica* ya no física sino política. Esa nueva razón política se desarrollará a través de dos conjuntos, el dispositivo *diplomático-militar* y el de la *policía*. En relación con lo primero, se desplegará todo un instrumental movido por aquellos objetivos, que incluirá desde la guerra, un viejo recurso ciertamente pero que ya no está en función de injusticias declaradas o intereses dinásticos sino en función de restablecer aquel equilibrio señalado como fin máximo. Despliegue de toda una organización diplomática que mantenga una información, lazos y negociaciones estables, que también aquí en el cumplimiento de su fin no habrá de moverse necesariamente entre límites jurídicos o de otro tipo, sus tácticas se entenderán dentro de un espacio más amplio, el de la razón política; en fin, establecimiento de un ejército permanente, profesional, bien preparado, el mantenimiento de una fuerza propia es esencial a aquel equilibrio, con los consiguientes implementos y efectos en toda la vida económica y social del país.

En lo que toca a la *policía*, si se tienen en cuenta los tratados del XVII y XVIII, de

Turquet de Mayerne, Von Justi, Delamare y Hohenthal, se aprecia inmediatamente el sentido amplio de este término, que llegaría a confundirse en su alcance sencillamente con el de gobierno, pues misión de la policía se entendía era todo lo relativo al crecimiento de las fuerzas del Estado dentro del mantenimiento de un perfecto orden. Al carácter autolimitado de la política dirigida al exterior se le contraponía la ilimitación de objetivos que la policía podía desarrollar hacia el interior. Esto suponía que al final nada escapara a su atención y tratamiento, desde la educación, la moral, la preparación para los trabajos en las distintas profesiones, el comercio, la salud, la pobreza, los espectáculos, en realidad todo lo que es la actividad de los hombres en su relación con el fortalecimiento del Estado. O, dicho de otro modo, todo lo relativo a la coexistencia de los hombres y su *comunicación*, en definitiva, la policía se ocupa de eso que se denominará *sociedad* con la mira puesta en su bienestar, en su felicidad. Por cuanto las ciudades se iban constituyendo en centros económicos y de actividad principales era la *ciudad* el foco de atención de la policía, y también su modelo para el resto del país. La reglamentación, el disciplinamiento de la ciudad, de su espacio, de la conducta, del trabajo de sus habitantes era ocupación de la policía. El mercantilismo iría asociado a este planteamiento intervencionista y reglamentista, que justamente sería objeto de crítica por parte de los fisiócratas.

Ellos harán que esa concepción de gobierno, la que se liga a este complejo de Razón de Estado y policía entre en crisis. Lo que proponían los fisiócratas, como ya vimos, era un modo distinto de operar que debía partir de la naturaleza propia de la *población* con sus especiales procesos, de eso también que llamamos *sociedad civil*, cuyo campo es ahora objetivado, y que ya no bastaba el tipo de conocimientos compendiados bajo la *estadística*, un saber heterogéneo y muy unido internamente a la práctica de poder. Para ellos, aquello tenía unas leyes propias que debían descubrirse científicamente y de eso se ocupará la *economía política*, que ahora, en esta relación de saber-poder, cobra su distancia y se diferencia autónomamente. En realidad, el mejor gobierno será el económico, esto es, el que respeta ese curso natural de los procesos, que sin duda requerirá medidas, pero que acompañan, coadyuvan al juego de los elementos, lo que no sólo se aplicará al orden del comercio y la producción sino a los demás aspectos sociales. Gestionar mediante dispositivos de seguridad, no a través de invasoras reglas. Un aspecto importante para entender el nuevo tipo de poder que se impone es el de que la *libertad* pasará a considerarse una pieza necesaria para el buen funcionamiento de todos esos procesos, forma parte de su curso natural, por lo que deberá ser integrada en el horizonte de la práctica gubernamental. Los «*economistas*» contestan así a las concepciones y prácticas de los «*políticos*», la *razón económica* se impone ahora a la *razón de Estado*. La policía ve ahora reducidas sus amplias funciones al mero orden, a aquello que en Von Justi era la *Politik*. Las funciones sociales, las relativas a aquel bienestar, al desarrollo de las fuerzas del Estado, que ahora no será el objetivo primero sino que él será dependiente

y coefecto de las de la sociedad, corresponderán a la economía política; ella será la que asuma lo que en Von Justi no era más que una de las ramas de la policía, la de la *Polizei*.

### 13. EL LIBERALISMO, LA NUEVA RAZÓN GUBERNAMENTAL

Recordemos el trayecto seguido hasta aquí. El estudio de esta nueva forma de poder que representaba la *biopolítica* nacida en torno al tratamiento de la *población* como organismo con una lógica propia condujo a Foucault al concepto de *gobierno*, pues las características de ese tratamiento eran muy particulares, distintas a lo que había estudiado hasta el momento. El seguimiento genealógico del concepto de gobierno nos llevó finalmente a los planteamientos de un primer liberalismo, el encarnado por los *fisiócratas* y sus críticas al *mercantilismo* muy vinculado a la problemática de la *razón de Estado* y de la *policía*. Bien, Foucault en su curso siguiente, que lleva por bien significativo título *Nacimiento de la biopolítica*, no haría sino continuar este hilo, para centrarse en el estudio del *neoliberalismo*, en sus dos versiones, la alemana, la del denominado Ordoliberalismo, la de la Escuela de Friburgo que tuvo a Eucken de cabeza destacada, y la norteamericana, la de la Escuela de Chicago, de Milton Friedman y compañía, siendo los austríacos Hayek y Von Mises los autores puente entre ambas corrientes. Obviamente no vamos a tratar de hacer ni siquiera una síntesis de todo este complejo orden de problemas y tesis seguidas en este fascinante curso, sino extraer lo más relevante de esa investigación para el problema que planteamos de la concepción del poder, y su aclaración a través ahora del concepto de gobierno.

Para Foucault la necesidad de entrar a fondo en el tema del liberalismo se impone en la medida en que en él encuentra la problematización más desarrollada que se haya hecho nunca de la cuestión del *gobierno de la población*, esa reflexión de la que se ocupó la economía política desde su nacimiento. De aquí su relación intrínseca con la *biopolítica*, cuya forma de operar, su técnica de gobierno, sus dispositivos de seguridad, nos condujeron inmediatamente al modelo liberal. La biopolítica se presenta ahora como algo parcial en tanto que ella trata ciertamente de un modo especial de gobierno, pero tan sólo de una de las dimensiones, la estrictamente biológica de ese nuevo objeto, la población de la que la economía política se ocupa. «Es ahí donde encuentra su punto de partida la línea de preocupación de una “biopolítica”. ¿Pero, quién no ve que eso es sólo una parte de algo mucho más amplio, y que es esta nueva razón gubernamental? Estudiar el liberalismo como marco general de la biopolítica» (NB, 24). El liberalismo, por tanto, es tomado por Foucault, no como ideología, ni siquiera como mera doctrina económica en sentido estricto sino como *tecnología de gobierno*. Para él, es realmente el tipo de razón gubernamental que caracteriza nuestro momento. Sin alternativa. No ha habido para Foucault nada aproximable siquiera en el campo teórico como reflexión sobre este punto, no existe por ejemplo lo que pudiera ser una gubernamentalidad socialista, propiamente tal, «no hay gubernamentalidad socialista autónoma» (NB, 93). En

realidad, en el curso no se dejan de hacer observaciones continuas de cómo la socialdemocracia va asumiendo con mayor o menor rapidez, en Inglaterra, Alemania y Francia, los presupuestos liberales de gobierno.

Veamos, entonces, algunos de los rasgos más relevantes de esa razón gubernamental, que no viene sino a prolongar los que ya se han ido apuntando. Forma parte esencial de ella el principio planteado desde el siglo XVIII de que hay una *limitación interna* al gobierno, al intento mismo de intervenir sobre estos procesos, que no depende de la necesidad jurídica de respetar tales o cuales derechos, o de proteger un dominio, no es motivada por algo *exterior* a la propia acción gubernamental, a los propios objetivos de la misma, sino que precisamente el propio éxito de esta supone su autorrestricción, el dejar seguir su curso hasta un cierto punto a los elementos que pretende dirigir, pues la propia consistencia de los mismos, su propia naturaleza, lo exige. De aquí la denominada «fobia al Estado» o la reiterada idea de que siempre «se gobierna demasiado». La limitación interna viene dada fundamentalmente por lo que Foucault denomina la constitución de un *régimen de verdad* en este campo de la política, que exige la comprensión de las características propias del objeto a tratar, pero que al mismo tiempo, tal objeto es *constituido* por las prácticas que se despliegan sobre él, no es un objeto puro que le preexista. Foucault mismo compara esto con otros campos de su estudio, la locura o la sexualidad, como objetos constituidos por un dispositivo de saber-poder. El nacimiento de la economía política viene a significar la introducción de un régimen de verdad, la necesidad de que una práctica se acomode a una verdad, y que sobre ella misma se pueda dictaminar verdadero o falso. La verdad exigirá la limitación, de ahí que gobierno frugal y economía se presenten finalmente como dos caras de lo mismo. Ahora bien, el lugar en que la verdad se constituye no es exactamente el discurso, sino el *mercado*. Este, dejado a su curso natural, es el que será capaz de establecer el precio «natural», el que mejor expresa la relación entre coste y demanda, el mejor revelador de la verdad de los procesos, de su adecuación y éxito, y en consecuencia será en el mercado donde tendrán que atestiguararse como verdaderas tales o cuales medidas de gobierno, será el mercado el lugar de veridicción de las políticas gubernamentales. El mercado deja de ser el lugar en el que habría de darse una *relación de justicia* para ser el lugar en el que ha de darse una *relación de verdad*, no un «lugar de jurisdicción» sino un «lugar de veridicción» (NB, 34).

Y desde ahí es como se juzgarán las medidas legislativas, y, a la postre, es desde donde se juzgará la estructura jurídica, y la misma legitimidad del soberano, pues en buena medida ella se hará depender de la buena marcha de aquel. De modo que el derecho público que desde otros ángulos adquiriría su base en principios propios de justicia, positiva, natural o divina, desde esta otra perspectiva adquiere su lugar o no lugar en función del marchamo económico. El utilitarismo será el tipo de reflexión que responda a esta perspectiva cuando cuestione no tanto lo justo o lo injusto como lo útil o no del gobierno (NB, 42). La relación con lo jurídico, y la cuestión de la

legitimidad serán, por otra parte, recurrentemente abordadas en el pensamiento liberal, y la tendencia común será a comprender en primer lugar lo jurídico no como superestructural sino como interno a lo económico mismo, pues, como apuntamos, esta es una realidad constituida, que no se da en estado puro al margen de prácticas o intervenciones, y la propuesta de los neoliberales tenderá a que esas intervenciones adopten la forma del derecho, sean *formales*, determinen un marco, no obedezca a un *plan* concreto, material (Hayek).

Tornando a la cuestión de la limitación de la capacidad de gobierno, o de la intervención política habría que dejar consignada la imposibilidad por parte de cualquier soberano de conocer el juego de los intereses de los agentes económicos, de la multiplicidad de sus interacciones. El *sujeto de interés*, que está en la base de la noción de *homo oeconomicus*, y que el empirismo inglés forjó, supone una limitación *de facto* a todo poder político, en lo que es un contraste con la idea de *sujeto de derecho*. La imposibilidad de *totalizar* lo económico menoscaba de hecho el poder soberano. No cabe racionalizar la totalidad, sólo las decisiones individuales, no cabe trascendencia, no es posible el ojo de dios. En esta recusación del saber de la totalidad la economía se adelantaba a Kant. Son los *economistas* ahora, y no los *políticos*, contra los que clamaba Gentillet y el español Ribadeneyra, los auténticos ateos. «La economía es una disciplina atea; la economía es una disciplina sin Dios; la economía es una disciplina sin totalidad» (NB, 285-286). El fisiócrata Quesnay, en quien la influencia teológica a través de Malebranche es reconocible<sup>[19]</sup>, aún confiaba en que su *Tableau* pudiera apresar una totalidad, aunque nos aconsejara ella misma dejarla transcurrir, apresamiento que ya no podía admitir Adam Smith. Las lógicas de la esfera jurídico-política, y la económica seguían orientaciones muy distintas. En esa brecha hace nacer Foucault toda la reflexión liberal: «El liberalismo en su consistencia moderna comenzó cuando, precisamente, fue formulada esta incompatibilidad esencial entre de una parte, la multiplicidad no totalizable característica de los sujetos de interés, de los sujetos económicos y, de otra parte, la unidad totalizante del soberano jurídico» (NB, 286).

Forma parte de la limitación interna de gobierno el juego de las *libertades* (de propiedad, de compra-venta, de contratación, información) que el mercado necesita. Este es un punto central de la reflexión liberal, pues esas libertades no son algo natural o dado, sino que han de producirse, y de cuidarse, han de ser gestionadas, pues también entrañan peligros, inseguridades, por lo que un exceso finalmente se convertirá en lo contrario, en una pérdida de las mismas, por ejemplo en forma de intervenciones contraproducentes. El concepto de *seguridad* se desarrollará como elemento de cálculo de coste de la libertad, y tendrá que determinarse qué niveles de inseguridad, qué *peligros* se está dispuesto a correr, o hasta dónde es preciso restringir libertades por ello.

Siempre hay en juego un equilibrio muy complejo que hay que tratar de alcanzar, que en absoluto puede suponerse como punto de partida. Esta es la idea característica

de la escuela alemana del Ordoliberalismo<sup>[20]</sup>, con respecto a lo que estimaban como la esencia del mercado, la *concurrència competitiva*, que no era algo dado o *natural* —la influencia de Husserl les prevenía contra las naturalizaciones fáciles—, sino que debía actuarse, y no de cualquier modo; para obtenerla, requería de una intensa actividad estatal, algo en lo que el neoliberalismo americano disientirá. «La libertad de mercado necesita de una política activa y extremadamente vigilante» decía Röpke (NB, 139), tendrá que velar continuamente por lo que han de ser unas condiciones de existencia del mercado mismo, lo que denominarán su «marco». Uno de los problemas a este respecto sería el de la formación de monopolios por cuanto afectan al imprescindible mecanismo de precios. Pero también de aquí la crítica polémica de principios propios de la política social del Bienestar por cuanto esta atacaría la desigualdad que se juzga es una pieza esencial de la competitividad. La política social de ningún modo puede confrontarse directamente con el elemento básico de la estructura económica, todo lo que haga tendrá que respetarlo. No sería incompatible, por ejemplo, una política social que proporcionara a los individuos más vulnerables resortes para actuar mejor en ese espacio dinámico de asimetrías.

Según este enfoque, una sociedad de competitividad no es exactamente una sociedad de *mercancías*, o de *consumo*, sino de *empresa*. Su sujeto u *homo oeconomicus* no es el sujeto consumista sino el empresario. Es a una racionalidad, a una cultura de empresa a la que debiera contribuir, entonces, el gobierno. Noción que se extendía al conjunto: desde la posesión de una pequeña propiedad a la familia, a cualquier proyecto social. «Es esta multiplicación de la forma “empresa” en el interior del cuerpo social lo que constituye, creo, el asunto de la política neoliberal» (NB, 154). En relación a este contexto habría que situar las reflexiones de Weber, de Sombart, de Schumpeter.

El neoliberalismo americano con su idea del *capital humano* insistiría en esta línea de consideración del *homo oeconomicus* como emprendedor, en primer lugar de sí, de sí mismo como capital, con su parte innata y su parte adquirida, que habrá de saber desenvolver. El sujeto ha de saber convertirse en una *competence-machine*, ser el mejor gestor de sí.

Igualmente se juzga que es en clave de *homo oeconomicus* como es posible hacer gobernables las distintas realidades sociales, no porque se crea que el hombre se reduce a esa dimensión, sino porque es desde su objetividad y susceptibilidad de incidencia donde cabe una racionalidad gubernamental. Desde ella se hace sometible a tácticas de gobierno la criminalidad, las drogas, la salud o cualquier área social.

En definitiva, la actividad económica no obedece sino a un comportamiento racional en que con unos medios limitados se pretende obtener un fin seleccionado entre otros. Cualquier comportamiento, según esto, es examinable en clave económica, de inversión, costes, ganancias, plazos de amortización. Incluso cabe ir más lejos, como planteaba G. Becker: bastaría que el comportamiento de alguien respondiera con cierta constancia a un medio, con independencia de la estima en

términos de valor (bueno, malo, racional o irracional) hacia él, a la realidad para que sea analizable económicamente, con lo que la capacidad de generalización de este modelo sería aún mayor. Al fin la economía vendría a definirse «como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio» (NB, 273). La relación de este enfoque con toda la psicología conductista americana salta a la vista.

Hasta aquí la presentación de algunas de las piezas, de las perspectivas, del modo de planteamiento propios de la racionalidad gubernamental del liberalismo, que del siglo XVIII a hoy, a pesar de sus variaciones y diferencias —entre Quesnay y Adam Smith, entre ordoliberales y anarcocapitalistas— ofrece una coherencia indudable. Conveniencia en que hay un principio interno limitador del poder político; lo que no supone necesariamente que este no deba intervenir, sino que no podrá hacerlo totalizantemente, y tampoco si no es acomodándose a una naturaleza que le es ajena, la económica. Incluso llega a darse la inversión pues son las claves del gobierno económico las que terminan por postularse para las distintas áreas del conjunto social. Y el tipo de sujeto, de *homo economicus* que se nos va proponiendo desde el *sujeto de interés* introducido por los empiristas ingleses a la figura alemana del *emprendedor* o la americana de la *competence-machine* del gestor de su propio capital que no es otro que sí mismo, ese tipo de sujeto, decimos, es el que tiende igualmente a extrapolarse. No hay, en este orden de cosas, otro gobierno que el económico. Economía y gobierno vienen a confundirse. Como había anticipado Quesnay, gobernar es gobernar económicamente.

Foucault deja sin desarrollar en este curso lo correspondiente a la biopolítica, y no lo hará tampoco en los cursos que siguen; al igual ocurrirá con el liberalismo cuya reflexión dejará ahí, aunque el seminario del curso siguiente continuará con él. A partir del curso siguiente, de 1980, *Del gobierno de los vivos*, se produce un giro en parte condicionado por su proyecto de obra. Recordemos el lazo constante que los cursos tienen con sus libros. Foucault ha publicado en 1976 lo que iba a ser solamente un primer tomo de una larga *Historia de la sexualidad, La voluntad de saber*, que entre tanto ha modificado su plan, en cuyas pesquisas se ha visto obligado a retroceder progresivamente en su cronología hacia el cristianismo y aún más atrás, a la antigüedad griega. Se encontraba, pues, entre estos dos focos de atención en su problemática: el relativo a las técnicas de gobierno que venía siguiendo en los dos cursos anteriores y el que le ligaba a la temática de la sexualidad<sup>[21]</sup>. En cierto modo, un lazo se producirá entre ambos focos al dedicar el tema del curso siguiente al *gobierno a través de la verdad* refiriéndose sobre todo al primer cristianismo. Se iniciará ahí una deriva que se recorrerá de distintos modos hasta el final. En ella se anudarán tres elementos: el del gobierno, ciertamente, que se desdoblará en *gobierno de los otros* y *gobierno de sí*; la cuestión capital de la *verdad*; y los efectos de todo ello sobre la *subjetividad*. Gobierno, verdad y sujeto constituirán el eje de los años posteriores. Diremos algo al respecto, pero antes debemos hacer un alto, primero para hacer una rápida observación suscitada por una sorprendente polémica hermenéutica

que se ha ido agrandando; y en segundo lugar, yendo a lo que importa, para tornar y poner punto final a la cuestión central del poder que veníamos siguiendo.

## 14. BREVÍSIMA DIGRESIÓN: SOBRE UN PRETENDIDO FOUCAULT NEOLIBERAL

Desde el enfoque que hemos mantenido aquí acerca de cómo ha de entenderse la investigación foucaultiana sobre el liberalismo y el neoliberalismo resultará cuando menos sorprendente que pueda leerse ese curso (*Nacimiento de la biopolítica*) como una muestra de un Foucault neoliberal, y, sin embargo, tal cosa ha podido defenderse y aun extendido como interpretación. La cuestión exigiría entrar en numerosas disquisiciones, algo que no podemos hacer aquí; nos limitaremos a una observación, a señalar de modo muy esquemático la confluencia en esta perspectiva entre un modo de lectura, una interpretación frecuente del denominado «último Foucault» y una imagen difundida del mismo.

Respecto al modo de lectura, suele incurrir en un doble error. El primero, que por burdo que resulte no escasea, viene a consistir en algo así como referir al autor de una investigación en el terreno de las ideas los atributos de su objeto, si se estudia a X entonces se comparte X cuando el estudio muestra pasión y fascinación por lo estudiado y alguna afinidad en puntos determinados, aunque en parte alguna el autor declare nada parecido a una asunción de las tesis que describe. Pero así es la cosa. Algo de esto ya había ocurrido con el curso *Hay que defender la sociedad*, donde se estudiaba la historiografía de la guerra de las razas, aunque allí el error interpretativo tenía más motivo pero por otras razones como hemos tenido oportunidad de ver. El segundo error supone el aislamiento de la obra, en este caso, un curso, del conjunto en que se inscribe con lo cual se pierde por completo su perspectiva. En este caso no puede desentenderse uno de que el análisis del liberalismo lo es de una *técnica de gobierno*, algo que Foucault no deja de repetir, y que es lo que nos explica el que atienda a unos aspectos y deje totalmente fuera otros que, sin embargo, suelen ocupar a los estudios habituales sobre el tema. Y ese tema venía en primer lugar suscitado por la cuestión del *biopoder*, un enlace a menudo olvidado. Y no es casual el despiste, pues de sostener un Foucault neoliberal se verían obligados a postular un Foucault partidario del Biopoder, pues a la manera «liberal», en definitiva, es cómo vio Foucault que aquel actuaba. El plan de Foucault respondía a un análisis de cómo opera el poder en nuestro tiempo, y no está de más recordar que era para él presupuesto de la filosofía poner en cuestión cualquier poder, exigirle las credenciales que asegurasen su necesidad. A la postre todos podíamos ser solidarios en la medida en que todos éramos gubernamentalizados. Y por esta y otras investigaciones sabemos a través de qué técnicas operativas. Ciertamente aquí había una proximidad con el liberalismo en tanto que también manifestaba una esencial posición crítica contra el simple hecho de gobernar, inquiriendo en primer lugar por su necesidad. Pero el caso es que la concreción que la obra foucaultiana representa de esta crítica a la gubernamentalidad difiere radicalmente de la que se manifestó en las escuelas

neoliberales, toda vez que la radicalidad de la crítica de Foucault mostraba la insuficiencia contemporizadora con lo real de aquellas, su sensibilidad respecto del Estado pero no necesariamente de los efectos de poder. Todo ello sin entrar en mostrar la incompatibilidad en aspectos concretos de esas técnicas liberales, baste considerar el ejemplo de ese sujeto, bien a través de la figura del emprendedor o de la del capital humano, de ese auténtico instrumentador de los otros y de sí, o del agente conductistamente obediente a las imposiciones del medio, todos dependientes de mercados supuestamente capacitantes de la empresa en sí, y compararla con la que Foucault extraía de lo aun perviviente de la herencia ilustrada, otra manera de gobernarse a sí, para ver cuánta distancia hay entre una perspectiva y otra. O también bastaría recordar que la especial concepción liberal de la libertad era en la interpretación foucaultiana una pieza esencial en la técnica de gobierno liberal, un correlato necesario de los dispositivos de seguridad; o, en fin, la no implicación necesaria entre liberalismo y democracia.

Esa lectura venía a encajar más o menos bien con la interpretación sobre un «último Foucault» individualista, distanciado de las preocupaciones políticas y relativas al poder, absorbido en la subjetividad, felizmente guiado por una moral esteticista. Interpretación que, a su vez, parecía ser una especie de nueva versión de la imagen mediática del Foucault anarcoide<sup>[22]</sup>, que rechaza todo poder, imagen que ahora se hacía codificable en clave libertariano-americana. No podemos entrar en esta interpretación, pero en lo que sigue tendremos oportunidad de dar alguna indicación suficiente como para mostrar lo erróneo que supone esta línea que conducía a contraponer este Foucault a todo lo que venía sosteniendo hasta aquí.

## 15. ÚLTIMA ELABORACIÓN TEÓRICA SOBRE EL PODER

Foucault sacó las consecuencias teóricas respecto del concepto de poder cuando realizara sus investigaciones sobre las técnicas disciplinarias y sobre el poder de la soberanía. Pueden verse tanto en sus cursos *El poder psiquiátrico* y *Hay que defender la sociedad* especialmente, y en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber*. Sin embargo, en lo relativo a las técnicas de gobierno no encontramos algo semejante, ni en sus cursos ni en sus libros. Si queremos ver explicitada esa elaboración teórica solamente podremos hallarla en un texto («El sujeto y el poder»)<sup>[23]</sup> que entregó a los profesores americanos P. Rabinow y H. Dreyfus, y que estos incluyeron en su por lo demás excelente estudio *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, publicado en 1982. Y ahí es donde puede verse con toda claridad cómo la investigación iniciada a partir del biopoder y las técnicas gubernamentales no sólo distanciaron a Foucault de algunas de sus concepciones surgidas al hilo del análisis de las disciplinas, como ya apuntamos, sino que cortó definitivamente con la posibilidad de concebir las relaciones de poder en clave de modelo de la guerra.

En el texto mencionado, Foucault se plantea el problema de saber qué es lo específico de la relación de poder, y nos dice que se trata de una relación no estática, sino en la que se da un particular tipo de *acción*. No hay, según ello, más poder que en acto, en ejercicio, no existe en este sentido una *cosa* llamada poder. Ahora bien, esa acción, como ya nos había dicho, no es del tipo del *consenso* ni de la *violencia*, lo que no quiere decir que estos no puedan intervenir, y lo hacen a menudo, sino que eso no es lo que la define. No es un asentir, un obedecer, o un ceder voluntariamente el propio poder, como si tal existiese, como tampoco es violencia. «Una relación de violencia que 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.» (EP, 333). Se trata de una acción que en realidad no opera directamente sobre un sujeto, sino sobre la acción, actual o eventual, de un sujeto que tiene distintas posibilidades. Tiene que darse, pues, en el otro polo de la acción de poder un sujeto capaz de actuar, y de hacerlo de distintos modos posibles. «El ejercicio del poder puede suscitar tanta aceptación como se quiera: puede acumular los muertos y protegerse tras todas las amenazas que pueda imaginar. No es en sí mismo una violencia que sepa a veces ocultarse, o un consentimiento que implícitamente se reconduzca. Es un conjunto de acciones sobre acciones posibles: opera sobre el campo de posibilidad en donde viene a inscribirse el comportamiento de sujetos actuantes» (EP, 333-334). ¿Y qué realiza sobre esa acción? Pues la hace sencillamente posible, o la vuelve muy improbable, la torna en hábito, la limita, la potencia. Foucault encuentra en el concepto de «*conducta*» la mejor expresión de la acción de poder, el que mejor recoge estos rasgos. Y justamente esto es en lo que para

Foucault consiste la acción de gobierno, por lo que la categoría de gobierno y la de poder vienen a fundirse.

El ejercicio del poder consiste en «conducir conductas» y en disponer la probabilidad. El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios, o del compromiso del uno respecto del otro, que del orden del «gobierno» [...] Gobernar, en este sentido, es estructurar el campo de acción eventual de los otros. El modo de relación propia del poder no habría, pues, que buscarlo del lado de la violencia y de la lucha, ni del lado del contrato y del lazo voluntario (que todo lo más pueden ser sus instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular —ni guerrera ni jurídica— que es el gobierno (EP, 334).

Gobernar es conducir, y hacer esto implica disponer, organizar, regular un campo en que se haga posible la acción que se pretende. Para ello es preciso obviamente que el otro sea un sujeto que goce de cierta libertad, no derrotado y sometido, no un esclavo, en definitiva ha de disponer de un conjunto de posibilidades. Por eso la *libertad* juega siempre un papel en la relación de poder. No cabe, entonces, una oposición radical y simple entre poder y libertad ya que por un lado el poder para existir tiene que hacerlo en un campo en que no todas las acciones están determinadas, tienen que caber distintas opciones. «El poder no se ejerce más que sobre “sujetos libres” y en tanto que son “libres” —entendemos por ello sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento» (EP, 335). Y, por otro lado, la libertad se ejerce también como resistencia al poder. De ahí que «la relación de poder y la insumisión de la libertad no puedan ser separadas».

Dicho lo cual, entonces, se hace posible distinguir entre lo que son *relaciones estratégicas* y lo que son *relaciones de poder*, cuya confusión estaba en el fondo de la cuestión del modelo de la guerra. ¿Podemos concebir las relaciones de poder como relaciones estratégicas, son estas la quintaesencia de aquellas? Foucault distingue tres posibles acepciones de estrategia: el cálculo de medios en la obtención de un fin; el comportamiento de competitividad en que se busca obtener una ventaja sobre otro y se actúa anticipando la acción posible del otro, como en los juegos; y la que se da en situaciones de enfrentamiento, por lo que tratamos de reducir al otro, impedir su lucha, obtener la victoria. Las tres, aunque no se confunden, no son excluyentes, y se dan conjuntamente en las situaciones de enfrentamiento. Y es respecto de esa situación en que se unen esas estrategias que quiere Foucault diferenciar las relaciones de poder. Mientras que estas suponen «mecanismos estables por los cuales uno puede conducir de manera bastante constante y con suficiente certidumbre la conducta de los otros» (EP, 340), las relaciones estratégicas, de enfrentamiento suponen una réplica continua entre los contendientes. No hay poder, como ya hemos indicado, que no genere resistencia, y al que, por tanto, subyazca cierta lucha, pero ello no implica que se resuelva en ella. En realidad, si ello ocurriese, la situación de poder quedaría disuelta, y lo que tendríamos es un continuo enfrentamiento. Hay, entonces, una conexión entre ambas relaciones en que una significa aquello en lo que

puede desembocar la otra. Una relación estratégica de lucha si no logra la derrota definitiva aspira a convertirse en una relación de poder, y a la inversa, esta, si se extrema, bien se convierte en una relación de otro tipo ante un partener sometido sin opciones, o desemboca en una insubordinación generalizada que la vuelve a la lucha continua.

La concepción estratégica no puede por tanto dar cuenta cabal de la relación de poder aun cuando no pueda totalmente deslindarse de ella, se dé articulada con ella, mantenga constantes nexos con ella.

La noción de gobierno, de la que dependen estas elaboraciones teóricas respecto del concepto de poder, recibiría un último desarrollo al prolongar Foucault su investigación tomando uno de los hilos que desde el curso de 1975 *Los anormales* había lanzado, que lo llevará a la noción de *gobierno de sí*, presente de forma relevante hasta su último curso, y que tantas polémicas interpretaciones generó.

## 16. GOBIERNO POR LA VERDAD. GOBIERNO DE SÍ Y GOBIERNO DE LOS OTROS

La relación del poder con el saber fue desde el inicio tanto de sus cursos como de su misma obra un eje de toda la investigación foucaultiana, pero vemos finalmente que el término *poder* se funde con el de *gobierno*, y el término *saber* a menudo a lo largo de estos mismos cursos se concretaba en los conceptos de *verdad* y de *régimen de verdad*. Decir, pues, que no hay *poder* sin *saber* en toda la complejidad en que se puede ramificar esta relación, que ha de recorrerse en las dos direcciones —del poder al saber y de este a aquel—, monta tanto como decir no hay *gobierno* sin *verdad*, hegemonía sin veridicción. Y que esto nada tiene que ver con la relación poder-ideología no requiere ya aclaración; no es de la falsa conciencia, del engaño, de la ilusión como anexas necesariamente al poder de lo que aquí se habla sino del saber, de la verdad. Que este eje podía englobar su obra es algo que Foucault mismo lo explicitó varias veces en sus últimos años. ¿De qué se trataba en su obra sobre la locura —a la que tornaba su curso sobre *El poder psiquiátrico*— sino de cómo un determinado entramado de saber-poder tomaba al loco como objeto, cómo una determinada verdad que se daba el rango de ciencia inextricablemente unida a una manera de conducir su conducta, de gobernar al sujeto loco lo objetivaba? De ese mismo nexo entre instituciones, mecanismos de poder o gobierno y verdad se ocupaba *El nacimiento de la clínica* para contarnos la objetivación médica de la enfermedad. Otro tanto tendríamos que decir del fenómeno de la criminalidad y de la delincuencia, o del sexo. Discursos de verdad que recortan un determinado campo sometido al mismo tiempo a técnicas de gobierno, de suerte que a la vez que ese campo se hace conducible también se hace conocible, y, añadamos, se constituye objetivamente, pues ni las técnicas de conducción ni las de saber son ajenas a cómo se comporta el objeto mismo.

Todo esto nos es conocido. Lo que ahora, en los últimos cuatro años de sus cursos, Foucault nos va a aportar de manera desarrollada es que esa relación entre gobierno y verdad pasa por la interioridad del sujeto, demanda de él una participación activa, por lo que ya no se trata sólo como prácticamente hasta ahora —y digo esto porque hay excepciones, pero que no fueron desarrolladas en su momento— de que un discurso de verdad se apodere de un campo dado, del sujeto, ya como loco, enfermo, delincuente, ser de sexualidad y deseo, sino que ahora ese mismo objeto sobre el que otro dictaba su verdad es el que es instado de diversas maneras a buscar en sí su verdad, a manifestarla, a mantener una determinada relación, de carácter negativo, respecto de la misma. Esto es lo nuevo, que el gobierno de los individuos no requiriera sólo de la construcción de discursos de verdad —en definitiva, en la modernidad todos los que giran en torno a las ciencias humanas— sobre esos mismos sujetos respecto de los cuales su subjetividad no era algo ajeno, sino que requiriese

también que fueran los sujetos mismos los que se vieran impulsados a decir la verdad de sí. Esto es lo que Foucault puso de manifiesto a través de uno de los mecanismos de poder-saber más fecundos en la historia de nuestra cultura, el de la *confesión*. La técnica de técnicas (*technê technês*), el poder —así es utilizada esa expresión en Sófocles (GV, 50), luego, como vimos, recogida en el cristianismo para referirse a la dirección de conciencia, al *gobierno de las almas*— exigía por parte de sus gobernados ejercicios de *veridicción*, actos de verdad, que conformaban una determinada subjetividad, en la que el individuo se veía atado y al mismo tiempo dependiente de un otro.

La confesión fue ampliamente desarrollada en el cristianismo desde los primeros padres a las pastorales del XVII y sería retomada por diversas disciplinas, especialmente del campo relativo a la psique, el cristianismo la convirtió en pieza central partiendo de aquel amplio abanico de *técnicas de sí* que la antigüedad griega y romana había desplegado dentro de la cultura del cuidado de sí (*epiméleia heautoú*), de aquel continuado proyecto moral por el que el individuo aspiraba a la autonomía, a ser dueño de sí en el gobierno de sí, pero que ahora, lejos de tener como fin aquella autonomía, el individuo no podía tornarse, por una parte, más heterónimo y dependiente y, por otra, al mismo tiempo procedía a una destrucción progresiva de sí. Si al creyente se le exigirá este acto de *alethurgia*, de veridicción que será esencial en el gobierno de la Iglesia sobre sus fieles, eso mismo será exigido por el médico al paciente psiquiatrizado, o en general se instará a que cada individuo lo haga respecto a su identidad sexual, que habrá de reglar su conducta por entero. Se llegará así a una situación en la que el gobierno de los individuos exigirá de ellos mismos actos de verdad. Esta será toda una característica distintiva a la vez de una forma de gobierno y de toda una cultura. El gobierno de los otros demandará de cada uno un determinado gobierno de sí, un determinado empleo de las técnicas de sí, de conformación de la propia subjetividad.

Antes decíamos que todo poder genera resistencia, y recordamos que para Foucault era deber de la filosofía cuestionar la necesidad de todo poder, exigir sus credenciales al respecto. En coherencia con ello, la contestación a un tipo de gobierno tendría que enfrentarse con el *nexo inevitable entre gobierno de los otros y gobierno de sí*. Exactamente esto, una nueva propuesta de distribución entre el gobierno de los otros y el de sí es lo que Foucault observaba como legado continuable de la Ilustración tal como Kant nos lo habría esbozado en sus textos sobre la misma, una moral y una política en que la autonomía individual, o en expresión foucaultiana, el *rechazo de lo que somos*, de aquello innecesariamente impuesto, corre a la par con el logro de la autonomía colectiva, el marco de la comunidad. En ningún momento las técnicas de sí son deslindables de las técnicas del gobierno de los otros<sup>[24]</sup>.

La atención del Foucault tardío a estas *técnicas de sí*, a esta configuración de la *subjetividad* ya no desde los cuerpos sino directamente por la acción del propio sujeto, no se podía separar del ámbito general del poder, ahora del gobierno, en el que

siempre se dieron encuadradas<sup>[25]</sup>. Tal aclaración interpretativa no sería necesaria no sólo si se tuviera en cuenta este hilo que venimos aquí siguiendo sobre el gobierno, sino el conjunto del trabajo foucaultiano en que se incardina este nuevo estudio, pues el nexo, como hemos indicado, entre *verdad*, *poder* y *sujeto* atraviesa de principio a fin toda su obra. Que ahora se desarrollara más lo relativo a estas técnicas de gobierno de sí no significaba dejar a un lado el resto. Por eso no debiera sorprender tanto aquella declaración del autor de que no era el poder sino el sujeto lo que siempre le había interesado<sup>[26]</sup>; y que tal significara un encierre en la subjetividad, vuelta al humanismo ni nada parecido.

Si hubo en toda esta investigación última sobre las técnicas de sí un elemento que la nucleara ese fue el de su relación con la *verdad*, es decir, justamente aquel que le había preocupado siempre, que coloca a Foucault en la Historia de la filosofía al enfrentarse con uno de sus temas más definitorios y que renueva de arriba abajo. En la cultura grecorromana había visto un ejemplo de una distinta relación entre sujeto y verdad en el juego de este gobierno de sí, e incluso a través de su estudio sobre la *parresía*, el hablar veraz y franco, al que le dedicó prácticamente los dos últimos cursos, un ejemplo de técnica de sí en que el distinto lugar de la verdad tanto con respecto al gobierno de sí y al gobierno del otro desde el momento de fundación de la democracia griega, y con la brillante expresión en los cínicos posteriores, podía ser un elemento de contraste con su devenir posterior en nuestra cultura.

Empezó Foucault sus cursos planteándose el papel restrictivo de la verdad en la economía discursiva, y, ahondando en la voluntad de saber y su relación con el poder, llega ahora a mostrarnos la verdad como un elemento capital en el dispositivo de poder, en el gobierno de los individuos en nuestra cultura. Vista desde aquí, su obra se nos revela como todo un plural y ramificado intento de calar en las consecuencias, en el precio a pagar en nuestra cultura por esta *voluntad de verdad* que la recorre por completo, que, como se decía en el discurso inaugural de los cursos del *Collège*, «se ha impuesto a nosotros desde hace mucho tiempo»; un intento de averiguar cuál es el efecto en nuestra *subjetividad*, en su configuración; qué es lo que ocurre cuando sobre el sujeto se dicta una verdad, o cuando él mismo se ve obligado a encontrar una verdad acerca de sí, se dé en la forma de la sexualidad, del deseo, de la desviación, de la anormalidad<sup>[27]</sup>. En definitiva esa era «la cuestión de Occidente: ¿qué es lo que hizo que toda la cultura occidental se pusiera a girar en torno a esta obligación de verdad, que ha tomado un montón de formas diferentes?» (DE, IV, 723). La contestación de un determinado dispositivo de poder empezaba por este cuestionamiento de nuestra subjetividad, de lo que está en la base de nuestra moralidad, de nuestro actuar ético-político. La crítica del sujeto *assujetti*, de una subjetividad constrictiva, de un poder innecesariamente limitador, exigía un cuestionamiento de nuestra relación con la verdad. Esta era otra forma de la «*filosofía crítica*», en la que Kant y Nietzsche venían a aunarse, que ya no se pregunta tanto por las condiciones de posibilidad de enunciados verdaderos, sino por las «*formas de*

*veridicción*», por «cómo los sujetos son efectivamente ligados en y por las formas de veridicción en que se comprometen» (MFDV, 9; GV, 99). Foucault, para distinguirla de la filosofía crítica de los enunciados de verdad, la denominaba filosofía crítica de las veridicciones. «Digamos en una palabra que no se trata en esta filosofía crítica de una economía general de la verdad, sino más bien de una política histórica, o de una historia política de las veridicciones» (MFDV, 9). Y en otro curso (LHS, 243) remachaba. «Si la cuestión crítica es la de saber “¿en qué condiciones generales puede existir una verdad para el sujeto?”, la cuestión que yo querría plantear es esta: “¿a qué transformaciones particulares e históricamente definibles el sujeto mismo debió someterse para que haya una obligación de decir la verdad sobre el sujeto?”» (LHS, 243).

Alguna vez Foucault dijo que lo que hacía en realidad con su investigación sobre las técnicas del cuerpo que eran las disciplinas, con aquella microfísica de poder, era una «genealogía del “alma” moderna» (SP, 34)<sup>[28]</sup>, pues ellas constituían una individualidad, una subjetividad determinada. A ello habría que añadir que, desde este otro ángulo, el de las técnicas de sí, se da una línea distinta de constitución, más directa, que ya no pasa necesariamente por el cuerpo. Con todo, en una y otra la verdad es una pieza esencial, ya en la forma de los discursos que median en esas técnicas, o en la de objetivo que el individuo habrá de lograr sobre sí. Quien quiera saber acerca de nuestra *historia de la subjetividad* tendría que saber acerca de la *historia de la verdad* o de las formas de veridicción. Toda la larga reflexión tenida a lo largo de estos cursos sobre el poder, sin duda su hilo más continuado, hallaba aquí su punto capital, el momento en el que una verdad anexada siempre a un entramado de poder juega como elemento crucial en la génesis de una psique, de un hombre determinado, de una moral. La historia política de la verdad venía finalmente a ser la clave en esta especie de nueva *genealogía de la moral*<sup>[29]</sup> que Foucault nos entregó, una historia política de la verdad como genealogía de la moral.

## Nota sobre esta edición

Como era preceptivo, Foucault debía entregar un resumen de cada curso impartido en el *Collège*, y eso hizo cada año excepto los dos últimos por enfermedad. Esos resúmenes se publicaban en el grueso Anuario del *Collège*. Una edición de todos ellos fue publicada en Francia en 1989 (Michel Foucault, *Résumé des cours, 1970-1982*, Julliard, París). Luego se han recogido dentro de los cuatro volúmenes de *Dits et écrits*, y también en la edición de cada uno de sus cursos. Como hemos indicado en las notas, hay algunas variaciones entre estas distintas ediciones, y en esos casos siempre nos hemos atendido a la publicación primera del *Annuaire du Collège de France*. A diferencia de lo ocurrido en otras lenguas, en español hasta ahora no había ninguna edición conjunta de estos magníficos textos, ni siquiera una traducción completa de todos ellos en las múltiples publicaciones de los escritos de Foucault, de ahí la necesidad de cubrir esa laguna. Hemos traducido todos los textos, con la revisión de Isabel Sobrino Mosteyrín, excepto tres de ellos (*Nacimiento de la biopolítica*, *Subjetividad y verdad*, *La hermenéutica del sujeto*) de los que la editorial ya disponía de una cualificada traducción, de Ángel Gabilondo. Todas las notas son nuestras.

# TEXTOS DE FOUCAULT

## La voluntad de saber. Curso 1970-1971<sup>[30]</sup>

El curso de este año inicia una serie de análisis que, fragmento a fragmento, buscan constituir paulatinamente una «morfología de la voluntad de saber». Este tema de la voluntad de saber, unas veces será abordado a través de investigaciones históricas determinadas; y otras será tratado en sí mismo y en sus implicaciones teóricas.

Este año se trataba de establecer su lugar y de definir su papel dentro de una historia de los sistemas de pensamiento; de fijar, al menos a título provisional, un modelo inicial de análisis, de probar su eficacia sobre un primer conjunto de ejemplos.

1. Investigaciones hechas anteriormente habían permitido reconocer un nivel singular entre todos los que permiten analizar los sistemas de pensamiento: el de las prácticas discursivas. Se trata aquí de una sistematicidad que no es ni de tipo lógico ni de tipo lingüístico. Las prácticas discursivas se caracterizan por el recorte de un campo de objetos, por la definición de una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento, por la fijación de normas para la elaboración de los conceptos y de las teorías. Cada una de ellas supone, pues, un juego de prescripciones que rige exclusiones y elecciones<sup>[31]</sup>.

Ahora bien, estos conjuntos de regularidades no coinciden con obras individuales; incluso si se manifiestan a través de ellas, incluso si se da el caso de que destaquen, por primera vez, en una de ellas, las desbordan ampliamente y a menudo las reagrupan en un considerable número. Pero tampoco coinciden forzosamente con lo que se acostumbra a llamar ciencias o disciplinas, aunque sus delimitaciones puedan ser a veces provisionalmente las mismas; sucede con más frecuencia que una práctica discursiva reúna diversas disciplinas o ciencias, o aunque atravesase un cierto número de ellas y reagrupe en una unidad, a veces inaparente, varias de sus regiones.

Las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación de discursos. Toman cuerpo en conjuntos técnicos, en instituciones, en esquemas de comportamiento, en tipos de transmisión y de difusión, en formas pedagógicas que a la vez las imponen y las mantienen.

En fin, tienen modos de transformación específicos. No se pueden reconducir estas transformaciones a un descubrimiento individual y preciso; y, sin embargo, uno no puede contentarse con caracterizarlas como un cambio global de mentalidad, de actitud colectiva o de estado de espíritu<sup>[32]</sup>. La transformación de una práctica discursiva está ligada a todo un conjunto, a menudo muy complejo, de modificaciones que pueden producirse ya fuera de ella (en las formas de producción, en las relaciones sociales, en las instituciones políticas), ya en ella (en las técnicas de determinación de los objetos, en el

afinamiento y el ajuste de los conceptos, en la acumulación de la información), ya al lado de ella (en otras prácticas discursivas). Y está ligada a las mismas bajo la forma, no de un simple resultado, sino de un efecto que detenta a la vez su propia autonomía, y un conjunto de funciones precisas en relación con lo que la determina<sup>[33]</sup>.

Estos principios de exclusión y de elección, cuya presencia es múltiple, cuya eficacia toma cuerpo en prácticas, y cuyas transformaciones son relativamente autónomas, no reenvían a un sujeto de conocimiento (histórico o transcendental) que los inventaría sucesivamente o los fundaría en un nivel originario; designan más bien una voluntad de saber, anónima y polimorfa, susceptible de transformaciones regulares y apresada en un juego de dependencia localizable<sup>[34]</sup>.

Estudios empíricos, relativos a la psicopatología, a la medicina clínica, a la historia natural, etc., habían permitido aislar el nivel de las prácticas discursivas<sup>[35]</sup>. Los caracteres generales de esas prácticas y los métodos propios para analizarlas habían sido inventariados bajo el nombre de Arqueología<sup>[36]</sup>. Las investigaciones emprendidas a propósito de la voluntad de saber deberían ahora poder dar a este conjunto una justificación teórica. Se puede, por el momento, indicar de una manera muy general en qué direcciones tendrá que avanzar: distinción entre saber y conocimiento; diferencia entre voluntad de saber y voluntad de verdad; posición del y de los sujetos en relación con esta voluntad<sup>[37]</sup>.

2. Para analizar la voluntad de saber, pocos instrumentos conceptuales han sido elaborados hasta el presente. Se utilizan, la mayoría de las veces, nociones bastante gastadas. Nociones «antropológicas» o psicológicas: curiosidad, necesidad de dominar o de apropiarse mediante el conocimiento, angustia ante lo desconocido, reacciones ante las amenazas de lo indiferenciado. Generalidades históricas, como el espíritu de una época, su sensibilidad, sus tipos de interés, su concepción del mundo, su sistema de valores, sus necesidades esenciales. Temas filosóficos como el de un horizonte de racionalidad que se explicita a través del tiempo. Nada, en fin, permite pensar que las elaboraciones todavía muy rudimentarias del psicoanálisis sobre las posiciones del sujeto y el objeto respecto al deseo y al saber puedan ser trasladadas tal cual son al campo de los estudios históricos. Hay que admitir, sin duda, que los instrumentos que permitirán analizar la voluntad de saber deberán ser constituidos y definidos a medida que se haga necesario, de acuerdo con las exigencias y las posibilidades diseñadas por los estudios concretos.

La historia de la filosofía ofrece, de esta voluntad de saber, modelos teóricos cuyo análisis puede permitir un primer registro. Entre todos los que deberán ser estudiados y puestos a prueba (Platón, Spinoza, Schopenhauer, Aristóteles,

Nietzsche, etc.), son estos dos últimos los que han sido seleccionados en primer lugar y estudiados este año, en la medida en que constituyen dos formas extremas y opuestas.

a) El modelo aristotélico ha sido analizado esencialmente a partir de los textos de la *Metafísica*, de la *Ética a Nicómaco* y del *De Anima*. Se pone en juego desde el nivel de la sensación. Establece:

- Un lazo entre la sensación y el placer.
- La independencia de ese lazo con respecto a la utilidad vital que pueda comportar la sensación.
- Una proporción directa entre la intensidad del placer y la cantidad de conocimiento librada por la sensación.
- La incompatibilidad entre la verdad del placer y el error de la sensación.

La percepción visual, como sensación a distancia de objetos múltiples, dados simultáneamente y que no está en relación inmediata con la utilidad del cuerpo, manifiesta, en la satisfacción que conlleva, el lazo entre conocimiento, placer y verdad. Esta misma relación se encuentra traspuesta al otro extremo en la felicidad de la contemplación teórica. El deseo de saber, que las primeras líneas de la *Metafísica* plantean a la vez como universal y como natural, se funda sobre esta pertenencia primera que manifiesta ya la sensación. Y es él quien asegura el paso continuo de ese primer tipo de conocimiento a este, terminal, que se formula en la filosofía. El deseo de conocer supone y transpone en Aristóteles la relación previa del conocimiento, de la verdad y del placer<sup>[38]</sup>.

b) En el *Gay saber*<sup>[39]</sup>, Nietzsche define un conjunto de relaciones por completo diferentes:

- El conocimiento es una «invención» tras la cual hay algo muy distinto: un juego de instintos, de impulsos, de deseos, de miedo, de voluntad de apropiación. Es en la escena en la que ellos se baten donde el conocimiento viene a producirse.
- Se produce no como efecto de su armonía, de su equilibrio feliz, sino de su odio, de su compromiso dudoso y provisional, de un pacto frágil que siempre están dispuestos a traicionar. No es una facultad permanente, es un acontecimiento o al menos una serie de acontecimientos.

- Es siempre siervo, dependiente, interesado (no en sí mismo sino en lo que es susceptible de interesar al instinto o a los instintos que lo dominan).
- Y si se da como conocimiento de la verdad, es porque produce la verdad mediante el juego de una falsificación primera y siempre reconducida que plantea la distinción de lo verdadero y lo falso.

El interés, pues, es puesto radicalmente por delante del conocimiento, al que subordina como un simple instrumento; el conocimiento disociado del placer y de la felicidad está ligado a la lucha, al odio, a la mezquindad, ejerciéndose contra ellos mismos hasta el punto de renunciar a ellos por un suplemento de lucha, de odio y de mezquindad; su lazo originario con la verdad es desatado puesto que la verdad no es en él más que un efecto —y el efecto de una falsificación que se denomina oposición de lo verdadero y lo falso. Este modelo de un conocimiento fundamentalmente interesado, producido como acontecimiento del querer y que determina por falsificación el efecto de verdad, está sin duda en el punto más alejado de los postulados de la metafísica clásica. Es el modelo que, utilizado libremente, ha sido puesto en práctica en el curso de este año en relación con una serie de ejemplos.

3. Esta serie de ejemplos ha sido tomada en préstamo de la historia y de las instituciones arcaicas griegas. Todos proceden del dominio de la justicia. Se ha seguido una evolución que se desarrolló del siglo VII a. C. al siglo V a. C.<sup>[40]</sup> Esta transformación concierne a la administración de la justicia, a la concepción de lo justo, y a las reacciones sociales al crimen<sup>[41]</sup>.

Han sido estudiados, por orden:

- La práctica del juramento en las disputas judiciales y la evolución que va del juramento-desafío de los litigantes que se exponen a la venganza de los dioses al juramento asertórico del testigo que se supone que afirma la verdad por haberla visto y haber estado allí<sup>[42]</sup>.
- La búsqueda de una justa medida no sólo en los intercambios comerciales sino también en las relaciones sociales en el interior de la ciudad, por la institución de la moneda.
- La búsqueda de un *nómos*, de una justa ley de distribución que asegure el orden de la ciudad, haciendo reinar en ella un orden que es el orden del mundo.
- Los rituales de purificación después de los asesinatos.

La distribución de la justicia ha sido durante todo el período considerado la

apuesta de luchas políticas importantes. Éstas han dado lugar, a fin de cuentas, a una forma de justicia ligada a un saber en el que la verdad era planteada como visible, constatable, medible, obediente a leyes semejantes a las que rigen el orden del mundo, y cuyo descubrimiento detenta por sí mismo un valor purificador.

Este tipo de afirmación de la verdad habría de ser determinante en la historia del saber occidental.



El seminario de este año tenía por marco general el estudio de la penalidad en Francia en el siglo XIX. Versó sobre los primeros desarrollos de una psiquiatría penal en la época de la Restauración. El material utilizado fue en gran medida el texto de las evaluaciones médico-legales realizadas por los contemporáneos y discípulos de Esquirol<sup>[43]</sup>.

## Teorías e instituciones penales. Curso 1971-1972<sup>[44]</sup>

El curso de este año debía servir de preliminar histórico al estudio de las instituciones penales (más en general, de los controles sociales y de los sistemas punitivos) en la sociedad francesa del siglo XIX. Este estudio se inscribe a su vez dentro de un proyecto más amplio, esbozado el año anterior: seguir la formación de ciertos tipos de saber a partir de las matrices jurídico-políticas que los originaron y que les sirven de soporte. La hipótesis de trabajo es ésta: las relaciones de poder (con las luchas que las atraviesan o las instituciones que las mantienen) no se limitan, con respecto al saber, a desempeñar un papel de facilitación o de obstáculo; no se contentan con favorecerlo o estimularlo, con falsearlo o limitarlo; poder y saber no están ligados uno al otro por el solo juego de los intereses o las ideologías; el problema, pues, no es sólo determinar cómo el poder supedita al saber y le hace servir a sus fines o cómo se le sobreimpone y le fuerza a contenidos y limitaciones ideológicas. 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 las otras formas de poder. Ningún poder, a su vez, se ejerce sin la extracción, la apropiación, la distribución o la retención de un saber. Según esto, 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».

La *medida* había sido analizada, el año anterior, como forma de «poder-saber» ligada a la constitución de la ciudad griega. Este año, la *encuesta* ha sido estudiada del mismo modo en su relación con la formación del Estado medieval; el año próximo se abordará el *examen* como forma de poder-saber ligada a los sistemas de control, de exclusión y de castigo propios de las sociedades industriales<sup>[45]</sup>. La *medida*, la *encuesta*, y el *examen* han sido todos, en su formación histórica, a la vez medios de ejercer el poder y reglas de establecimiento del saber. La *medida*: medio de establecer o de restablecer el orden, y el orden justo, en el combate de los hombres o de los elementos; pero también matriz del saber matemático y físico. La *encuesta*: medio de constatar o de restablecer los hechos, los sucesos, los actos, las propiedades, los derechos; pero también matriz de los saberes empíricos y de las ciencias de la naturaleza. El *examen*: medio de fijar o de restaurar la norma, la regla, el reparto, la cualificación, la exclusión; pero también matriz de todas las psicologías, sociologías, psiquiatrías, psicoanálisis, en suma, de lo que se llama las ciencias del hombre. Ciertamente, *medida*, *encuesta*, *examen* son puestos en acción simultáneamente en muchas prácticas científicas, como tantos métodos puros y simples o incluso instrumentos estrictamente controlados. Es verdad también que, a este nivel y en ese papel, se han distanciado de su relación con las formas de poder. Pero antes de figurar juntos y así decantados dentro de dominios epistemológicos definidos, han estado ligados al establecimiento de un poder político; eran a la vez efecto e instrumento del

mismo, respondiendo, la *medida* a una función de orden, la *encuesta* a una función de centralización, el *examen*, a una función de selección y de exclusión.

El curso del año 1971-72 ha sido, por consiguiente, dividido en dos partes:

Una ha sido consagrada al estudio de la *encuesta* y de su desarrollo a lo largo de la Edad Media. Hemos considerado sobre todo las condiciones de su aparición en el campo de la práctica penal. Paso del sistema de la venganza al del castigo; de la práctica acusatoria a la práctica inquisitoria; del daño que provoca el litigio a la infracción que determina la demanda judicial; de la decisión a partir de la puesta a prueba al juicio basado en pruebas; del combate que designa al vencedor y señala de qué lado está el derecho, a la constatación que, apoyándose en los testimonios, establece el hecho. Todo este conjunto de transformaciones está ligado al nacimiento de un Estado que tiende a confiscar de una manera cada vez más estricta la administración de la justicia penal; y esto en la medida en que las funciones de mantenimiento del orden se concentran en sus manos y en que la fiscalización de la justicia por la feudalidad ha inscrito la práctica judicial en los grandes circuitos de transferencia de las riquezas. La forma judicial de la *encuesta* quizá se tomó prestada de lo que aún podía subsistir de las formas de administración carolingia; pero, con mucha más seguridad, de los modelos de gestión y de control eclesiásticos. Es de este conjunto de prácticas de donde proceden: las cuestiones características de la *encuesta* (¿quién ha hecho qué?, ¿el hecho es de notoriedad pública?, ¿quién lo ha visto y puede dar testimonio de él?, ¿cuáles son los indicios, y cuáles son las pruebas?, ¿hay confesión?); las fases de la encuesta (la que establece el hecho, la que determina el culpable, la que establece las circunstancias del acto); los personajes de la encuesta (el que demanda, el que denuncia, el que ha visto, el que niega o que confiesa; el que debe juzgar y tomar la decisión). Este modelo judicial de la encuesta reposa sobre todo un sistema de poder; es este sistema el que define lo que debe ser constituido como saber; cómo, de quién y por quién es extraído; de qué manera se desplaza y se transmite; en qué punto se acumula y da lugar a un juicio o a una decisión.

Este modelo «inquisitorial», desplazado y poco a poco transformado va a constituir, a partir del siglo XIV, una de las instancias de formación de las ciencias empíricas. La encuesta, ligada o no a la experimentación o al viaje, pero fuertemente opuesta a la autoridad de la tradición y a la decisión de la prueba simbólica, se encontrará en funcionamiento en las prácticas científicas (magnetismo, por ejemplo, o historia natural), teorizada en la reflexión metodológica (Bacon, ese administrador<sup>[46]</sup>) traspuesta en tipos discursivos (la Encuesta, como forma de análisis, por oposición al Ensayo, a la Meditación, al Tratado). Pertenece a una civilización inquisitorial, que ahora desde hace siglos, practica, según formas cada vez más complejas pero todas derivadas del mismo modelo, la extracción, el desplazamiento, la acumulación de saber. La inquisición: forma de poder-saber esencial a nuestra sociedad. La verdad de experiencia es hija de la inquisición, —del poder político, administrativo, judicial, de plantear cuestiones, de arrancar respuestas,

de recoger testimonios, de controlar afirmaciones, de establecer hechos—, como la verdad de las medidas y de las proporciones era hija de *Dikê* [justicia].<sup>[47]</sup>

Llegó un día, muy pronto, en que el empirismo olvidó y recubrió su comienzo. *Pudenda origo*. Opuso la serenidad de la encuesta a la tiranía de la Inquisición, el conocimiento desinteresado a la pasión del sistema inquisitorial; y, en nombre de las verdades de experiencia, le reprochó alumbrar en sus suplicios los demonios que pretendía expulsar; pero la Inquisición no ha sido más que una de las formas —y durante mucho tiempo la más perfeccionada— del sistema inquisitorial que es una de las matrices jurídico-políticas más importantes de nuestro saber<sup>[48]</sup>.

La otra parte del curso ha sido consagrada a la aparición, en la Francia del siglo XVII, de nuevas formas de control social. La práctica masiva del encierro, el desarrollo del aparato policial, la vigilancia de las poblaciones prepararon la constitución de un nuevo tipo de poder-saber, que iba a tomar la forma del examen. El estudio de este tipo nuevo, de las funciones y las formas que tomó en el siglo XIX, será llevado a cabo en el curso de 1972-73.



En el seminario del *lunes* proseguimos con el estudio de las prácticas y de los conceptos médico-legales en el siglo XIX. Se seleccionó un caso para un análisis detallado y una publicación posterior.

Pierre Rivière: asesino poco conocido del siglo XIX; a los veinte años había degollado a su madre, a su hermano y a su hermana; tras su detención había redactado una memoria explicativa que fue remitida a sus jueces y a los médicos encargados de hacer una evaluación psiquiátrica. Esa memoria publicada parcialmente en 1836 en una revista médica, ha sido encontrada en su integridad por J. P. Peter, con la mayoría de las piezas del *dossier*. Es de este conjunto del que se ha preparado la publicación, con la participación de R. Castel, G. Deleuze, A. Fontana, J. P. Peter, P. Riot, y la señorita Saison<sup>[49]</sup>.

Entre todos los dossiers de psiquiatría penal de los que se puede disponer, éste ha llamado la atención por diferentes razones: la existencia, por supuesto, de la memoria redactada por el asesino, joven campesino normando, al que su entorno parecía considerar como en el límite de la imbecilidad; el contenido de esta memoria (la primera parte está consagrada al relato extremadamente meticuloso de todos los contratos, conflictos, arreglos, promesas, rupturas que pudieron unir u oponer, desde su proyecto de matrimonio, a las familias de su padre y de su madre, destacable documento de etnología campesina; en la segunda parte de su texto, Pierre Rivière explica las «razones» de su gesto); la declaración relativamente detallada de los testigos, todos habitantes de la aldea, dando sus impresiones sobre las «rarezas» de Pierre Rivière; una serie de evaluaciones psiquiátricas, cada una de las cuales representa los estratos bien definidos del saber médico: una fue redactada por un

médico rural, otra por un médico de Caen, otras, finalmente, por los grandes psiquiatras parisinos de la época (Esquirol, Orfila, etc); por último, la fecha del acontecimiento (comienzo de la psiquiatría criminológica, grandes debates públicos entre psiquiatras y juristas a propósito del concepto de monomanía, extensión de las circunstancias atenuantes en la práctica judicial, publicación de las memorias de Lacenaire y aparición del gran criminal en la literatura)<sup>[50]</sup>.

## La sociedad punitiva. Curso 1972-1973<sup>[51]</sup>

En el régimen penal de la edad clásica se pueden encontrar, mezcladas unas con otras, cuatro grandes formas de táctica punitiva —cuatro formas que tienen orígenes históricos diferentes, que han tenido cada una, según las sociedades y las épocas, un papel, si no exclusivo, al menos privilegiado.

- Exiliar, expulsar, desterrar, arrojar fuera de las fronteras, prohibir algunos lugares, destruir el hogar, borrar el lugar de nacimiento, confiscar los bienes y las propiedades.
- Establecer una compensación, imponer un rescate, convertir el daño provocado en una deuda a reembolsar, reconvertir el delito en obligación financiera.
- Exponer, marcar, herir, amputar, hacer una cicatriz, dejar una señal en el rostro o en el hombro, imponer un impedimento artificial y visible, torturar, en suma, apoderarse del cuerpo e inscribir en él las marcas del poder.
- Encerrar.

A título de hipótesis: ¿Pueden distinguirse, según los tipos de castigo que han usado preferentemente, sociedades de destierro (sociedad griega), sociedades de rescate (sociedades germánicas), sociedades de marcaje (sociedades occidentales a fines de la Edad Media), y sociedades que encierran, la nuestra?

La nuestra, sólo desde finales del siglo XVIII. Pues una cosa es cierta: la detención, el encarcelamiento no forman parte del sistema penal europeo antes de las grandes reformas de los años 1780-1820. Los juristas del siglo XVIII son unánimes sobre este punto: «la prisión no es considerada como una pena acorde con nuestro derecho civil... aunque los Príncipes, por razones de Estado, actúen a veces infligiendo esta pena, son golpes de autoridad y la justicia ordinaria no hace uso de este tipo de condenas» (Serpillon<sup>[52]</sup>, *Código criminal*, 1767). Pero se puede decir ya que una tal insistencia en *negar* todo carácter penal al encarcelamiento indica una incertidumbre que crece. En todo caso, los encierros que se practican en el XVII y XVIII permanecen al margen del sistema penal, aun estando muy cerca de él y aunque no cesen de aproximársele:

Encierro-fianza: aquel que practica la justicia durante la instrucción de un asunto criminal, el acreedor hasta el reembolso de la deuda, o el poder real cuando teme a un enemigo. Se trata menos de castigar una falta que de asegurarse de una persona.

Encierro-sustitutorio: aquel que se impone a alguien que no depende de la justicia criminal (sea a causa de la naturaleza de sus faltas, que son sólo del orden de la moralidad o de la conducta; sea por un privilegio de estatus: los tribunales eclesiásticos que, desde 1629, ya no tienen el derecho de pronunciar penas de prisión

en sentido estricto, pueden ordenar al culpable que se retire a un convento; la «orden de encierro» [*lettre de cachet*]<sup>[53]</sup> es frecuentemente un medio para el privilegiado de escapar a la justicia criminal; las mujeres son enviadas a correccionales [*maisons de force*] por faltas que los hombres van a expiar a galeras).

Hay que señalar que (salvo en este último caso) este encarcelamiento sustitutorio se caracteriza en general por el hecho de que no es decidido por el poder judicial, que su duración no está fijada de una vez por todas y que depende de un objetivo hipotético: la corrección. Castigo más que pena.

Ahora bien, una cincuentena de años después de los grandes monumentos del derecho penal clásico (Serpillon, Jousse, Muyart de Vouglans)<sup>[54]</sup> la prisión se ha convertido en la forma general de penalidad.

En 1831, Remusat<sup>[55]</sup>, en una intervención en la Cámara decía: «¿Cuál es el sistema de penalidad admitido por la nueva ley? Es el encarcelamiento bajo todas sus formas. Comparen en efecto las cuatro penas principales que quedan en el código penal. Los trabajos forzados son una forma de encarcelamiento. El baño es una prisión al aire libre. La detención, la reclusión, el encarcelamiento correccional no son, en cierto modo, sino nombres diversos de un mismo castigo». Y Van Meenen<sup>[56]</sup>, abriendo el Segundo Congreso penitenciario en Bruselas, recordaba el tiempo de su juventud en que la tierra estaba todavía cubierta «de ruedas, horcas, patíbulos y picotas», con «esqueletos repugnantemente expuestos». Todo ocurre como si la prisión, castigo parapenal, hubiese hecho a finales del siglo XVIII su entrada dentro de la penalidad y hubiese ocupado muy rápidamente todo su espacio. De esta invasión inmediatamente triunfante, el código penal austríaco, redactado bajo José II, da el testimonio más manifiesto.

La organización de una penalidad de encierro no es sólo reciente; es enigmática.

En el mismo momento en que se ponía en marcha, era objeto de violentas críticas. Críticas formuladas a partir de principios fundamentales. Pero también formuladas a partir de todas las disfunciones que la prisión podía inducir en el sistema penal y en la sociedad en general.

1. La prisión impide al poder judicial controlar y verificar la aplicación de las penas. La ley no penetra en las prisiones, decía Decazes<sup>[57]</sup> en 1818.
2. La prisión, al mezclar unos con otros a condenados a la vez diferentes y aislados, constituye una comunidad homogénea de criminales que se tornan solidarios en el encierro, y que seguirán siéndolo en el exterior. La prisión fabrica un verdadero ejército de enemigos interiores.
3. Al dar a los condenados un abrigo, alimentación, vestimenta y frecuentemente trabajo, la prisión ofrece a los condenados una suerte preferible a veces a la de los obreros. No sólo no puede tener efecto de disuasión, sino que provoca la

delincuencia.

4. De prisión salen personas a las que sus hábitos y la infamia con las que están marcadas abocan definitivamente a la criminalidad.

Enseguida, pues, la prisión es denunciada como un instrumento que en los márgenes de la justicia fabrica a los que esta justicia enviará o reenviará a prisión. El círculo carcelario es claramente denunciado desde los años 1815-1830. Tres respuestas se han dado sucesivamente a estas críticas:

- Imaginar una alternativa a la prisión que conserve sus efectos positivos (la segregación de los criminales, su puesta fuera de circuito respecto de la sociedad) y suprima sus consecuencias peligrosas (el retorno de aquellos a la circulación). Se retoma para ello el viejo sistema de deportaciones que los ingleses habían interrumpido en el momento de la guerra de Independencia y restaurado después de 1790, hacia Australia. Las grandes discusiones en torno a Botany Bay<sup>[58]</sup> tienen lugar en Francia alrededor de los años 1824-1830. De hecho, la deportación-colonización no sustituirá jamás al encarcelamiento; jugará, en la época de las grandes conquistas coloniales, un papel complejo en los circuitos controlados de la delincuencia. Todo un conjunto constituido por grupos de colonos más o menos voluntarios, los regimientos coloniales, los batallones de África, la legión extranjera, Cayenne<sup>[59]</sup>, llegará, en el curso del siglo XIX, a funcionar en correlación con una penalidad que permanecerá esencialmente carcelaria.
- Reformar el sistema interno de la prisión de manera que deje de fabricar ese ejército de peligros interiores. Ese es el objetivo que fue designado en toda Europa como la «reforma penitenciaria». Se le pueden dar, como referencias cronológicas, las *Lecciones sobre las prisiones* de Julius (1830)<sup>[60]</sup> por una parte, y por otra, el Congreso de Bruselas en 1847. Esta reforma comprende tres aspectos principales: aislamiento completo o parcial de los detenidos en el interior de las prisiones (discusiones en torno a los sistemas de Auburn y de Pennsylvania)<sup>[61]</sup>, moralización de los condenados mediante el trabajo, la instrucción, la religión, las recompensas, la reducción de penas; desarrollo de las instituciones parapenales de prevención, o de recuperación, o de control. Ahora bien, estas reformas, a las que las revoluciones de 1848 pusieron fin, no modificaron en nada las disfunciones de la prisión denunciadas en el período precedente.
- Dar finalmente un estatuto antropológico al círculo carcelario; sustituir el viejo proyecto de Julius y Charles Lucas<sup>[62]</sup> (fundar una «ciencia de las prisiones» capaz de dar los principios arquitectónicos, administrativos,

pedagógicos de una institución que «corrige») por una «ciencia de los criminales» que pueda caracterizarlos en su especificidad y definir los modos de reacción social adaptados a su caso. La clase de los delincuentes, a la que el circuito carcelario proporcionaba una parte al menos de su autonomía, y de la que aseguraba a la vez el aislamiento y el buclaje, aparece entonces como desviación psicosociológica. Desviación que depende de un discurso «científico» (donde van a precipitarse análisis psicopatológicos, psiquiátricos, psicoanalíticos, sociológicos); desviación a propósito de la cual se cuestionará si la prisión constituye realmente una respuesta o un tratamiento apropiado.

Lo que al comienzo del siglo XIX y con otras palabras se reprochaba a la prisión (constituir una población «marginal» de «delincuentes») es tomado ahora como fatalidad. No sólo se lo acepta como un hecho, sino que se lo constituye como dato primordial. El efecto «delincuencia» producido por la prisión se convierte en problema de la delincuencia al que la prisión debe dar una respuesta adaptada. Retorno criminológico del círculo carcelario.



Hay que preguntarse cómo ha sido posible tal retorno; cómo efectos denunciados y criticados han podido, a fin de cuentas, ser asumidos como datos fundamentales para un análisis científico de la criminalidad; cómo ha podido ocurrir que la prisión, institución reciente, frágil, criticable y criticada, haya calado en el campo institucional a una profundidad tal que el mecanismo de sus efectos haya podido presentarse como una constante antropológica; cuál es finalmente la razón de ser de la prisión; a qué exigencia funcional se ha considerado que responde.

Es tanto más necesario plantear la cuestión, y sobre todo más difícil responder a ella, cuanto que no se ve claramente la génesis «ideológica» de la institución. Se podría creer, en efecto, que la prisión fue muy denunciada, y muy pronto, en sus consecuencias prácticas; pero que estaba tan fuertemente ligada a la nueva teoría penal (la que preside la elaboración del código del XIX) que fue necesario aceptarla con ella; o incluso, que habría que revisar, y de arriba abajo, esta teoría si se quería hacer una política radical de la prisión.

Ahora bien, desde este punto de vista, el examen de las teorías penales de la segunda mitad del siglo XVIII da resultados bastantes sorprendentes. Ninguno de los grandes reformadores, sean teóricos como Beccaria<sup>[63]</sup>, juristas como Servan<sup>[64]</sup>, legisladores como Le Peletier de Saint-Fargeau<sup>[65]</sup>, lo uno y lo otro a la vez, como Brissot<sup>[66]</sup>, no proponen la prisión como pena universal o siquiera principal. De una manera general, en todas estas elaboraciones, el criminal es definido como el

enemigo de la sociedad. En esto los reformadores retoman y transforman lo que había sido el resultado de toda una evolución política e institucional desde la Edad Media: la sustitución del reglamento del litigio por una persecución pública. El procurador del rey, al intervenir, designa la infracción no sólo como atinente a una persona o a un interés privado, sino como un atentado a la soberanía del rey. Comentando las leyes inglesas, Blackstone<sup>[67]</sup> decía que el procurador defiende a la vez la soberanía del rey y los intereses de la sociedad. En suma, los reformadores en su gran mayoría, a partir de Beccaria, han intentado definir la noción de crimen, el papel de la parte pública y la necesidad de un castigo, a partir del solo interés de la sociedad o de la sola necesidad de protegerla. El criminal daña ante todo a la sociedad; rompiendo el pacto social, se constituye en ella como un enemigo interior. De este principio general deriva un cierto número de consecuencias:

Cada sociedad, según sus propias necesidades, deberá modular la escala de las penas. Puesto que el castigo no deriva de la falta misma sino del daño causado a la sociedad o del peligro que se le ha hecho correr, cuanto más débil sea una sociedad, mejor deberá ser preservada, tanto más severa habrá de mostrarse. Por consiguiente, no un modelo universal de la penalidad, relatividad esencial de las penas.

Si la pena fuera expiación, no habría mal alguno en que fuera demasiado fuerte; en todo caso, sería difícil establecer entre ella y el crimen una justa proporción. Pero si se trata de proteger a la sociedad, se la puede calcular de manera que asegure exactamente esta función: más allá de eso, toda severidad suplementaria se convierte en abuso de poder. La justicia de la pena está en su economía.

El papel de la pena se ha vuelto enteramente hacia el exterior y hacia el futuro: impedir que el crimen recomience. En el extremo, un crimen del que se supiera con certeza que es el último, no tendría que ser castigado. Por tanto, poner al culpable fuera de toda posibilidad de dañar, y poner a salvo a los inocentes de toda infracción semejante. La certeza de la pena, su carácter inevitable, más que toda severidad, constituyen aquí su eficacia.

Ahora bien, a partir de tales principios no es posible deducir lo que pasará efectivamente en la práctica penal, a saber, la universalización de la prisión como forma general de castigo. Se ven, por el contrario, aparecer modelos punitivos muy diferentes.

Uno está dirigido a la infamia, es decir, a los efectos de la opinión pública. La infamia es una pena perfecta puesto que es la reacción inmediata y espontánea de la sociedad misma: varía con cada sociedad; es graduada según la nocividad de cada crimen; puede ser revocada por una rehabilitación pública; en fin, alcanza sólo al culpable. Es, pues, una pena que se ajusta al crimen sin tener que pasar por un código, sin tener que ser aplicada por un tribunal, sin riesgo de ser desviada por un poder político. Se adecúa perfectamente a los principios de la penalidad. «El triunfo de una buena legislación es cuando la opinión pública es lo bastante fuerte para castigar por sí sola los delitos... Feliz el pueblo en que el sentimiento del honor

puede ser la única ley. Apenas precisa legislación. La infamia, he ahí su código penal»<sup>[68]</sup>.

Un modelo distinto puesto en práctica en los proyectos de reformas es el del talión. Imponiendo al culpable un castigo del mismo tipo y de la misma gravedad que el crimen, se está seguro de obtener una penalidad a la vez graduada y exactamente proporcional. La pena toma la forma de un contraataque. Y a condición de que éste sea rápido e inevitable, anula casi automáticamente las ventajas esperadas por el infractor, volviendo el crimen inútil. El beneficio del delito es brutalmente reducido a cero. Indudablemente el modelo del talión nunca ha sido propuesto de una forma detallada, pero ha permitido frecuentemente definir tipos de castigo. Beccaria por ejemplo: «los atentados contra las personas deben ser castigados con penas corporales»; «las injurias personales contra el honor deben ser pecuniarias». Se lo encuentra también bajo la forma de un «talión moral»: castigar el crimen no tanto devolviendo sus efectos, sino volviéndose hacia los comienzos y los vicios que son su causa. Le Pelletier de Saint-Fargeau proponía a la Asamblea Nacional (21/mayo/1791): «el dolor físico para castigar los crímenes cuyo principio es la atrocidad; los trabajos forzados para castigar los crímenes cuyo principio es la holgazanería; la infamia para castigar los crímenes inspirados por un alma abyecta y degradada».

En fin, tercer modelo, la esclavización en beneficio de la sociedad. Una pena así puede ser graduada, en su intensidad y duración, según el daño hecho a la colectividad. Se liga a la falta por medio de este interés lesionado. Beccaria, a propósito de los ladrones: «la esclavitud temporal pone el trabajo y la persona del culpable al servicio de la sociedad para que este estado de dependencia total la resarza del injusto despotismo que él ha ejercido al violar el pacto social». Brissot: «¿Con qué sustituir la pena de muerte? La esclavitud, que pone al culpable fuera de la posibilidad de dañar a la sociedad; el trabajo que le vuelve útil; el dolor largo y permanente que asusta a los que estuvieran tentados a imitarle».

Por supuesto, en todos estos proyectos la prisión figura a menudo como una de las penas posibles: sea como condición del trabajo forzado, sea como pena del talión para los que han atentado contra la libertad de los otros. Pero no aparece como la forma general de la penalidad, ni como la condición de una transformación psicológica y moral del delincuente. Es en los primeros años del siglo XIX cuando se verá a los teóricos otorgar este papel a la prisión. «El encarcelamiento es la pena por excelencia en las sociedades civilizadas. Su tendencia es moral cuando está acompañada de la obligación del trabajo» (P. Rossi, 1829)<sup>[69]</sup>. Pero en esta época, la prisión existirá ya como un instrumento central de la penalidad. La prisión, lugar de enmienda, es una reinterpretación de una práctica del encarcelamiento que se había extendido en los años precedentes.



La práctica de la prisión no estaba implicada, pues, en la teoría penal. Nació en otra parte y se formó por otras razones. Y se impuso, de alguna manera, desde el exterior a la teoría penal, que se verá en la obligación de justificarla *a posteriori*, lo que hará Livingston<sup>[70]</sup> por ejemplo en 1820, diciendo que la pena de prisión tiene la cuádruple ventaja de poder dividirse en tantos grados de gravedad como hay en los delitos; de impedir la reincidencia; de permitir la corrección; de ser lo suficientemente suave como para que los jurados no duden en castigar; y para que el pueblo no se rebele contra la ley.

Para comprender el funcionamiento real de la prisión, bajo su disfunción aparente, y su éxito profundo bajo sus fracasos de superficie, hay, sin duda, que remontarse a esas instancias de control parapenales en las que ella ha figurado, como se ha visto, en el siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII.

En esas instancias, el encierro juega un papel que comporta tres caracteres distintos:

Interviene en la distribución espacial de los individuos, mediante el encarcelamiento temporal de los mendigos y vagabundos. Sin duda las ordenanzas (fin del siglo XVII y XVIII) los condenan a galeras, al menos en caso de reincidencia. Pero el encierro permanece de hecho como el castigo más frecuente. Ahora bien, si se los encierra, es menos para fijarlos allí donde se los retiene que para desplazarlos: prohibirles las ciudades, reenviarlos al campo, o aún, impedirles vagar por una región, obligarles a ir allí donde se les puede dar trabajo. Es una manera por lo menos negativa de controlar su emplazamiento en relación con el aparato de producción agrícola o manufacturero; una manera de actuar sobre los flujos de población teniendo en cuenta a la vez necesidades de la producción y del mercado de empleo.

El encierro interviene también al nivel de la conducta de individuos. Sanciona a un nivel infrapenal maneras de vivir, tipos de discurso, proyectos o intenciones políticas, comportamientos sexuales, rechazos a la autoridad, provocaciones en la opinión, violencias, etc. En suma, interviene menos en nombre de la ley que en nombre del orden y de la regularidad. El irregular, el agitado, el peligroso y el infame constituyen el objeto del encierro. Mientras que la penalidad castiga la infracción, él, por su parte, sanciona el desorden.

En fin, si es verdad que está entre las manos del poder político, que escapa totalmente o en parte al control de la justicia reglada (en Francia es casi siempre decidido por el rey, los ministros, los intendentes, los subdelegados), no es, lejos de ello, el instrumento de la arbitrariedad y el absolutismo. El estudio de las «órdenes de encierro» [lettres de cachet] (a la vez de su funcionamiento y de su motivación) muestra que eran en su gran mayoría solicitadas por padres de familia, notables menores, comunidades locales, religiosas, profesionales contra individuos que les provocaban incordio y desorden. La «orden de encierro», asciende de abajo arriba (bajo forma de petición) antes de descender del aparato del poder bajo forma de una

orden que lleva el sello real. Es el instrumento de un control local y, por así decirlo, capilar<sup>[71]</sup>.

Se podría hacer un análisis del mismo tipo a propósito de las sociedades que encontramos en Inglaterra desde finales del siglo XVII. Animadas frecuentemente por «disidentes», se proponen denunciar, excluir, hacer sancionar a individuos por desviaciones de conducta, negativas al trabajo, desórdenes cotidianos. Entre esta forma de control y la que está asegurada por la «orden de encierro», las diferencias, evidentemente, son enormes. Aunque sólo fuera ésta: las sociedades inglesas (al menos en la primera parte del siglo XVIII) son independientes de todo aparato de Estado: aún más, bastante populares en su reclutamiento, se dedican, en términos generales, a la inmoralidad de los poderosos y de los ricos; en fin, el rigor que muestran con respecto a sus propios miembros es también una manera de hacerles escapar a una justicia penal extremadamente rigurosa (la legislación penal inglesa, «caos sangriento», presentaba más casos capitales que ningún otro código europeo). En Francia, por el contrario, las formas de control estaban fuertemente ligadas a un aparato de Estado que había organizado la primera gran policía de Europa, que la Austria de José II, y luego Inglaterra, decidieron imitar. A propósito de Inglaterra, hay que notar precisamente que, en los últimos años del siglo XVIII (sobre todo después de los Gordon Riots<sup>[72]</sup>, y en el momento de los grandes movimientos populares prácticamente contemporáneos de la Revolución francesa), aparecieron nuevas sociedades de moralización, de reclutamiento mucho más aristocrático (algunas de entre ellas con un equipamiento militar): demandaban la intervención del poder real, la puesta en marcha de una nueva legislación y la organización de una policía. La obra y el personaje de Colquhoun<sup>[73]</sup> están en el centro de este proceso.

Lo que transformó la penalidad en el cambio de siglo es el ajuste del sistema judicial a un mecanismo de vigilancia y de control; es su común integración en un aparato de Estado centralizado; pero es también la puesta en funcionamiento y el desarrollo de toda una serie de instituciones (parapenales, y a veces no penales) que sirven de punto de apoyo, de posición avanzada o de formas a pequeña escala, al aparato principal. Un sistema general de vigilancia-encierro penetra todo el espesor de la sociedad, tomando formas que van de las grandes prisiones construidas sobre el modelo del Panopticon a las sociedades de patronazgo, y que encuentran sus puntos de aplicación no sólo en los delincuentes, sino en los niños abandonados, los huérfanos, los aprendices, los alumnos de los Institutos, los obreros, etc. En un pasaje de sus *Lecciones sobre las prisiones*, Julius<sup>[74]</sup> oponía las civilizaciones del espectáculo (civilizaciones del sacrificio y del ritual donde se trata de ofrecer a todos el espectáculo de un acontecimiento único y donde la forma arquitectónica principal es el teatro) a las civilizaciones de la vigilancia (donde se trata de asegurar a algunos un control ininterrumpido sobre la mayoría; forma arquitectónica privilegiada: la prisión). Y añadía que la sociedad europea que había sustituido la Religión por el

Estado ofrecía el primer ejemplo de una civilización de la vigilancia.

El siglo XIX fundó la edad del Panoptismo<sup>[75]</sup>.



¿A qué necesidades respondía esta transformación? Verosímilmente a nuevas formas y a un nuevo juego en la práctica del ilegalismo. Nuevas amenazas sobre todo.

El ejemplo de la revolución francesa (pero también de muchos otros movimientos en los veinte últimos años del siglo XVIII) muestra que el aparato político de una nación está al alcance de las revueltas populares. Un motín de subsistencia, una revuelta contra los impuestos o las rentas, la negativa al reclutamiento no son ya esos movimientos localizados y limitados que pueden ciertamente alcanzar (y físicamente) al representante del poder político, pero que dejan fuera de su alcance sus estructuras y su distribución. Pueden poner en cuestión la posesión y el ejercicio del poder político. Pero por otra parte, y sobre todo quizá, el desarrollo de la industria pone masivamente y directamente el aparato de producción en contacto con aquellos que han de hacerlo funcionar. Las pequeñas unidades artesanales, las manufacturas de equipamiento reducido y relativamente simple, los almacenes de capacidad limitada que aseguran los mercados locales no ofrecían mucho flanco a las depredaciones o a destrucciones globales. Pero el maquinismo, la organización de las grandes fábricas, con *stocks* importantes de materias primas, la mundialización del mercado y la aparición de los grandes centros de distribución de mercancías, ponen las riquezas al alcance de ataques incesantes. Y esos ataques no vienen del exterior, de esos desheredados o de esos mal-integrados que, bajo los harapos del mendigo o del vagabundo, provocaban tanto miedo en el siglo XVIII, sino, de algún modo, del interior, de aquellos mismos que tienen que manipularlas para volverlas productivas. Desde la depredación cotidiana de los productos almacenados hasta los grandes destrozos colectivos de los maquinistas, un peligro perpetuo amenaza la riqueza invertida en el aparato de producción. Toda la serie de medidas tomadas a finales del siglo XVIII y a comienzos del XIX para proteger los puertos, los muelles y los arsenales de Londres, para dismantelar las redes de revendedores y de encubridores, puede servir de ejemplo.

En el campo se da una situación aparentemente inversa que produce efectos análogos. La fragmentación de la propiedad rural, la desaparición más o menos completa de los comunales, la puesta en explotación de los terrenos baldíos, consolidan la propiedad y vuelven la sociedad rural intolerante con respecto a todo un conjunto de ilegalismos menores que se había tenido que aceptar —de buen o mal grado— en el régimen de la gran propiedad subexplotada. Desaparecen los márgenes en los que los más pobres y los menos estables habían podido subsistir, aprovechando tolerancias, negligencias, reglamentos olvidados o hechos aceptados. El estrechamiento de los lazos de propiedad, o, más bien, el nuevo estatuto de la

propiedad de la tierra y su nueva explotación transforman en delito muchos ilegalismos instalados. Importancia, más política que económica, de los delitos rurales en la Francia del Directorio y del Consulado (delitos que se articulan ya sobre luchas en forma de guerras civiles, ya sobre la resistencia al reclutamiento); importancia también de las resistencias opuestas en Europa a los diferentes códigos forestales de comienzos del siglo XIX.

Pero quizá la forma más importante del nuevo ilegalismo está en otra parte. Conciérne menos al cuerpo del aparato de producción, o al de la propiedad de la tierra que al cuerpo mismo del obrero y a la manera en la que es incardinado en los aparatos de producción. Salarios insuficientes, descalificación del trabajo por la máquina, horarios de trabajo desmesurados, multiplicación de las crisis regionales y locales, prohibición de las asociaciones, mecanismos de endeudamiento, todo ello conduce a los obreros a conductas como el absentismo, la ruptura del «contrato de empleo», la emigración, la vida «irregular». El problema es, entonces, fijar a los obreros al aparato de producción, establecerlos o desplazarlos allí donde hay necesidad de ellos, someterlos al ritmo de aquel, imponerles la constancia o la regularidad que requiere, en suma, constituirlos como una fuerza de trabajo. De ahí una legislación que crea nuevos delitos (obligación de la cartilla, ley sobre los despachos de bebida, prohibición de la lotería); de ahí toda una serie de medidas que, sin ser absolutamente coactivas, operan una división entre el buen obrero y el malo, y buscan asegurar un enderezamiento del comportamiento (caja de ahorros, estímulo al matrimonio, más tarde las ciudades obreras); de ahí la aparición de organismos de control o de presión (asociaciones filantrópicas, patronazgos); de ahí, en fin, toda una inmensa campaña de moralización obrera. Esta campaña define lo que quiere conjurar como «disipación», y lo que quiere establecer como «regularidad»: un cuerpo obrero concentrado, aplicado, ajustado al tiempo de la producción que aporta exactamente la fuerza requerida. Muestra la delincuencia como la consecuencia inevitable de la irregularidad, dando así estatus de consecuencia psicológica y moral al efecto de la marginación debido a los mecanismos de control.



Se puede extraer, a partir de aquí, un cierto número de conclusiones.

Las formas de penalidad que vemos aparecer entre los años 1760 y 1840 no están ligadas a una renovación de la percepción moral. La naturaleza de las infracciones definidas por el código a penas ha cambiado respecto a lo esencial (se puede notar sin embargo la desaparición, progresiva o repentina, de los delitos religiosos; la aparición de algunos delitos de tipo económico o profesional); y si bien el régimen de las penas se dulcificó considerablemente, las infracciones mismas permanecieron casi idénticas. Lo que ha significado la gran renovación de la época es un problema de cuerpo y de materialidad —es una cuestión de física: nueva forma de materialidad

adquirida por el aparato de producción, nuevo tipo de contacto entre este aparato y aquel que lo hace funcionar; nuevas exigencias impuestas a los individuos como fuerzas productivas. La historia de la penalidad a comienzos del siglo XIX no depende esencialmente de una historia de las ideas morales; es un capítulo en la historia del cuerpo. O digamos de otra manera que al interrogar a las ideas morales a partir de la práctica y de las instituciones penales, se descubre que la evolución de la moral es ante todo la historia del cuerpo, la historia de los cuerpos<sup>[76]</sup>. Se puede comprender a partir de ahí:

- Que la prisión se haya convertido en la forma general del castigo y haya sustituido al suplicio. El cuerpo ya no ha de ser marcado; debe ser adiestrado y corregido; su tiempo debe ser medido y plenamente utilizado; sus fuerzas deben ser continuamente aplicadas al trabajo. La forma prisión de la penalidad corresponde perfectamente a la forma salario del trabajo<sup>[77]</sup>.
- Que la medicina, como ciencia de la normalidad de los cuerpos, haya tomado plaza en el corazón de la práctica penal (la pena debe tener por fin curar).

La transformación de la penalidad no depende solamente de una historia de los cuerpos, depende más precisamente de una historia de las relaciones entre el poder político y los cuerpos. La coacción sobre los cuerpos, su control, su sujeción [*assujettissement*], la manera en la que ese poder se ejerce directa o indirectamente sobre ellos, la manera en que los doblega, los fija, los utiliza está en el principio del cambio estudiado. Habría que escribir una «Física» del poder, y mostrar cuánto se ha modificado respecto a sus formas anteriores, a comienzos del siglo XIX, en el momento del desarrollo de las estructuras estatales.

Una nueva *óptica*, en primer lugar: órgano de vigilancia generalizada y constante; todo debe ser observado, visto, transmitido; organización de una policía; institución de un sistema de archivos (con fichas individuales), establecimiento de un *panoptismo*.

Una nueva *mecánica*: aislamiento y reagrupamiento de los individuos; localización de los cuerpos; utilización óptima de las fuerzas; control y mejora del rendimiento; en suma, una puesta en marcha de toda una *disciplina* de la vida, del tiempo, de las energías.

Una nueva *fisiología*: definición de las normas, exclusión y rechazo de lo que no les es conforme, mecanismo para su restablecimiento por intervenciones correctoras que son, de una manera ambigua, terapéuticas y punitivas.

El panoptismo, la disciplina y la normalización caracterizan esquemáticamente este nuevo apresamiento del poder sobre los cuerpos que es puesto en marcha en el siglo XIX. Y el sujeto psicológico tal como se le ve aparecer en ese momento (ofrecido a un conocimiento posible, susceptible de aprendizaje, de formación y de

adiestramiento, lugar eventual de desviaciones patológicas y de intervenciones normalizadoras) no es más que el envés de ese proceso de sujeción. El sujeto psicológico nace en el punto de encuentro del poder y del cuerpo: es el efecto de una cierta «física política»<sup>[78]</sup>.

En esta «física», la delincuencia juega un papel importante. Pero hay que entenderse sobre el término delincuencia. No se trata de delincuentes, especie de mutantes psicológicos y sociales, que serían el objeto de la represión penal. Por delincuencia hay que entender más bien el sistema acoplado de penalidad-delincuente. La institución penal, con la prisión en su centro, fabrica una categoría de individuos que forman circuito con ella: la prisión no corrige; llama incesantemente a los mismos; constituye paulatinamente una población marginada de la que se sirve para presionar sobre las «irregularidades» o «ilegalismos» que no se pueden tolerar. Y ejerce esta presión sobre los ilegalismos por medio de la delincuencia de tres maneras: conduciendo poco a poco la irregularidad o ilegalismo a la infracción; gracias a todo un juego de exclusiones y de sanciones parapenales (mecanismo que se puede llamar: «la indisciplina lleva al patíbulo»); integrando a los delincuentes en sus propios instrumentos de vigilancia del ilegalismo (reclutamiento de provocadores, confidentes, policías; mecanismo que se puede llamar: «todo ladrón puede llegar a ser Vidocq»<sup>[79]</sup>); canalizando las infracciones de los delincuentes hacia las poblaciones que más importa vigilar (principio: «siempre es más fácil robar a un pobre que a un rico»).

Por tanto, para retomar la cuestión del comienzo: ¿Por qué esta extraña institución de la prisión, por qué esta elección de una penalidad cuya disfuncionalidad fue tan pronto denunciada?, quizá hay que buscarle una respuesta por este lado: la prisión tiene la ventaja de producir delincuencia, instrumento de control y de presión sobre el ilegalismo, pieza nada despreciable en el ejercicio del poder sobre los cuerpos, elemento de esta física del poder que ha suscitado la psicología del sujeto<sup>[80]</sup>.



El seminario de este año ha sido consagrado a preparar la publicación del *dossier* del asunto Pierre Rivière<sup>[81]</sup>.

## El poder psiquiátrico. Curso 1973-1974<sup>[82]</sup>

[Durante mucho tiempo, y, en buena parte, todavía en nuestros días, la medicina, la psiquiatría, la justicia penal, la criminología han permanecido en los confines de una manifestación de la verdad dentro de las normas del conocimiento y de una producción de la verdad dentro de la forma de la prueba<sup>[83]</sup>; tendiendo siempre esta a esconderse bajo aquella y a hacerse justificar por ella. La crisis actual de estas «disciplinas» no pone simplemente en cuestión sus límites o sus incertezas en el campo del conocimiento, pone en cuestión el conocimiento, la forma del conocimiento, la norma «sujeto-objeto»; examina las relaciones entre las estructuras económicas y políticas de nuestra sociedad y el conocimiento (no en cuanto a sus contenidos verdaderos o falsos, sino respecto de sus funciones de poder-saber). Crisis, por consiguiente, histórico-política.

Sea primeramente el ejemplo de la medicina: con el espacio que le es conexo, a saber, el hospital. Hasta bien tarde aún el hospital ha seguido siendo un lugar ambiguo: de constatación con respecto a una verdad escondida y de prueba respecto a una verdad a producir.

Una acción directa sobre la enfermedad: no sólo le permite revelar su verdad a los ojos del médico, sino producirla. El hospital, lugar de eclosión de la verdadera enfermedad. Se suponía, en efecto, que el enfermo dejado en estado libre —en su «medio», en su familia, en su entorno, con su régimen, sus hábitos, sus prejuicios, sus ilusiones— no podía ser aquejado sino de una enfermedad compleja, confusa, enmarañada, una especie de enfermedad contra natura que era a la vez la mezcla de varias enfermedades y el impedimento para que la verdadera enfermedad se produjese en la autenticidad de su naturaleza. El papel del hospital era, por tanto, al apartar esa vegetación parásita, esas formas aberrantes, no sólo el de dejar ver la enfermedad tal cual es, sino el de producirla finalmente en su verdad hasta ahí encerrada y entorpecida. Su naturaleza propia, sus características esenciales, su desarrollo específico iban a poder, al fin, por el efecto de la hospitalización, convertirse en realidad<sup>[84]</sup>.

El hospital del siglo XVIII se suponía que creaba las condiciones para que resplandeciese la verdad del mal. Era, pues, un lugar de observación y de demostración, pero también de purificación y de prueba. Constituía una especie de aparato complejo que debía a la vez hacer aparecer y producir realmente la enfermedad: lugar botánico para la contemplación de las especies, lugar incluso alquímico para la elaboración de las sustancias patológicas.

Es esta doble función la que ha sido asumida durante mucho tiempo todavía por las grandes estructuras hospitalarias establecidas en el siglo XIX. Y, durante un siglo (1760-1860), la práctica y la teoría de la hospitalización, y, de una manera general, la concepción de la enfermedad, estuvieron dominadas por este equívoco: el hospital,

estructura de acogida de la enfermedad, ¿debe ser un espacio de conocimiento o un lugar de prueba?

De ahí toda una serie de problemas que han atravesado el pensamiento y la práctica de los médicos. He aquí algunos de ellos:

- La terapéutica consiste en suprimir el mal, en reducirlo a la inexistencia; pero para que esta terapéutica sea racional, para que pueda fundarse en verdad ¿no es necesario que permita a la enfermedad desarrollarse? ¿Cuándo hay que intervenir, y en qué sentido? ¿Hace falta, incluso, intervenir? ¿Hay que actuar para que la enfermedad se desarrolle o para que se detenga? ¿Para atenuarla o para guiarla a su fin?
- Hay enfermedades y modificaciones de enfermedades. Enfermedades puras e impuras, simples y complejas. ¿No hay, finalmente, una sola enfermedad, de la que todas las demás serían formas más o menos lejanamente derivadas, o hay que admitir categorías irreductibles? (Discusión entre Broussais y sus adversarios a propósito de la noción de irritación. Problema de las fiebres esenciales)<sup>[85]</sup>.
- ¿Qué es una enfermedad normal? ¿Qué es una enfermedad que sigue su curso? ¿Una enfermedad que conduce a la muerte o una enfermedad que se cura espontáneamente una vez acabada su evolución? De esa manera se interrogaba Bichat sobre la posición de la enfermedad entre la vida y la muerte<sup>[86]</sup>.

Es conocida la prodigiosa simplificación que la biología pasteuriana introdujo en todos estos problemas. Al determinar el agente del mal y al fijarlo como un organismo singular, permitió que el hospital se convirtiera en un lugar de observación, de diagnóstico, de exploración clínica y experimental, pero también de intervención inmediata, de contraataque vuelto contra la invasión microbiana.

En cuanto a la función de la prueba, se ve que puede desaparecer. El lugar donde se producirá la enfermedad será el laboratorio, la probeta; pero ahí la enfermedad no tiene lugar en una crisis; se reduce su proceso a un mecanismo que se agranda; se la reconduce a la condición de fenómeno verificable y controlable. El medio hospitalario ya no tiene que ser, respecto de la enfermedad, el lugar favorable para un acontecimiento decisivo; permite simplemente una reducción, una transferencia, un agrandamiento, una constatación; el someter a prueba se transforma en prueba en la estructura técnica del laboratorio y en la representación del médico<sup>[87]</sup>.

Si se quisiera hacer una «etno-epistemología» del personaje del médico habría que decir que la revolución pasteuriana lo ha privado de su papel indudablemente milenario en la producción ritual y en la prueba de la enfermedad. Y la desaparición de ese papel ha sido sin duda dramatizada por el hecho de que Pasteur no mostró

simplemente que el médico no tenía que ser el productor de la enfermedad «en su verdad», sino que, por ignorancia de la verdad, se había convertido, millares de veces, en su propagador y reproductor: el médico de hospital al ir de cama en cama era uno de los agentes principales del contagio. Pasteur infligía a los médicos una enorme herida narcisista que han tardado largo tiempo en perdonarle: esas manos del médico que debían recorrer el cuerpo del enfermo, palparlo, examinarlo, esas manos que debían descubrir la enfermedad, traerla a la luz, mostrarla, Pasteur las señaló como portadoras del mal. El espacio hospitalario y el saber del médico habían tenido hasta entonces como papel el producir la verdad «crítica» de la enfermedad; y resulta que el cuerpo del médico, el hacinamiento hospitalario aparecían como productores de la realidad de la enfermedad.

Al asepticar al médico y el hospital, se les ha proporcionado una nueva inocencia, de donde han sacado nuevos poderes, y un nuevo estatus en la imaginación de los hombres. Pero esa es otra historia.



Estas pocas notas pueden ayudar a comprender la posición del loco y del psiquiatra en el interior del espacio del internamiento]<sup>[88]</sup>.

Se da, sin duda, una correlación histórica entre dos hechos: antes del siglo XVIII, la locura no era sistemáticamente internada; se la consideraba esencialmente como una forma del error o de la ilusión. Aún a comienzos de la edad clásica la locura era percibida como perteneciente a las quimeras del mundo; podía vivir en medio de ellas y no tenía que ser separada más que cuando adquiría formas extremas o peligrosas<sup>[89]</sup>. Se comprende que en esas condiciones el lugar privilegiado donde la locura podía y debía resplandecer en su verdad no podía ser el espacio artificial del hospital. Los lugares terapéuticos que se reconocían eran, en primer lugar, la naturaleza, puesto que era la forma visible de la verdad; tenía en sí el poder de disipar el error, de hacer desvanecerse las quimeras. Las prescripciones que los médicos hacían con preferencia eran, por tanto, el viaje, el reposo, el paseo, el retiro, el corte con el mundo artificial y vano de la ciudad. Esquirol<sup>[90]</sup> se acordará de ello todavía cuando, proyectando los planos de un hospital psiquiátrico, recomiende que cada patio se abra ampliamente a la vista de un jardín. El otro lugar terapéutico habilitado era el teatro, naturaleza invertida: se representaba al enfermo la comedia de su propia locura, se la ponía en escena, se le prestaba por un instante una realidad ficticia, se hacía, a golpe de decorados y de disfraces, como si fuera verdadera, pero de manera que, cogido en esta trampa, el error acabase por resplandecer ante los ojos mismos de aquel que era víctima de él. Tampoco esta técnica había desaparecido aún por completo en el siglo XIX; Esquirol, por ejemplo, recomendaba montar procesos a los melancólicos para estimular su energía y su gusto por combatir.

La práctica del internamiento a comienzos del siglo XIX coincide con el momento

en que la locura es percibida menos en relación con el error que en relación con la conducta regular y normal; en que no aparece ya como juicio perturbado, sino como trastorno en la manera de actuar, de querer, de experimentar pasiones, de tomar decisiones y de ser libre; en suma, cuando ya no se inscribe sobre el eje verdad-error-conciencia, sino sobre el eje pasión-voluntad-libertad, momento de Hoffbauer<sup>[91]</sup> y de Esquirol. «Hay alienados cuyo delirio es apenas visible; no los hay cuyas pasiones, afectos morales no sean desordenados, pervertidos o aniquilados... La disminución del delirio no es un signo cierto de cura más que cuando los alienados vuelven a sus primeros afectos»<sup>[92]</sup>. ¿Cuál es, en realidad, el proceso de la cura? ¿El movimiento por el cual el error se disipa y la verdad sale a la luz de nuevo? No; sino «el retorno de los afectos morales a sus justos límites, el deseo de volver a ver a sus amigos, a sus hijos, las lágrimas de la sensibilidad, la necesidad de desahogar su corazón, de volver a encontrarse en medio de su familia, de retomar sus costumbres»<sup>[93]</sup>.

¿Cuál será, entonces, el papel del internamiento en este movimiento de retorno de las conductas regulares? Por supuesto estará, en primer lugar, la función que se asignaba a los hospitales, a finales del siglo XVIII, permitir descubrir la verdad de la enfermedad mental, separar todo lo que, en el medio del enfermo, pueda enmascararla, mezclarla, darle formas aberrantes, también mantenerla y relanzarla. Pero, aún más que un lugar de desvelamiento, el hospital del que Esquirol proporcionó el modelo es un lugar de enfrentamiento; la locura, voluntad trastornada, pasión pervertida, debe encontrar allí una voluntad recta y pasiones ortodoxas. Su cara a cara, su choque inevitable y, a decir verdad, deseable, producirán dos efectos: la voluntad enferma, que podía muy bien permanecer inaprensible puesto que no se expresaba en ningún delirio, sacará a la luz su mal por la resistencia que opondrá a la voluntad recta del médico; y, por otra parte, la lucha que se establece a partir de ahí deberá, si es bien llevada, conducir a la victoria de la voluntad recta, a la sumisión, a la renuncia de la voluntad trastornada. Un proceso, pues, de oposición, de lucha y de dominación. «Hay que aplicar un método perturbador, romper el espasmo mediante el espasmo... Hay que someter el carácter entero de ciertos enfermos, vencer sus pretensiones, domeñar su cólera, quebrar su orgullo, mientras que hay que estimular y animar a los otros»<sup>[94]</sup>.

Así se instaura la muy curiosa función del hospital psiquiátrico del siglo XIX; lugar de diagnóstico y de clasificación, rectángulo botánico donde las especies de enfermedades son repartidas en patios cuya disposición hace pensar en un vasto huerto, pero también espacio cerrado para un enfrentamiento, lugar de una justa, campo institucional donde se trata de victoria o sumisión. El gran médico del internamiento —sea Leuret<sup>[95]</sup>, Charcot<sup>[96]</sup> o Kraepelin<sup>[97]</sup>—, es a la vez aquel que puede decir la verdad de la enfermedad por el saber que tiene sobre ella y aquel que puede producir la enfermedad en su verdad y someterla en la realidad, por el poder que su voluntad ejerce sobre el enfermo mismo. Todas las técnicas y procedimientos

puestos en práctica en los manicomios del siglo XIX —el aislamiento, el interrogatorio privado o público, los tratamientos punitivos como la ducha, las entrevistas morales (de aliento o reprimenda), la disciplina rigurosa, el trabajo obligatorio, las recompensas, las relaciones preferentes entre el médico y algunos de sus enfermos, las relaciones de vasallaje, de posesión, de domesticidad, a veces de servidumbre entre el enfermo y el médico— todo eso tenía por función hacer de la persona del médico el «amo de la locura»: aquel que la hace aparecer en su verdad (cuando se oculta, cuando permanece sepultada y silenciosa) y aquel que la domina, la apacigua y la reabsorbe tras haberla sabiamente desencadenado.

Digamos, pues, de una manera esquemática: en el hospital pasteuriano, la función «producir la verdad» de la enfermedad no ha cesado de difuminarse; el médico productor de verdad desaparece en una estructura de conocimiento. Por el contrario, en el hospital de Esquirol o de Charcot, la función «producción de verdad» se hipertrofia, se exalta en torno al personaje del médico. Y esto en un juego donde lo que está en cuestión es el sobrepoder del médico. Charcot, taumaturgo de la histeria, es, con seguridad, el personaje más altamente simbólico de este tipo de funcionamiento.

Ahora bien, esta exaltación se produce en una época en que el poder médico encuentra sus garantías y sus justificaciones en los privilegios del conocimiento: el médico es competente, el médico conoce las enfermedades y los enfermos, detenta un saber científico que es del mismo tipo que el del químico o el del biólogo: esto es lo que le da base ahora para intervenir y decidir. El poder que el internamiento da al psiquiatra deberá pues justificarse (y enmascararse al mismo tiempo como sobrepoder primordial) produciendo fenómenos integrables en la ciencia médica. Se comprende por qué la técnica de la hipnosis y de la sugestión, el problema de la simulación, el diagnóstico diferencial entre enfermedad orgánica y enfermedad psicológica han sido durante tantos años (de 1860 a 1890 al menos) el centro de la práctica y de la teoría psiquiátricas. El punto de perfección, de demasiado milagrosa perfección, se alcanzó cuando los enfermos del servicio de Charcot se pusieron a reproducir, a instancias del poder-saber médico, una sintomatología normada sobre la epilepsia, es decir, susceptible de ser descifrada, conocida y reconocida en los términos de una enfermedad orgánica.

Episodio decisivo donde se redistribuyen y vienen a superponerse exactamente las dos funciones del internamiento (prueba y producción de la verdad, por un lado; constatación y conocimiento de los fenómenos, por otro). El poder del médico le permite producir, en adelante, la realidad de una enfermedad mental de la que lo propio es reproducir fenómenos enteramente accesibles al conocimiento. La histérica era la enferma perfecta puesto que *daba a conocer*: retranscribía ella misma los efectos del poder médico en formas que el médico podía describir según un discurso científicamente aceptable. En cuanto a la relación de poder que hacía posible toda esta operación, ¿cómo habría podido ser detectada en su papel determinante, si —

virtud suprema de la histeria, docilidad sin par, verdadera santidad epistemológica— los propios enfermos la asumían y aceptaban la responsabilidad de la misma?: en la sintomatología aquella aparecía como sugestionabilidad mórbida. Todo se desplegaba, de ahí en adelante, en la limpidez del conocimiento purificado de todo poder, entre el sujeto conocedor y el objeto conocido.



Hipótesis: la crisis ha sido abierta, y la edad, apenas esbozada aún, de la antipsiquiatría comienza cuando se tuvo la sospecha, pronto la certeza, de que Charcot producía efectivamente la crisis de la histeria que describía. Tenemos ahí un poco el equivalente del descubrimiento hecho por Pasteur de que el médico transmitía las enfermedades que se suponía combatir.

Parece<sup>[98]</sup>, en todo caso, que todas las grandes sacudidas que han hecho tambalear la psiquiatría desde finales del siglo XIX han puesto esencialmente en cuestión el poder del médico. Su poder y el efecto que él producía sobre el enfermo, más aún que su saber y la verdad de lo que él decía sobre la enfermedad. Digamos más exactamente que de Bernheim<sup>[99]</sup> a Laing<sup>[100]</sup> o a Basaglia<sup>[101]</sup>, lo que ha estado en cuestión es la manera en que el poder del médico estaba implicado en la verdad de lo que decía e, inversamente, la manera en que esta podía ser fabricada y comprometida por su poder. Cooper dijo: «La violencia está en el corazón de nuestro problema»<sup>[102]</sup>. Y Basaglia: «La característica de estas instituciones (escuela, fábrica, hospital) es una separación tajante entre los que detentan el poder y los que no lo detentan»<sup>[103]</sup>. Todas las grandes reformas, no sólo de la práctica psiquiátrica, sino del pensamiento psiquiátrico, se sitúan en torno a esta relación de poder: constituyen otras tantas tentativas de desplazarla, enmascararla, eliminarla, anularla. El conjunto de la psiquiatría moderna está en el fondo atravesado por la antipsiquiatría, si se entiende por ello todo lo que pone en cuestión el papel del psiquiatra encargado otrora de producir la verdad de la enfermedad en el espacio hospitalario.

Se podría, por tanto, hablar de las antipsiquiatrías que han atravesado la historia de la psiquiatría moderna. Pero quizá sea preferible distinguir con cuidado dos procesos que son completamente distintos desde el punto de vista histórico, epistemológico y político.

Hubo, en primer lugar, el movimiento de «despsiquiatrización». Es ese el que aparece inmediatamente después de Charcot. Y se trata, en ese momento, no tanto de anular el poder del médico como de desplazarlo en nombre de un saber más exacto, de darle un punto distinto de aplicación, y de nuevas medidas. Despsiquiatrizar la medicina mental para restablecer en su justa eficacia un poder médico que la imprudencia (o la ignorancia) de Charcot había llevado a producir abusivamente enfermedades, por lo tanto falsas enfermedades.

Una primera forma de despsiquiatrización comienza con Babinski<sup>[104]</sup>, en quien

encuentra su héroe crítico. Más que intentar producir teatralmente la verdad de la enfermedad, es preferible intentar reducirla a su estricta realidad, que a menudo no es, quizá, más que la aptitud para dejarse teatralizar: pithiatismo<sup>[105]</sup>. En adelante, no sólo la relación de dominación del médico sobre el enfermo no perderá nada de su rigor, sino que su rigor se dirigirá a la *reducción* de la enfermedad a su estricto *minimum*: los signos necesarios y suficientes para que pueda ser diagnosticada como enfermedad mental, y las técnicas indispensables para que esas manifestaciones desaparezcan.

Se trata, en cierta forma, de pasteurizar el hospital psiquiátrico, de obtener en el manicomio el mismo efecto de simplificación que Pasteur había impuesto a los hospitales: articular directamente uno con otro el diagnóstico y la terapia, el conocimiento de la naturaleza de la enfermedad y la supresión de sus manifestaciones. El momento de la prueba, aquel en que la enfermedad se manifiesta en su verdad y llega a su culminación, ese momento ya no tiene que figurar en el proceso médico. El hospital puede convertirse en un lugar silencioso donde la forma del poder médico se mantiene en lo que tiene de más estricto, pero sin que haya de toparse con o afrontar la locura misma. Llamemos a esta forma «aséptica» y «asintomática» de despsiquiatrización «psiquiatría de producción cero»; la psicocirugía y la psiquiatría farmacológica son sus dos formas más notables.

Otra forma de despsiquiatrización, exactamente inversa a la precedente. Se trata de volver lo más intensa posible la producción de la locura en su verdad, pero haciéndolo de manera que las relaciones de poder entre médico y enfermo se impliquen realmente en esta producción, que permanezcan adecuadas a ella, que no se dejen desbordar por ella, y que puedan mantener su control. La primera condición para esta conservación del poder médico «despsiquiatrizado» es la puesta fuera de circuito de todos los efectos propios del espacio del internamiento. Hay que evitar ante todo la trampa en la que había caído la taumaturgia de Charcot; impedir que la obediencia hospitalaria se burle de la autoridad médica y que, en ese lugar de complicidades y de oscuros saberes colectivos, la ciencia soberana del médico se encuentre envuelta en mecanismos que ella misma habría involuntariamente producido. En consecuencia, regla del cara a cara; regla del libre contrato entre el médico y el enfermo; regla de la limitación de todos los efectos de la relación a sólo el nivel del discurso («No te pido más que una cosa, que digas, pero que digas efectivamente, todo lo que te pasa por la cabeza»); regla de la libertad discursiva («Ya no podrás jactarte de engañar a tu médico, porque ya no responderás a preguntas que se planteen; dirás lo que te viene a la mente, sin que tengas siquiera que preguntarme lo que pienso de ello, y si quieres engañarme infringiendo esta regla, yo no seré engañado realmente; te habrás entrampado tú mismo, puesto que habrás perturbado la producción de la verdad, y acrecentado en algunas sesiones la suma que me debes»); regla del diván, que no concede realidad más que a los efectos producidos en ese lugar privilegiado y durante esa hora singular en que se ejerce el poder del médico —

poder que no puede ser apresado en ningún efecto de retorno puesto que está completamente retirado en el silencio y la invisibilidad.

El psicoanálisis puede ser históricamente descifrado como la otra gran forma de la despsiquiatrización provocada por el traumatismo Charcot: retirada fuera del espacio del internamiento para borrar los efectos paradójicos del sobrepoder psiquiátrico, pero reconstitución del poder médico, productor de verdad, en un espacio dispuesto para que esta producción se siga manteniendo adecuada a ese poder. La noción de transferencia, como proceso esencial a la cura, es una manera de pensar conceptualmente esta adecuación en la forma del conocimiento; el pago de dinero, contrapartida monetaria de la transferencia, es una manera de garantizarla en la realidad: una manera de impedir que la producción de la verdad devenga un contrapoder que obstruya, anule, derribe el poder del médico.

A estas dos grandes formas de despsiquiatrización, ambas conservadoras del poder, la una porque anula la producción de verdad, la otra porque intenta adecuar producción de verdad y poder médico, se opone la antipsiquiatría.

Más que de una retirada del espacio del internamiento, se trata de su destrucción sistemática mediante un trabajo interno; y se trata de transferir al enfermo mismo el poder de producir su locura y la verdad de su locura, más que de buscar reducirla a cero. A partir de ahí, se puede comprender, creo, lo que está en juego en la antipsiquiatría y que no es en absoluto el valor de verdad de la psiquiatría en términos de conocimiento (de exactitud diagnóstica o de eficacia terapéutica).

En el corazón de la antipsiquiatría: la lucha con, en y contra la institución. Cuando se establecieron a principios del siglo XIX las grandes estructuras del internamiento, se las justificaba por una maravillosa armonía entre las exigencias del orden social —que demandaba ser protegido contra el desorden de los locos— y las necesidades de la terapéutica —que demandaban el aislamiento de los enfermos. Justificando el aislamiento de los locos, Esquirol daba cinco razones principales: 1) asegurar su seguridad personal y la de su familia; 2) liberarlos de las influencias exteriores; 3) vencer sus resistencias personales; 4) someterlos a un régimen médico; 5) imponerles nuevos hábitos intelectuales y morales. Como se ve, todo es asunto de poder; dominar el poder del loco, neutralizar los poderes exteriores que pueden ejercerse sobre él; establecer sobre él un poder de terapéutica y adiestramiento «ortopédico». Ahora bien, es contra la institución, como lugar, forma de distribución y mecanismo de esas relaciones de poder, contra quien se dirige la antipsiquiatría. Bajo las justificaciones de un internamiento que permitiría, en un lugar purificado, constatar lo que es e intervenir dónde, cuándo y cómo es preciso, hace surgir las relaciones de dominación propias de la relación institucional: «El poder puro del médico», dice Basaglia, constatando en el siglo XX los efectos de las prescripciones de Esquirol, «aumenta tan vertiginosamente como disminuye el poder del enfermo; éste, por el simple hecho de que es internado, se convierte en un ciudadano sin derechos. Librado a la arbitrariedad del médico y de los enfermeros, que pueden

hacer de él lo que ellos quieran sin posibilidad de apelación»<sup>[106]</sup>. Me parece que se podrían situar las diferentes formas de antipsiquiatría según su estrategia en relación con estos juegos del poder institucional: escapar de ellos en la forma de un contrato dual y libremente consentido de una parte y de otra (Szasz)<sup>[107]</sup>; disposición de un lugar privilegiado donde aquellos deben ser suspendidos u hostigados si llegan a reconstituirse (Kingsley Hall)<sup>[108]</sup>; localizarlos uno a uno y destruirlos progresivamente en el interior de una institución de tipo clásico (Cooper, en el pabellón 21)<sup>[109]</sup>; unirlos a las otras relaciones de poder que han podido ya en el exterior del internado determinar la segregación de un individuo como enfermo mental (Gorizia)<sup>[110]</sup>. Las relaciones de poder constituían el *a priori* de la práctica psiquiátrica: condicionaban el funcionamiento de la institución del internamiento, distribuían en ella las relaciones entre los individuos, regían las formas de la intervención médica. La inversión propia de la antipsiquiatría consiste en situarlas, por el contrario, en el centro del campo problemático y en cuestionarlas de manera primordial.

Ahora bien, lo que estaba implicado, en primer lugar, en esas relaciones de poder era el derecho absoluto de la no-locura sobre la locura. Derecho transcrito en términos de competencia que se ejerce sobre una ignorancia, de buen sentido (de acceso a la realidad) que corrige errores (ilusiones, alucinaciones, fantasmas), de la normalidad que se impone al desorden y a la desviación. Es ese triple poder que constituía la locura como objeto de conocimiento posible para una ciencia médica, que la constituía como enfermedad, en el momento mismo en que el «sujeto» afectado por esta enfermedad se encontraba descalificado como loco —es decir, despojado de todo poder y de todo saber en cuanto a su enfermedad: «Tu sufrimiento y tu singularidad, sabemos sobre ellas bastantes cosas (de las que tú no te das cuenta) para reconocer que se trata de una enfermedad; pero esta enfermedad la conocemos lo bastante como para saber que tú no puedes ejercer sobre ella ni en relación con ella ningún derecho. Nuestra ciencia nos permite llamar enfermedad a tu locura y, desde ese momento nosotros, los médicos, estamos cualificados para intervenir y diagnosticar en ti una locura que te impide ser un enfermo como los otros: tú serás, por lo tanto, un enfermo mental». Este juego de una relación de poder que da lugar a un conocimiento, la cual fundamenta a su vez los derechos de ese poder, caracteriza a la psiquiatría «clásica». Es este el círculo que la antipsiquiatría se propone romper: dando al individuo la tarea y el derecho de llevar a cabo su locura, de llevarla hasta el final, en una experiencia a la cual los otros pueden contribuir, pero nunca en nombre de un poder que les sería conferido por su razón o su normalidad; separando las conductas, los sufrimientos, los deseos del estatuto médico que les había sido conferido, liberándolos de un diagnóstico y de una sintomatología que no tenían simplemente valor de clasificación, sino de decisión y decreto; invalidando, en fin, la gran retranscripción de la locura en enfermedad mental que se había emprendido desde el siglo XVII y rematado en el XIX.

La desmedicalización de la locura es correlativa a esta puesta en cuestión primordial del poder en la práctica antipsiquiátrica. En ello se mide la oposición de ésta a la «despsiquiatrización», que me parece caracterizar tanto al psicoanálisis como a la psicofarmacología: ambos dependientes sobre todo de una sobremedicalización de la locura. Y de golpe, se encuentra abierto el problema de la eventual liberación de la locura en relación a esta forma singular de poder-saber que es el conocimiento. ¿Es posible que la producción de la verdad de la locura pueda efectuarse en formas que no son las de la relación de conocimiento? Problema ficticio, se dirá, cuestión que no tiene lugar más que en la utopía. De hecho, se plantea concretamente todos los días a propósito del papel del médico —del sujeto estatutario de conocimiento— en la empresa de la despsiquiatrización.



El seminario ha sido consagrado alternativamente a dos temas: la historia de la institución y de la arquitectura hospitalaria en el siglo XVIII; y el estudio de la evaluación médico-legal en materia psiquiátrica desde 1820.

## Los anormales. Curso 1974-1975<sup>[111]</sup>

La gran familia indefinida y confusa de los «anormales», el miedo a la cual atormentará el final del siglo XIX, no señala simplemente una fase de incertidumbre o un episodio un poco desgraciado en la historia de la psicopatología; se ha formado en relación con todo un conjunto de instituciones de control, toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución; y cuando haya sido casi enteramente recubierta por la categoría de «degeneración», dará lugar a elaboraciones teóricas irrisorias, pero a efectos duramente reales.

El grupo de los anormales se formó a partir de tres elementos cuya constitución no fue exactamente sincrónica.

El monstruo humano. Vieja noción, cuyo marco de referencia es la ley. Noción jurídica, pues, pero en sentido amplio, puesto que se trata no sólo de las leyes de la sociedad, sino también de las leyes de la naturaleza; el campo de aparición del monstruo es un dominio jurídico-biológico. Sucesivamente, las figuras del ser semi-hombre, semi-bestia (estimadas sobre todo en la Edad Media), de las individualidades dobles (estimadas principalmente en el Renacimiento), de los hermafroditas (que suscitaron tantos problemas en los siglos XVII y XVIII), representaron esta doble infracción; lo que hace que un monstruo humano sea un monstruo no es sólo la excepción con respecto a la forma de la especie, es la confusión que plantea a las regularidades jurídicas (se trate de las leyes del matrimonio, de los cánones del bautismo o de las reglas de sucesión). El monstruo humano combina lo imposible y lo prohibido. Es preciso estudiar desde esta perspectiva los grandes procesos de hermafroditas donde se enfrentaron juristas y médicos desde el asunto de Rouen (comienzo del siglo XVII)<sup>[112]</sup> hasta el proceso de Anne Grandjean (a mediados del siglo siguiente)<sup>[113]</sup>; y también obras como la *Embryologie sacrée* de Cangiamila<sup>[114]</sup>, publicada y traducida en el siglo XVIII.

A partir de ahí se puede comprender un cierto número de equívocos que van a continuar frecuentando el análisis y el estatuto del hombre anormal, incluso cuando haya reducido y sustraído los rasgos propios del monstruo. En el primer rango de estos equívocos, un juego nunca completamente controlado, entre la excepción de la naturaleza y la infracción del derecho. Dejan de superponerse sin cesar de jugar la una en relación con la otra. La separación «natural» en la «naturaleza» modifica los efectos jurídicos de la transgresión, y, sin embargo, no los borra completamente; no reenvía pura y simplemente a la ley, pero no la suspende tampoco; la trampea, suscitando efectos, desencadenando mecanismos, apelando a instituciones parajudiciales y marginalmente médicas. Hemos podido estudiar, en este sentido, la evolución de la evaluación médico-legal en materia penal, desde el acto «monstruoso» problematizado a comienzos del siglo XIX (con los casos Cornier, Léger, Papavoine)<sup>[115]</sup> hasta la aparición de esta noción de individuo «peligroso» a la

cual es imposible dar un sentido médico o un estatuto jurídico —y que es sin embargo la noción fundamental de las evaluaciones contemporáneas<sup>[116]</sup>. Al plantear hoy al médico la cuestión verdaderamente sin sentido: ¿es peligroso este individuo? (cuestión que contradice un derecho penal fundado sobre la condena de sólo los actos y que postula una correlación natural entre enfermedad e infracción), los tribunales reconducen, a través de transformaciones que hay que analizar, los equívocos de los viejos monstruos seculares.

El individuo a corregir. Es un personaje más reciente que el monstruo. Es el correlato menos de los imperativos de la ley y de las formas canónicas de la naturaleza que de las técnicas de adiestramiento con sus exigencias propias. La aparición del «incurable» es contemporánea del establecimiento de las técnicas de disciplina al que se asiste en los siglos XVII y XVIII —en el ejército, en las escuelas, en los talleres, luego, un poco más tarde, en las familias mismas. Los nuevos procedimientos<sup>[117]</sup> de adiestramiento del cuerpo, del comportamiento, de las aptitudes abren el problema de los que escapan a esta normatividad que no es ya la soberanía de la ley.

La «suspensión» constituía la medida judicial por la cual un individuo era, parcialmente al menos, descalificado como sujeto de derecho. Este marco jurídico y negativo va a ser en parte rellenado, en parte reemplazado por un conjunto de técnicas y de procedimientos por el que se tratará de adiestrar a aquellos que se resisten al adiestramiento y corregir a los incurables. El «encierro» practicado a gran escala a partir del siglo XVII puede aparecer como una especie de fórmula intermedia entre el procedimiento negativo de la suspensión judicial y los procedimientos positivos de corrección. El encierro excluye de hecho y funciona fuera de las leyes, pero se da como justificación la necesidad de corregir, de mejorar, de conducir al arrepentimiento, de hacer regresar a los «buenos sentimientos». A partir de esta forma confusa, pero históricamente decisiva, es preciso estudiar la aparición en fechas históricas precisas de las diferentes instituciones de corrección y de las categorías de individuos a los que se dirigen. Nacimiento técnico-institucional de la ceguera, de la sordomudez, de los imbeciles, de los retrasados, de los nerviosos, de los desequilibrados.

Monstruo trivializado y palidecido, el anormal del siglo XIX es también un descendiente de esos incurables que aparecieron en los márgenes de las técnicas modernas de «adiestramiento».

El onanista. Figura enteramente nueva en el siglo XVIII. Aparece en conexión con las nuevas relaciones entre la sexualidad y la organización familiar, con la nueva posición del niño en medio del grupo parental, con la nueva importancia dada al cuerpo y a la salud. Aparición del cuerpo sexual del niño.

De hecho esta emergencia tiene una larga prehistoria: el desarrollo conjunto de las técnicas de dirección de conciencia (en la nueva pastoral nacida de la Reforma y del

Concilio de Trento)<sup>[118]</sup> y de las instituciones de educación. De Gerson<sup>[119]</sup> a Alfonso de Ligorio<sup>[120]</sup>, toda una catalogación discursiva del deseo sexual, del cuerpo sensual y del pecado de *molicie* [mollities] es garantizada por la obligación de la confesión penitenciaría y una práctica muy codificada de los sutiles interrogatorios. Se puede decir esquemáticamente que el control tradicional de las relaciones prohibidas (adulterios, incestos, sodomía, bestialidad) es doblado por el control de la «carne» en los movimientos elementales de la concupiscencia.

Pero, sobre ese fondo, la cruzada contra la masturbación genera una ruptura<sup>[121]</sup>. Se inicia ruidosamente, primero, en Inglaterra, por los años 1710, con la publicación de *Onania*<sup>[122]</sup>, luego en Alemania, antes de desencadenarse en Francia, hacia 1760, con el libro de Tissot<sup>[123]</sup>. Su razón de ser es enigmática, pero sus efectos, innumerables. Ni la una ni los otros<sup>[124]</sup> pueden ser determinados más que tomando en consideración algunos rasgos esenciales de esta campaña. Sería insuficiente, en efecto, no ver en ello —y eso en una perspectiva próxima a Reich que ha inspirado recientemente los trabajos de Van Ussel<sup>[125]</sup>— más que un proceso de represión ligado a las nuevas exigencias de la industrialización: el cuerpo productivo contra el cuerpo de placer. De hecho, esta cruzada no adopta, al menos en el siglo XVIII, la forma de una disciplina sexual general: se dirige de manera preferente, sino exclusiva, a los adolescentes o a los niños, y más precisamente aún a los de las familias ricas o acomodadas. Sitúa la sexualidad, al menos el uso sexual del propio cuerpo, en el origen de una serie indefinida de trastornos físicos que pueden hacer sentir sus efectos bajo todas las formas y en todas las edades de la vida. La potencia etiológica ilimitada de la sexualidad, respecto al cuerpo y a las enfermedades, es uno de los temas más constantes no sólo en los textos de esta nueva moral médica, sino también en las obras más serias de patología. Ahora, si bien el niño se convierte por ello en responsable de su propio cuerpo y de su propia vida, en el «abuso» que hace de su sexualidad, los padres son denunciados como los verdaderos culpables: ausencia de vigilancia, negligencia, y sobre todo esa falta de interés por sus hijos, su cuerpo y su conducta, que les lleva a confiarlos a niñeras, a criados, a preceptores, todos esos intermediarios denunciados regularmente como los iniciadores del enviciamiento (Freud retomará de ahí su teoría primera de la «seducción»). Lo que se esboza a través de esta campaña es el imperativo de una nueva relación padres-hijos, más ampliamente una nueva economía de las relaciones intrafamiliares: solidificación e intensificación de las relaciones padre-madre-hijos (a expensas de las relaciones múltiples que caracterizaban la familia [maisonnée] extensa), inversión del sistema de las obligaciones familiares (que iban, en otro tiempo, de los hijos a los padres y que ahora tienden a hacer del hijo el objeto primero y constante de los deberes de los padres, cuya responsabilidad moral y médica les es asignada hasta el final de su descendencia), aparición del principio de salud como ley fundamental de los lazos familiares, distribución de la célula familiar en torno al cuerpo —y al cuerpo sexual

— del niño, organización de un lazo físico inmediato, de un cuerpo a cuerpo padres-hijos en que se anudan de manera compleja el deseo y el poder, necesidad, en fin, de un control y de un conocimiento médico externo para arbitrar y regular esas nuevas relaciones entre la vigilancia obligatoria de los padres y el cuerpo tan frágil, irritable, excitable de los niños. La cruzada contra la masturbación traduce la disposición de la familia restringida (padres, hijos) como un nuevo aparato de saber-poder. El cuestionamiento de la sexualidad del niño, y de todas las anomalías de las que esta sería responsable, ha sido uno de los procedimientos de constitución de este nuevo dispositivo. La pequeña familia incestuosa que caracteriza nuestras sociedades, el minúsculo espacio familiar sexualmente saturado donde somos educados y donde vivimos se ha formado ahí.

El individuo «anormal» que, desde el fin del siglo XIX, tantas instituciones, discursos y saberes toman en cuenta deriva a la vez de la excepción jurídico-natural del monstruo, de la multitud de los incorregibles apresados en los aparatos de adiestramiento, y del universal secreto de las sexualidades infantiles. A decir verdad, las tres figuras del monstruo, del incorregible y del onanista no van exactamente a confundirse. Cada una se inscribirá en sistemas autónomos de referencia científica: el monstruo, en una teratología y una embriología que encontraron en Geoffroy Saint-Hilaire<sup>[126]</sup> su primera gran coherencia científica; el incorregible, en una psicofisiología de las sensaciones, de la motricidad y de las aptitudes; el onanista, en una teoría de la sexualidad que se elabora lentamente a partir de la *Psychopathia sexualis* de Kaan<sup>[127]</sup>.

Pero la especificidad de estas referencias no debe hacer olvidar tres fenómenos esenciales, que la anulan en parte o al menos la modifican: la construcción de una teoría general de la «degeneración» que, a partir del libro de Morel (1857)<sup>[128]</sup>, va a servir, durante más de medio siglo, de marco teórico, al mismo tiempo que de justificación social y moral, a todas las técnicas de localización, clasificación e intervención sobre los anormales; la organización de una red institucional compleja que, en los confines de la medicina y de la justicia, sirve a la vez de estructura de «acogida» para los anormales y de instrumento para la «defensa» de la sociedad; en fin, el movimiento por el cual el elemento más recientemente aparecido en la historia (el problema de la sexualidad infantil) va a recubrir a los otros dos, para devenir, en el siglo XX, el principio de explicación más fecundo de todas las anomalías.

La Antiphysis, a la que antaño el terror al monstruo ponía bajo el foco de una luz excepcional, es ahora deslizada bajo las pequeñas anomalías de todos los días por la universal sexualidad de los niños.



Desde 1970, los cursos han versado sobre la lenta formación de un saber y de un poder de normalización a partir de los procedimientos jurídicos tradicionales del

castigo. El curso del año 1975-1976 terminará este ciclo con el estudio de los mecanismos por los cuales, desde el fin del siglo XIX, se pretende «defender la sociedad».



El seminario de este año ha sido consagrado al análisis de las transformaciones de la evaluación psiquiátrica en materia penal desde los grandes asuntos de la monstruosidad criminal (caso princeps: Henriette Cornier) hasta el diagnóstico de los delincuentes «anormales».

## «Hay que defender la sociedad». Curso 1975-1976<sup>[129]</sup>

Para hacer el análisis concreto de las relaciones de poder hay que abandonar el modelo jurídico de la soberanía<sup>[130]</sup>. Este presupone, en efecto, el individuo como sujeto de derechos naturales o de poderes primitivos; se propone como objetivo dar cuenta de la génesis ideal del Estado; hace, en fin, de la ley la manifestación fundamental del poder. Sería preciso tratar de estudiar el poder no a partir de los términos primitivos de la relación, sino a partir de la relación misma en tanto que es ella la que determina los elementos a los que afecta; más que preguntar a los sujetos ideales por lo que han podido ceder de sí mismos o de sus poderes para dejarse someter [assujettir] hay que buscar cómo las relaciones de sometimiento [assujettissement] pueden fabricar sujetos<sup>[131]</sup>. Igualmente, más que buscar la forma única, el punto central del que todas las formas de poder derivarían por vía de consecuencia o de desarrollo, es necesario dejarlas valer en su multiplicidad, sus diferencias, su especificidad, su reversibilidad; estudiarlas, pues, como relaciones de fuerza que se entrecruzan, se reenvían las unas a las otras, convergen o por el contrario se oponen y tienden a anularse. En fin, más que otorgar un privilegio a la ley como manifestación del poder, es mejor intentar localizar las diferentes técnicas de constricción que él pone en práctica.

Si hay que evitar plegar el análisis del poder al esquema propuesto por la constitución jurídica de la soberanía, si hay que pensar el poder en términos de relaciones de fuerza, ¿hay, por eso, que descifrarlo según la forma general de la guerra? ¿Puede la guerra valer como analizador de las relaciones de poder?

Esta cuestión recubre muchas otras:

- ¿Debe la guerra ser considerada como un estado de cosas primero y fundamental en relación al cual todos los fenómenos sociales de dominación, de diferenciación, de jerarquización deben ser considerados como derivados?
- ¿Los procesos de antagonismos, de enfrentamientos y de luchas entre individuos, grupos o clases dependen en última instancia de los procesos generales de la guerra?
- ¿El conjunto de las nociones derivadas de la estrategia o de la táctica puede constituir un instrumento válido y suficiente para analizar las relaciones de poder?
- ¿Las instituciones militares y guerreras, de una manera general los procedimientos puestos en práctica para llevar la guerra, constituyen de cerca o de lejos, directa o indirectamente el núcleo de las instituciones políticas?

Pero la cuestión que habría, quizá, que plantear en primer lugar sería esta: ¿Desde

cuándo y cómo se empezó a imaginar que es la guerra la que funciona en las relaciones de poder, que un combate ininterrumpido trabaja la paz y que el orden civil es fundamentalmente un orden de batalla?

Esta es la cuestión que ha sido planteada en el curso de este año. ¿Cómo fue percibida la guerra en la filigrana de la paz? ¿Quién buscó en el ruido y la confusión de la guerra, en el lodo de las batallas el principio de inteligibilidad del orden, de las instituciones y de la historia? ¿Quién fue el primero en pensar que la política era la guerra continuada por otros medios?<sup>[132]</sup>



Una paradoja aparece a primera vista. Con la evolución de los Estados desde el comienzo de la Edad Media, parece que las prácticas y las instituciones de la guerra hayan seguido una evolución visible. Por una parte, han tendido a concentrarse en las manos de un poder central que era el único que tenía el derecho y los medios de la guerra; por eso mismo desaparecieron no sin lentitud de la relación de hombre a hombre, de grupo a grupo, y una línea de evolución las llevó a ser cada vez más un privilegio del Estado. Por otra parte, y en consecuencia, la guerra tiende a convertirse en patrimonio profesional y técnico de un aparato militar cuidadosamente definido y controlado. En una palabra: una sociedad enteramente atravesada por relaciones guerreras fue poco a poco sustituida por un Estado dotado de instituciones militares.

Ahora bien, apenas se había completado esta transformación cuando apareció un cierto tipo de discurso sobre las relaciones de la sociedad y de la guerra. Se formó un discurso sobre las relaciones de la sociedad y de la guerra. Un discurso histórico-político —muy diferente del discurso filosófico-jurídico organizado en torno al problema de la soberanía— hace de la guerra el fondo permanente de todas las instituciones de poder. Ese discurso apareció poco tiempo después del fin de las guerras de religión y al comienzo de las grandes luchas políticas inglesas del siglo XVII. Según este discurso, que fue ilustrado en Inglaterra por Coke<sup>[133]</sup> o Lilburne<sup>[134]</sup>, en Francia por Boulainvilliers<sup>[135]</sup> y más tarde por De Buat-Nançay<sup>[136]</sup>, es la guerra la que ha presidido el nacimiento de los Estados: pero no la guerra ideal —la que imaginan los filósofos del estado de naturaleza—, sino guerras reales y batallas efectivas; las leyes nacieron en medio de las expediciones, de las conquistas y de las ciudades incendiadas; pero continúa también desenvolviéndose con furia en el interior de los mecanismos del poder, o al menos constituyendo el motor secreto de las instituciones, de las leyes y del orden. Bajo los olvidos, las ilusiones o las mentiras que nos hacen creer en necesidades de la naturaleza o en las exigencias funcionales del orden, hay que reconocer la guerra: es la cifra de la paz. Divide el cuerpo social en su totalidad y permanentemente; sitúa a cada uno de nosotros en un campo o en el otro. Y no basta con reconocer esta guerra como un principio de explicación; hay que reactivarla, hacerla abandonar las formas larvadas y

sordas en las que sigue su curso sin que nos demos bien cuenta y conducirla a una batalla decisiva para la que debemos prepararnos si queremos ser los vencedores.

A través de esta temática caracterizada de una manera todavía muy borrosa, se puede comprender la importancia de esta forma de análisis.

El sujeto que habla en este discurso no puede ocupar la posición del jurista o del filósofo, es decir la posición del sujeto universal. En esta lucha general de la que habla está forzosamente de un lado o del otro; está en la batalla, tiene adversarios, se bate por una victoria. Sin duda busca hacer valer el derecho; pero se trata de su derecho —derecho singular marcado por una relación de conquista, de dominación o de antigüedad: derechos de la raza, derechos de las invasiones triunfantes o de las ocupaciones milenarias. Y, aunque también habla de la verdad, es de esta verdad perspectivista y estratégica que le permite conseguir la victoria. Tenemos, pues, ahí un discurso político e histórico que aspira a la verdad y al derecho, pero excluyéndose él mismo y explícitamente de la universalidad jurídico-filosófica. Su papel no es el que los legisladores y los filósofos han soñado, de Solón a Kant: situarse entre los adversarios, en el centro y por encima de la pelea, imponer un armisticio, fundar un orden que reconcilia. Se trata de sentar un derecho aquejado de disimetría y que funcione como privilegio a mantener o a restablecer, se trata de hacer valer una verdad que funcione como un arma. Para el sujeto que sostiene un tal discurso, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas.

Se trata además de un discurso que da la vuelta a los valores tradicionales de la inteligibilidad. Explicación por lo bajo, que no es la explicación por lo más simple, lo más elemental y lo más claro, sino lo más confuso, lo más oscuro, lo más desordenado, lo más condenado al azar. Lo que ha de valer como principio de desciframiento es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las revanchas; es también el tejido de las circunstancias menudas que hacen las derrotas y las victorias. El dios elíptico y sombrío de las batallas debe iluminar las largas jornadas del orden, del trabajo y de la paz. El furor debe dar cuenta de las armonías. Es así como en el principio de la historia y del derecho se hará valer una serie de hechos brutos (vigor físico, fuerza, rasgos de carácter), una serie de azares (derrotas, victorias, éxitos o fracasos de las conjuras, de las revueltas o de las alianzas). Y sólo por encima de este encabalgamiento se dibujará una racionalidad creciente, la de los cálculos y estrategias —racionalidad que, a medida que se asciende y que ella se desarrolla, deviene cada vez más frágil, cada vez más mezquina, cada vez más ligada a la ilusión, a la quimera, a la mistificación. Tenemos, pues, ahí todo lo contrario de esos análisis tradicionales que intentan encontrar bajo el azar de apariencia y de superficie, bajo la brutalidad visible de los cuerpos y de las pasiones una racionalidad fundamental, permanente, ligada por esencia a lo justo y al bien.

Este tipo de discurso se desarrolla enteramente en la dimensión histórica. No se propone juzgar la historia, los gobiernos injustos, los abusos y las violencias por el principio ideal de una razón o de una ley; sino, por el contrario, despertar, bajo la

forma de las instituciones o de las legislaciones, el pasado olvidado de las luchas reales, de las victorias o de las derrotas enmascaradas, la sangre seca en los códigos. Se da como campo de referencia el movimiento indefinido de la historia. Pero le es posible al mismo tiempo apoyarse en formas míticas tradicionales (la edad perdida de los grandes ancestros, la inminencia de los tiempos nuevos y de las revanchas milenarias, la venida del nuevo reino que borrarán las antiguas derrotas): es un discurso que será capaz de contener tanto la nostalgia de las aristocracias declinantes como el ardor de las revanchas populares.

En suma, por oposición al discurso filosófico-jurídico que se organiza en torno al problema de la soberanía y de la ley, este discurso que descifra la permanencia de la guerra en la sociedad es un discurso esencialmente histórico-político, un discurso donde la verdad funciona como arma para una victoria partisana, un discurso sombríamente crítico y al mismo tiempo intensamente mítico.



El curso de este año ha sido consagrado a la aparición de esta forma de análisis: ¿Cómo la guerra (y sus diferentes aspectos, invasión, batalla, conquista, victoria, relaciones de los vencedores con los vencidos, pillaje y apropiación, levantamientos) ha sido utilizada como un analizador de la historia y, de una manera general, de las relaciones sociales?

Es preciso, en primer lugar, desechar algunas falsas paternidades. Y sobre todo la de Hobbes. Lo que Hobbes llama la guerra de todos contra todos<sup>[137]</sup> no es de ningún modo una guerra real e histórica, sino un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que representa para él, estima la voluntad que los otros tienen de batirse y calibra el riesgo que él mismo asumiría si recurriese a la fuerza. La soberanía —se trate de una «república de institución» o de una «república de adquisición»<sup>[138]</sup>— se establece, no por un hecho de dominación belicosa, sino, al contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra. Es la no-guerra lo que para Hobbes funda el Estado y le da su forma.

La historia de las guerras como matrices de los Estados fue sin duda esbozada, en el siglo XVI, al final de las guerras de religión (en Francia, por ejemplo, con Hotman<sup>[139]</sup>). Pero es sobre todo en el siglo XVII cuando ese tipo de análisis se desarrolló. En Inglaterra, en primer lugar, en la oposición parlamentaria y entre los puritanos, con esa idea de que la sociedad inglesa, desde el siglo XI, es una sociedad de conquista: la monarquía y la aristocracia, con sus instituciones propias, serían de importación normanda, mientras que el pueblo sajón habría, no sin dificultad, conservado algunas huellas de sus libertades primitivas. Sobre ese fondo de dominación guerrera, historiadores ingleses como Coke o Selden<sup>[140]</sup> restituyen los principales episodios de la historia de Inglaterra; cada uno de ellos es analizado ya como una consecuencia, ya como una recuperación de ese estado de guerra

históricamente primero entre dos razas hostiles y que difieren por sus instituciones y sus intereses. La revolución de la que esos historiadores son contemporáneos, testigos y a veces protagonistas sería así la última batalla y la revancha de esta vieja guerra.

Un análisis del mismo tipo se encuentra en Francia, pero más tardíamente, y sobre todo en los medios aristocráticos del fin del reino de Luis XIV. Boulainvilliers le dará la formulación más rigurosa; pero, esta vez, la historia es contada, y los derechos son reivindicados, en nombre del vencedor; la aristocracia francesa dándose un origen germánico se atribuye un derecho de conquista, por tanto de posesión eminente sobre todas las tierras del reino y de dominación absoluta sobre todos sus habitantes galos o romanos; pero se atribuye también prerrogativas en relación con el poder real que no habría sido establecido en el origen más que por su consentimiento, y debería siempre ser mantenido en los límites entonces fijados. La historia así escrita no es ya, como en Inglaterra, la del enfrentamiento perpetuo de los vencidos y de los vencedores, con, por categoría fundamental, el levantamiento y las concesiones arrancadas, será la historia de las usurpaciones o de las traiciones del rey

con respecto a la nobleza de la que él ha salido y de sus colusiones contra natura con una burguesía de origen galo-romano. Ese esquema de análisis retomado por Freret<sup>[141]</sup> y sobre todo por Buat-Nançay fue el objeto de toda una serie de polémicas y la ocasión de investigaciones históricas considerables hasta la Revolución.

Lo importante es que el principio del análisis histórico sea buscado en la dualidad y la guerra de las razas. Es a partir de ahí y por la mediación de las obras de Augustin y Amedee Thierry<sup>[142]</sup> que van a desarrollarse en el siglo XIX dos tipos de desciframiento de la historia: uno se articulará sobre la lucha de clases, el otro sobre el enfrentamiento biológico.



El seminario de este año ha sido consagrado al estudio de la categoría de «individuo peligroso»<sup>[143]</sup> en la psiquiatría criminal. Hemos comparado las nociones ligadas al tema de la «defensa social» y las nociones ligadas a las nuevas teorías de la responsabilidad civil, tal como aparecieron a finales del siglo XIX.

## Seguridad, territorio, población. Curso 1977-1978<sup>[144]</sup>

El curso ha tratado de la génesis de un saber político que iba a situar en el centro de sus preocupaciones la noción de población y los mecanismos capaces de asegurar su regulación. ¿Tránsito de un «Estado territorial» a un «Estado de población»? Sin duda no, pues no se trata de una sustitución, sino más bien de un desplazamiento de acento y de la aparición de nuevos objetivos y, por tanto, de nuevos problemas y de nuevas técnicas.

Para seguir esta génesis se ha tomado como hilo conductor la noción de «gobierno».

Habría que hacer una investigación profunda sobre la historia no sólo de la noción, sino de los procedimientos y de los medios puestos en práctica para asegurar, en una sociedad dada, el «gobierno de los hombres». En una primerísima aproximación, parece que, para las sociedades griegas y romanas, el ejercicio del poder político no implicaba ni el derecho ni la posibilidad de un «gobierno» entendido como actividad que se propone conducir a los individuos a lo largo de sus vidas situándolos bajo la autoridad de un guía responsable de lo que hacen y de lo que les sucede. Siguiendo las indicaciones aportadas por P. Veyne<sup>[145]</sup>, parece que la idea de un pastor soberano, de un rey o magistrado-pastor del rebaño humano no se encuentra apenas más que en los textos griegos arcaicos o en algunos autores poco numerosos de la época imperial. En cambio, la metáfora del pastor vigilante de sus ovejas se acepta cuando se trata de caracterizar la actividad del pedagogo, del médico, del maestro de gimnasia. El análisis del *Político*<sup>[146]</sup> confirmaría esta hipótesis.

Es en Oriente donde el tema del poder pastoral adquirió su amplitud —y sobre todo en la sociedad hebrea. Un cierto número de rasgos distinguen este tema: el poder del pastor se ejerce menos sobre un territorio fijo que sobre una multitud que se desplaza hacia un fin; tiene por función proveer al rebaño su subsistencia, velar diariamente por él y asegurar su salvación; en fin, se trata de un poder que individualiza dándole, en una paradoja esencial, el mismo valor a una sola de las ovejas que al rebaño entero. Es este tipo de poder el que fue introducido en Occidente por el cristianismo y que tomó una forma institucional en el pastorado eclesiástico: el gobierno de las almas se constituye en la Iglesia cristiana como una actividad central y sabia, indispensable para la salvación de todos y de cada uno<sup>[147]</sup>.

Ahora bien, los siglos XV y XVI ven abrirse y desarrollarse una crisis general del pastorado. No solo y no exactamente como un rechazo de la institución pastoral, sino bajo una forma mucho más compleja: búsqueda de otras modalidades (y no necesariamente menos estrictas) de dirección espiritual y de nuevos tipos de relaciones entre pastor y rebaño; pero también investigaciones sobre la manera de «gobernar» a los niños, una familia, un dominio, un principado. El cuestionamiento

general de la manera de gobernar y de gobernarse, de conducir y de conducirse, acompaña, al final del feudalismo, al nacimiento de nuevas formas de relaciones económicas y sociales y a las nuevas estructuraciones políticas.

Se analizó a continuación, bajo algunos de sus aspectos, la formación de una «gubernamentalidad» [gouvernementalité] política: es decir, la manera en que la conducta de un conjunto de individuos se ha visto implicada, de manera cada vez más marcada, en el ejercicio del poder soberano. Esta importante transformación se pone de manifiesto en las diferentes «artes de gobernar» que han sido formuladas a finales del siglo XVI y en la primera mitad del XVII. Está ligada sin duda a la emergencia de la «razón de Estado». Se pasa de un arte de gobernar cuyos principios eran tomados de las virtudes tradicionales (sabiduría, justicia, liberalidad, respeto de las leyes divinas y de las costumbres humanas) o de las habilidades comunes (prudencia, decisiones reflexionadas, preocupación por rodearse de los mejores consejeros) a un arte de gobernar cuya racionalidad tiene sus principios y su dominio de aplicación específico en el Estado. La «razón de Estado» no es el imperativo en nombre del cual se puede o debe atropellar todas las demás reglas; es la nueva matriz de racionalidad según la cual el Príncipe debe ejercer su soberanía gobernando a los hombres. Se está lejos de la virtud del soberano de justicia, lejos también de esa virtud que es la del héroe de Maquiavelo<sup>[148]</sup>.

El desarrollo de la razón de Estado es correlativo del desvanecimiento del tema imperial. Roma, finalmente, desaparece. Se forma una nueva percepción histórica; esta no está ya polarizada hacia el fin de los tiempos y la unificación de todas las soberanías particulares en el imperio de los últimos días; está abierta a un tiempo indefinido donde los Estados tienen que luchar los unos contra los otros para asegurar su propia supervivencia. Y más que los problemas de legitimidad de un soberano sobre un territorio, lo que va a aparecer como importante, es el conocimiento y el desarrollo de las fuerzas de un Estado: en un espacio (a la vez europeo y mundial) de concurrencia estatal, muy diferente de aquel donde se enfrentaban las rivalidades dinásticas, el problema principal es el de una dinámica de las fuerzas y de las técnicas racionales que permiten intervenir en ella.

Así, la razón de Estado, al margen de las teorías que la han formulado y justificado, cobra forma en dos grandes conjuntos de saber y de tecnología políticos: una tecnología diplomático-militar, que consiste en asegurar y desarrollar las fuerzas del Estado por un sistema de alianzas y por la organización de un aparato armado; la búsqueda de un equilibrio europeo, que fue uno de los principios directores de los tratados de Westfalia<sup>[149]</sup>, es una consecuencia de esta tecnología política. El otro está constituido por la «policía», en el sentido que se daba entonces a esta palabra: es decir, el conjunto de los medios necesarios para hacer crecer, desde el interior, las fuerzas del Estado. En el punto de unión de estas dos grandes tecnologías, y como instrumento común, hay que situar el comercio y la circulación monetaria interestatal: es del enriquecimiento por el comercio del que se espera la posibilidad de aumentar

la población, la mano de obra, la producción y la exportación, y de dotarse de ejércitos fuertes y numerosos. La pareja población-riqueza fue, en la época del mercantilismo y del cameralismo<sup>[150]</sup>, el objeto privilegiado de la nueva razón gubernamental.

Es la elaboración de este problema población-riqueza (bajo sus diferentes aspectos concretos: fiscalidad, escasez, despoblación, ociosidad-mendicidad-vagabundeo) lo que constituye una de las condiciones de formación de la economía política. Esta se desarrolla cuando se cae en la cuenta de que la gestión de la relación recursos-población ya no puede pasar exhaustivamente por un sistema reglamentario y coercitivo que tendería a hacer crecer la población para aumentar los recursos. Los fisiócratas<sup>[151]</sup> no son antipoblacionistas por oposición a los mercantilistas de la época precedente; ellos plantean de otra manera el problema de la población. Para ellos la población no es la simple suma de los sujetos que habitan un territorio, suma que sería el resultado de la voluntad de cada uno de tener hijos o de una legislación que favorecería o desfavorecería los nacimientos. Es una variable dependiente de un cierto número de factores. Estos no son todos naturales ni mucho menos (el sistema de impuestos, la actividad de la circulación, el reparto del beneficio son determinantes esenciales de la tasa de población). Pero esta dependencia puede analizarse racionalmente, de suerte que la población aparece como «naturalmente» dependiente de factores múltiples y que pueden ser artificialmente modificables. Así comienza a aparecer, como derivación respecto de la tecnología de «policía» y en correlación con el nacimiento de la reflexión económica, el problema político de la población. Esta no es concebida como una colección de sujetos de derecho, ni como un conjunto de brazos destinados al trabajo<sup>[152]</sup>; es analizada como un conjunto de elementos que, por un lado, se liga al régimen general de los seres vivientes (la población depende entonces de la «especie humana»: noción, nueva en la época, que hay que distinguir de la de «género humano»), y, por otro, puede dar lugar a intervenciones concertadas (por la mediación de las leyes, pero también de los cambios de actitud, de manera de hacer y de vivir que se pueden obtener mediante las «campañas»).



El seminario ha sido consagrado a algunos aspectos de lo que los alemanes llamaron en el siglo XVIII la *Polizeiwissenschaft* [Ciencia de la policía]: es decir, la teoría y el análisis de todo «lo que tiende a afirmar y a aumentar la potencia del Estado, a hacer buen empleo de sus fuerzas, a procurar la felicidad de sus sujetos» y principalmente «el mantenimiento del orden y de la disciplina, los reglamentos que tienden a hacerles la vida cómoda y procurarles las cosas de las que tienen necesidad para subsistir».

Se ha intentado mostrar a qué problemas debía responder esta policía; cuán

diferente era el papel que se le asignaba de aquel que más tarde iba a ser atribuido a la institución policial; qué efectos se esperaban de ella para asegurar el crecimiento del Estado, y ello en función de dos objetivos: permitirle afirmar y mejorar su lugar en el juego de las rivalidades y de la competencia entre Estados europeos y garantizar el orden interior a través del «bienestar» de los individuos. Desarrollo del Estado de competencia (económico-militar), desarrollo del Estado de *Wohlfahrt* [bienestar] (riqueza-tranquilidad-felicidad); son esos dos principios los que la «policía» entendida como arte racional de gobernar debe poder coordinar. Es concebida en esta época como una suerte de «tecnología de las fuerzas estatales». Entre los principales objetos de los que esta tecnología tiene que ocuparse, la población, en la cual los mercantilistas han visto un principio de enriquecimiento y en la cual todo el mundo reconoce una pieza esencial de la fuerza de los Estados. Y, para gestionar esta población, es preciso, entre otras cosas, una política de salud que sea capaz de hacer disminuir la mortalidad infantil, de prevenir las epidemias y de hacer bajar las tasas de endemia, de intervenir en las condiciones de vida, para modificarlas e imponerles normas (se trate de la alimentación, del hábitat o del acondicionamiento de las ciudades) y de asegurar equipos médicos suficientes. El desarrollo a partir de la segunda mitad del siglo XVIII de lo que se llamó *Medizinische Polizei, hygiène publique, social medicine*<sup>[153]</sup>, debe ser reinscrito en el marco general de una «biopolítica»; esta tiende a tratar la «población» como un conjunto de seres vivos y coexistentes, que presentan rasgos biológicos y patológicos particulares y que, por consiguiente, dependen de saberes y de técnicas específicas. Y esta «biopolítica» debe ser comprendida ella misma a partir de un tema desarrollado desde el siglo XVII: la gestión de las fuerzas estatales.

Se han hecho exposiciones sobre la noción de *Polizeiwissenschaft* (P. Pasquino<sup>[154]</sup>), sobre las campañas de variolización en el siglo XVIII (A.-M. Moulin<sup>[155]</sup>), sobre la epidemia de cólera en París en 1832 (F. Delaporte<sup>[156]</sup>), sobre la legislación de los accidentes de trabajo y el desarrollo de los seguros en el siglo XIX (F. Ewald<sup>[157]</sup>).

## Nacimiento de la biopolítica. Curso 1978-1979<sup>[158]</sup>

Finalmente hemos dedicado el curso de este año en su totalidad a lo que no debía ser más que su introducción. El tema elegido era la «biopolítica». Entendía por este término la forma en que, a partir del siglo XVIII, se han intentado racionalizar los problemas que planteaban a la práctica gubernamental fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas, etc. Sabemos el lugar creciente que estos problemas han ocupado a partir del siglo XIX y los retos económicos y políticos que han supuesto hasta hoy.

He considerado que no se podían disociar estos problemas del marco de racionalidad política dentro del que han aparecido y se han agudizado, a saber, «el liberalismo», ya que con relación a él estos problemas han tomado el cariz de un desafío. ¿Cómo se puede tener en cuenta el fenómeno «población», con sus efectos y problemas específicos, en un sistema preocupado por el respeto a los sujetos de derecho y por la libertad de iniciativa de los individuos? ¿En nombre de qué y según qué reglas se puede administrar? El debate en torno a la legislación sobre salud pública que tuvo lugar en Inglaterra a mediados del siglo XIX puede servir de ejemplo.



¿Qué podemos entender por liberalismo? Me he apoyado en las reflexiones de Paul Veyne<sup>[159]</sup> sobre los universales históricos y la necesidad de probar un método nominalista en historia. Y retomando algunas posibilidades metodológicas ya establecidas, he intentado analizar el «liberalismo» no como una teoría ni como una ideología y menos aún como una forma de «representar-se» la «sociedad», sino como una práctica, es decir, como una «manera de hacer», orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua. El liberalismo se debe analizar, de este modo, como un principio y método de racionalización del ejercicio de gobierno — racionalización que obedece, y ésta es su especificidad, a la regla interna de la economía maximal. Mientras que toda racionalización del ejercicio de gobierno tiende a maximizar sus efectos, disminuyendo todo lo posible el coste (entendido tanto en sentido político como económico), la racionalidad liberal parte del postulado de que el gobierno no podría ser, por sí mismo, su propio fin (naturalmente, aquí no se trata de la institución «gobierno» sino de la actividad que consiste en regular la conducta de los hombres en un marco y con unos instrumentos estatales). No tiene en sí mismo su razón de ser, y su maximización, aun en las mejores condiciones posibles, no tiene que ser su principio regulador. En esto el liberalismo rompe con esa «razón de Estado» que, desde finales del siglo XVI, había buscado en la existencia y en el fortalecimiento del Estado el fin capaz de justificar una gobernabilidad creciente y de regular su desarrollo. La *Polizeiwissenschaft* desarrollada por los alemanes en el

siglo XVIII, bien porque carecían de una gran forma estatal o porque la estrechez de las reparticiones territoriales les permitía acceder a unidades mucho más fácilmente observables, dados los instrumentos técnicos y conceptuales de la época, se apoyaba en el principio: nunca se dedica suficiente atención, demasiadas cosas se escapan, demasiados campos carecen de regulación y reglamentación, el orden y la administración son defectuosos— en resumen, se gobierna demasiado poco. La *Polizeiwissenschaft* es la forma que adopta la tecnología gubernamental dominada por el principio de la razón de Estado: y, en cierto modo, es «completamente natural» que tome en cuenta los problemas de la población, que debe ser lo más numerosa y activa posible, para la fortaleza del Estado: salud, natalidad e higiene encuentran aquí sin problemas un lugar importante<sup>[160]</sup>. El liberalismo, por su parte, está atravesado por el principio: «Se gobierna siempre demasiado» —o al menos, hay que sospechar siempre que se gobierna demasiado—. La gubernamentalidad no se debe ejercer sin una «crítica» mucho más radical que una prueba de optimización. Ésta no se debe preguntar solamente por los medios más adecuados para obtener sus efectos (o sobre los menos costosos), sino también por la posibilidad y la propia legitimidad de su proyecto de lograr efectos. La sospecha de que siempre existe el riesgo de gobernar demasiado está habitada por la pregunta: ¿por qué habría que gobernar? De ahí el hecho de que la crítica liberal no se separe apenas de una problemática, nueva en la época, de la «sociedad»: en nombre de ésta se busca saber por qué es necesario que haya un gobierno, en qué se puede prescindir de él y en qué asuntos es inútil o perjudicial que intervenga. La racionalización de la práctica gubernamental, en términos de razón de Estado, implicaba su maximización bajo condiciones de *optimum*, en la medida en que la existencia del Estado supone inmediatamente el ejercicio del gobierno. La reflexión liberal no parte de la existencia del Estado, encontrando en el gobierno ese fin que sería un fin en sí mismo, sino de la sociedad que se encuentra en una relación compleja de exterioridad e interioridad frente al Estado. Es ella la que —a título de condición y de fin último a la vez— deja que no se plantee la pregunta: ¿cómo gobernar lo máximo posible con el menor coste posible?, sino, más bien, esta otra: ¿por qué hay que gobernar? Es decir, ¿qué hace necesaria la existencia de un gobierno y qué fines debe perseguir éste para justificar su existencia ante la sociedad? La idea de sociedad es la que permite desarrollar una tecnología de gobierno a partir del principio de que éste ya es en sí mismo «demasiado», «excesivo» —o, al menos, que se añada como un suplemento al que se puede y debe siempre preguntar si es necesario y para qué es útil.

Más que hacer de la distinción Estado-sociedad civil un universal histórico y político que permita cuestionar todos los sistemas concretos, podemos intentar ver en ella una forma de esquematización propia de una tecnología particular de gobierno.



No se puede decir, por tanto, que el liberalismo sea una utopía nunca realizada — salvo que se tomen como núcleo del liberalismo las proyecciones que se ha visto obligado a formular de sus análisis y de sus críticas—. No es un sueño que choque con una realidad y fracase al inscribirse en ella. Constituye —y esta es la razón de su polimorfismo y de sus recurrencias— un instrumento crítico de la realidad: de una gubernamentalidad anterior de la que intenta desmarcarse, de una gubernamentalidad actual que intenta reformar y racionalizar, revisándola a la baja; de una gubernamentalidad a la que se opone y cuyos abusos quiere limitar. De este modo se podrá encontrar el liberalismo bajo formas diferentes pero simultáneas, como esquema regulador de la práctica gubernamental y como tema de oposición a veces radical. Estos usos múltiples del liberalismo son muy característicos del liberalismo inglés de finales del siglo XVIII y de la primera mitad del XIX y, más concretamente, de las evoluciones o las ambigüedades de Bentham y los benthamianos.

Es cierto que, en la crítica liberal, el mercado como realidad y la economía política como teoría han desempeñado un papel destacado. Pero, como ha confirmado el importante libro de P. Rosanvallon<sup>[161]</sup>, el liberalismo no es ni su consecuencia ni su desarrollo. Más bien el mercado ha desempeñado el papel de un «test», de un lugar de experiencia privilegiada donde se pueden identificar los excesos de gubernamentalidad e incluso medirlos: el análisis de los mecanismos de la «escasez» o, con mayor amplitud, del comercio del grano, en la mitad del siglo XVIII, tenía como fin mostrar a partir de qué punto gobernar es gobernar demasiado. Y ya se trate del *Tableau* de los fisiócratas<sup>[162]</sup> o de la «mano invisible» de Smith<sup>[163]</sup>, ya se trate de un análisis que intenta hacer visible, bajo la forma de la «evidencia», la formación del valor y la circulación de las riquezas, o por el contrario, de un análisis que suponga la invisibilidad intrínseca del vínculo entre el interés individual y el crecimiento de la riqueza colectiva, de todas formas la economía muestra una incompatibilidad de principio entre el desarrollo óptimo del proceso económico y una maximización de los procedimientos gubernamentales. Por esta razón, más que por el juego de los conceptos, los economistas franceses o ingleses del siglo XVIII se separaron del mercantilismo y del cameralismo<sup>[164]</sup>, consiguieron desligar la reflexión sobre la práctica económica de la hegemonía de la razón de Estado y de la saturación por la intervención gubernamental. Utilizándola como medida del «gobernar demasiado», la colocaron «en el límite» de la acción gubernamental.

Sin duda el liberalismo no deriva más de una reflexión jurídica que de un análisis económico. No ha nacido de la idea de una sociedad política fundada en la relación contractual. Pero en la búsqueda de una tecnología liberal de gobierno ha quedado de manifiesto que la regulación jurídica constituía un instrumento mucho más eficaz que la sabiduría o la moderación de los gobernantes. (Los fisiócratas, por desconfianza hacia el derecho y la institución jurídica, tenían, más bien, tendencia a buscar esta regulación en el reconocimiento, mediante un déspota con poder institucionalmente ilimitado, de las leyes «naturales» de la economía que se le imponían como verdad

evidente). El liberalismo ha buscado esta regulación en la «ley», no por una juridicidad que le fuera natural, sino porque la ley define formas de intervención general exclusivas de medidas particulares, individuales o excepcionales, y porque la participación de los gobernados en la elaboración de la ley, en un sistema parlamentario, constituye el método más eficaz de economía gubernamental. El «Estado de derecho», el *Rechtsstaat* [Estado de derecho], el *Rule of Law* [Imperio de la ley], la organización de un sistema parlamentario «verdaderamente representativo» están de acuerdo con el liberalismo, a comienzos del siglo XIX, pero, al igual que la economía política utilizada en primer lugar como criterio de la gubernamentalidad excesiva no era ni por naturaleza, ni por virtud liberal, e incluso ella misma favoreció actitudes antiliberales (ya sea en la *Nationaloekonomie* [Economía nacional] del siglo XIX<sup>[165]</sup> o en las economías planificadoras del XX), del mismo modo, la democracia y el Estado de derecho no han sido forzosamente liberales, ni el liberalismo forzosamente democrático o ligado a las formas del derecho.

Más que una doctrina más o menos coherente, más que una política que persiga ciertos fines más o menos definidos, me siento inclinado a ver en el liberalismo una forma de reflexión crítica sobre la práctica gubernamental; esta crítica puede provenir del interior o del exterior; se puede apoyar sobre cualquier teoría económica, o referirse a un sistema jurídico sin tener un vínculo necesario y unívoco. La cuestión del liberalismo, entendida como el cuestionamiento del «gobernar demasiado», ha sido una de las dimensiones constantes de ese fenómeno reciente en Europa y surge, al parecer, primero en Inglaterra, a saber, la «vida política»; incluso es uno de sus elementos constitutivos, en tanto que la vida política existe cuando la práctica gubernamental está limitada en sus posibles excesos por el hecho de que es objeto de debate público en cuanto a si está «bien o mal», en cuanto a si es «demasiada o demasiado poca».



Está claro que no se trata de hacer aquí una interpretación del liberalismo que pretenda ser exhaustiva, sino de un plan de análisis posible —el de la «razón gubernamental», es decir; de esos tipos de racionalidad que actúan en los procedimientos por medio de los cuales se dirige la conducta de los hombres, a través de una administración estatal. He intentado llevar a cabo un análisis de este tipo sobre dos ejemplos contemporáneos: el liberalismo alemán de los años 1948-1962 y el liberalismo americano de la escuela de Chicago. En los dos casos el liberalismo se ha presentado, en un contexto muy definido, como una crítica de la irracionalidad propia del exceso de gobierno y como una vuelta a una tecnología del *gobierno frugal*, como habría dicho Franklin<sup>[166]</sup>. En Alemania este exceso era el régimen de guerra, el nazismo, pero más allá se encontraba un tipo de economía dirigista y planificada salida del período de 1914-1918 y de la movilización general de recursos y de

hombres; era el «socialismo de Estado». De hecho, el liberalismo alemán de la segunda posguerra ha sido definido, programado e incluso, en cierta medida, aplicado por hombres que, a partir de los años 1928-1930, habían pertenecido a la escuela de Friburgo (o al menos se habían inspirado en ella) y que habían escrito más tarde en la revista *Ordo*<sup>[167]</sup>. En el punto de cruce de la filosofía neokantiana<sup>[168]</sup>, de la fenomenología de Husserl<sup>[169]</sup> y de la sociología de Max Weber<sup>[170]</sup>, próximos en ciertos puntos a los economistas vieneses<sup>[171]</sup>, cuidadosos de la correlación que se manifiesta en la historia entre los procesos económicos y las estructuras jurídicas, hombres como Eucken, W. Roepke, Franz Böhm y von Rustow habían dirigido sus críticas sobre tres frentes políticos diferentes: socialismo soviético, nacionalsocialismo y políticas intervencionistas inspiradas por Keynes; sin embargo, se dirigían a lo que consideraban como un adversario único: un tipo de gobierno económico sistemáticamente ignorante de los mecanismos de mercado, los únicos capaces de asegurar la regulación formadora de los precios. El ordoliberalismo, que trabaja en los temas fundamentales de la tecnología liberal de gobierno, ha intentado definir lo que podría ser una economía de mercado, organizada (pero no planificada, ni dirigida) dentro de un marco institucional y jurídico que, por una parte, ofrecería las garantías y las limitaciones de la ley y, por otra, aseguraría que la libertad de los procesos económicos no produjese distorsión social. La primera parte del curso se ha dedicado al estudio de este ordoliberalismo, que había inspirado la opción económica de la política general de la RFA, en la época de Adenauer y de Ludwig Erhard<sup>[172]</sup>. La segunda parte se ha ocupado de algunos aspectos de lo que se llama el neoliberalismo americano: el que se coloca en general bajo el rótulo de escuela de Chicago<sup>[173]</sup> y que se ha desarrollado también como reacción a ese «gobernar demasiado» que desde su punto de vista representaban, desde Simons, la política del *New Deal*, la planificación de guerra y los grandes programas económicos y sociales desarrollados fundamentalmente en la posguerra por las administraciones democráticas. Como en los ordoliberales alemanes, la crítica hecha en nombre del liberalismo económico se sustenta en el peligro que representaría la inevitable secuencia: intervencionismo económico, inflación de los aparatos de gobierno, sobreadministración, burocracia y rigidez de todos los mecanismos de poder, al mismo tiempo que se producirían nuevas distorsiones económicas, inductoras de nuevas intervenciones. Pero lo que ha llamado más la atención en el neoliberalismo americano es un movimiento totalmente opuesto a lo que se encuentra en la economía social de mercado<sup>[174]</sup> en Alemania. Mientras que ésta considera que la regulación de los precios por el mercado —único fundamento de una economía racional— es de suyo tan frágil que debe ser sostenida, dispuesta, «ordenada» por una política interna vigilante de las intervenciones sociales (lo que implica ayudas a los parados, coberturas sanitarias, una política de vivienda, etc.), este neoliberalismo americano pretende, más bien, extender la racionalidad del mercado, los esquemas de análisis que éste propone y los criterios de decisión que sugiere a campos no exclusiva ni

primariamente económicos, como la familia, la natalidad, la delincuencia y la política penal<sup>[175]</sup>. Lo que debería ser estudiado ahora es la manera en que los problemas específicos de la vida y de la población han sido planteados en el seno de una tecnología de gobierno que, sin haber sido ni mucho menos siempre liberal, nunca ha dejado de estar obsesionada, desde finales del siglo XVIII, por la cuestión del liberalismo<sup>[176]</sup>.



El seminario se dedicó este año a la crisis del pensamiento jurídico en los últimos años del siglo XIX. Las exposiciones fueron hechas por François Ewald<sup>[177]</sup> (sobre el derecho civil), Catherine Mevel<sup>[178]</sup> (sobre el derecho público y administrativo), Éliane Allo<sup>[179]</sup> (sobre el derecho a la vida en la legislación acerca de los niños), Nathalie Coppinger<sup>[180]</sup> y Pasquale Pasquino<sup>[181]</sup> (sobre el derecho penal), Alexandre Fontana (sobre las medidas de seguridad) y François Delaporte<sup>[182]</sup> y Anne-Marie Moulin<sup>[183]</sup> (sobre la policía y la política de la salud).

## Del gobierno de los vivos. Curso 1979-1980<sup>[184]</sup>

El curso de este año se ha apoyado en los análisis hechos los años precedentes a propósito de la noción de «gobierno»: entendiéndose esta noción en el sentido amplio de técnicas y procedimientos destinados a dirigir la conducta de los hombres. Gobierno de los niños, gobierno de las almas o de las conciencias, gobierno de una casa, de un Estado o de sí mismo. Dentro de este marco muy general, se ha estudiado el problema del examen de conciencia y de la confesión.

Tommaso de Vio<sup>[185]</sup>, a propósito del sacramento de la penitencia, llamaba «acto de verdad» a la confesión de los pecados. Conservemos esta palabra con el sentido que Cayetano le daba. La cuestión planteada es, entonces, esta: ¿Cómo es que, en la cultura occidental cristiana, el gobierno de los hombres demanda de la parte de los que son dirigidos, además de actos de obediencia y sumisión, «actos de verdad» que tienen de particular que no sólo el sujeto es requerido a decir la verdad, sino decir la verdad a propósito de él mismo, de sus faltas, de sus deseos, del estado de su alma, etc.? ¿Cómo se formó un tipo de gobierno de los hombres en el que no se requiere simplemente obedecer, sino manifestar, enunciándolo, lo que se es?<sup>[186]</sup>

Después de una introducción teórica sobre la noción de «régimen de verdad», la parte más amplia del curso ha sido consagrada a los procedimientos del examen de las almas y de la confesión en el cristianismo primitivo. Deben ser reconocidos dos conceptos, que corresponden cada uno a una práctica particular: la *exomologesis*<sup>[187]</sup> y la *exagoreusis*<sup>[188]</sup>. El estudio de la *exomologesis* muestra que este término es frecuentemente empleado en un sentido muy amplio: designa un acto destinado a manifestar a la vez una verdad y la adhesión del sujeto a esta verdad; hacer la *exomologesis* de su creencia, no es simplemente afirmar lo que se cree, sino afirmar el hecho de esa creencia; es hacer del acto de afirmación un objeto de afirmación, y por tanto autentificarlo sea ante sí sea ante los demás. La *exomologesis* es una afirmación enfática, cuyo énfasis recae ante todo sobre el hecho de que el sujeto se liga él mismo a esa afirmación y acepta sus consecuencias.

La *exomologesis* como «acto de fe» es indispensable al cristiano para que las verdades reveladas y enseñadas no sean simplemente asunto de creencias que acepta, sino de obligaciones por las cuales se compromete —obligación de mantener sus creencias, de aceptar la autoridad que las autentifica, de hacer de ellas eventualmente profesión pública, de vivir en conformidad con ellas, etc. Pero se encuentra muy pronto otro tipo de *exomologesis*: es la *exomologesis* de los pecados. Aquí de nuevo hay que hacer distinciones: reconocer que se han cometido pecados es una obligación impuesta ya a los catecúmenos que postulan el bautismo, ya a los cristianos que han podido ser sujetos de algunas debilidades: a estos la *Didascalia*<sup>[189]</sup> prescribe hacer la *exomologesis* de sus faltas en la asamblea. Ahora bien, esta «confesión» parece no haber tomado entonces la forma de un enunciado público y detallado de las faltas

cometidas, sino más bien de un rito colectivo en el curso del cual cada uno para sí se reconocía, ante Dios, pecador. Es con motivo de las faltas graves y en particular la idolatría, el adulterio y el homicidio, así como con ocasión de las persecuciones y de la apostasía que la exomologesis de las faltas adquiere su especificidad: se convierte en una condición de la reintegración y está ligada a un rito público complejo.

La historia de las prácticas penitenciales del siglo II al V muestra que la exomologesis no tenía entonces la forma de una confesión verbal analítica de las diferentes faltas con sus circunstancias; y que no obtenía la remisión de parte de aquel que había recibido el poder para remitirlo por el hecho de que fuese realizada en la forma canónica. La penitencia era un estatuto en el cual se entraba después de un ritual y que se finalizaba (algunas veces en el lecho de muerte) después de un segundo ceremonial. Entre esos dos momentos, el penitente hacía la exomologesis de sus faltas, a través de sus maceraciones, sus austeridades, su modo de vida, sus vestimentas, la actitud manifiesta de arrepentirse —en suma, por toda una dramaticidad en la cual la expresión verbal no tenía el papel principal y de donde parece haber estado ausente toda enunciación analítica de las faltas en su especificidad. Es muy posible que antes de la reconciliación haya tenido lugar un rito especial y que se le haya aplicado de manera más particular el nombre de «exomologesis». Pero incluso en ese caso se seguía tratando de una expresión dramática y sintética por la cual el pecador reconocía ante todos el hecho de haber pecado; atestiguaba este reconocimiento en una manifestación que, al mismo tiempo, le ligaba visiblemente a un estado de pecador y preparaba su liberación. La verbalización de la confesión de los pecados en la penitencia canónica no se hará sistemáticamente sino más tarde, primero con la práctica de la penitencia tarifada, luego, a partir de los siglos XII-XIII, cuando se organice el sacramento de la penitencia.

En las instituciones monásticas la práctica de la confesión adquirió formas muy distintas (lo que no excluye, cuando el monje había cometido faltas de una cierta importancia, el recurso a formas de exomologesis ante la comunidad reunida). Para estudiar estas prácticas de confesión en la vida monástica, se apela al estudio más detallado de las *Instituciones cenobíticas* y de las *Conferencias* de Casiano<sup>[190]</sup>, enfocadas bajo el ángulo de las técnicas de dirección espiritual. Se han analizado sobre todo tres aspectos: el modo de dependencia con respecto al anciano o al maestro, la manera de conducir el examen de su propia conciencia y el deber de decirlo todo acerca de los movimientos del pensamiento en una formulación que se propone ser exhaustiva: la *exagoreusis*. Sobre estos tres puntos aparecen diferencias considerables con los procedimientos de dirección de conciencia que se podían encontrar en la filosofía antigua. Esquemáticamente se puede decir que, en la institución monástica, la relación con el maestro toma la forma de una obediencia incondicional y permanente que atañe a todos los aspectos de la vida y no deja en principio al novicio ningún margen de iniciativa; si bien el valor de esta relación depende de la cualificación del maestro, no es menos verdad que, por sí misma, la

forma de la obediencia, cualquiera que sea el objeto sobre el que recae, detenta un valor positivo; en fin, si bien la obediencia es indispensable en los novicios y los maestros son en principio ancianos, el nexo de edad no es en sí mismo suficiente para justificar esta relación —a la vez porque la capacidad de dirigir es un carisma y porque la obediencia debe constituir, bajo la forma de la humildad, una relación permanente consigo mismo y con los otros.

También el examen de conciencia es muy diferente del que era recomendado en las escuelas filosóficas de la Antigüedad<sup>[191]</sup>. Indudablemente como él comporta dos grandes formas: la recolección vespertina de la jornada pasada y la vigilancia permanente sobre sí mismo. Es esta segunda forma sobre todo la que es importante en el monaquismo tal como lo describe Casiano. Sus procedimientos muestran bien que no se trata de determinar lo que hay que hacer para no cometer falta o incluso de reconocer si no se ha cometido falta en lo que se haya podido hacer. Se trata de capturar el movimiento del pensamiento (*cogitatio* = *logismós*), de examinarlo lo suficientemente a fondo como para captar su origen y descifrar de dónde viene (de Dios, de sí o del diablo) y de hacer una selección (que Casiano describe utilizando varias metáforas, de las que la más importante es verosímilmente la del cambista que verifica las piezas de moneda)<sup>[192]</sup>. Es la «movilidad del alma», a la que Casiano consagra una de las Conferencias más interesantes —él incorpora en ella las propuestas del abad Serenus—, lo que constituye el dominio de ejercicio de un examen de conciencia del que se ve bien que tiene el papel de hacer posible la unidad y la permanencia de la contemplación.

En cuanto a la confesión prescrita por Casiano, no es la simple enunciación de las faltas cometidas ni una exposición global del estado del alma; debe tender a la verbalización permanente de todos los movimientos del pensamiento. Esta confesión permite al director dar consejos y hacer un diagnóstico: Casiano aporta así ejemplos de consulta; sucede que varios ancianos participan en ello y dan su opinión. Pero la verbalización comporta también efectos intrínsecos que debe al solo hecho de que transforma en enunciados, dirigidos a un otro, los movimientos del alma. En particular, la «selección» que es uno de los objetivos del examen, se opera por la verbalización gracias al triple mecanismo de la vergüenza que hace enrojecer de formular todo mal pensamiento, de la realización material por las palabras pronunciadas de lo que pasa en el alma y de la incompatibilidad del demonio (que seduce y que engaña escondiéndose en los repliegues de la conciencia) con la luz que los descubre. Se trata, pues, en la confesión así entendida, de una exteriorización permanente por las palabras de los «arcanos» de la conciencia.

La obediencia incondicional, el examen ininterrumpido y la confesión exhaustiva forman, pues, un conjunto en el que cada elemento implica a los otros dos: la manifestación verbal de la verdad que se esconde en el fondo de sí mismo aparece como una pieza indispensable al gobierno de los hombres los unos por los otros, tal y como fue puesto en práctica en las instituciones monásticas —y sobre todo

cenobíticas— a partir del siglo IV. Pero hay que subrayar que esta manifestación no tiene como fin establecer el dominio soberano de sí sobre sí: lo que se espera de ella, al contrario, es la humildad y la mortificación, el desprendimiento respecto de sí y la constitución de una relación consigo que tiende a la destrucción de la forma de sí<sup>[193]</sup>.



El seminario de este año ha sido consagrado a algunos aspectos del pensamiento liberal del siglo XIX. Han sido hechas exposiciones por: N. Coppinger<sup>[194]</sup> sobre el desarrollo económico a fines del siglo XIX; por D. Deleule<sup>[195]</sup> sobre la escuela histórica escocesa, P. Rosanvallon<sup>[196]</sup> sobre Guizot, F. Ewald<sup>[197]</sup> sobre Saint-Simon y los saint-simonianos, P. Pasquino<sup>[198]</sup> sobre el lugar de Menger en la historia del liberalismo, [y acerca de] A. Schutz sobre la epistemología de Menger<sup>[199]</sup>; y C. Mevel<sup>[200]</sup> sobre las nociones de voluntad general y de interés general.

## Subjetividad y verdad. Curso 1980-1981<sup>[201]</sup>

El curso de este año será objeto de una publicación próxima<sup>[202]</sup>. Por tanto, será suficiente, por ahora, con ofrecer un breve resumen del mismo.

Con el título general de «Subjetividad y verdad», se trata de iniciar una indagación sobre los modos instituidos del conocimiento de sí y sobre su historia: ¿cómo ha sido establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas?<sup>[203]</sup> Es evidente que ni el recurso a una experiencia originaria ni el estudio de las teorías filosóficas del alma, de las pasiones o del cuerpo pueden servir de eje principal en semejante investigación. El hilo conductor que parece más útil para llevar a cabo esta indagación está constituido por lo que podríamos llamar «técnicas de sí», es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo<sup>[204]</sup>. En suma, se trata de volver a situar el imperativo del «conocerse a sí mismo», que nos parece tan característico de nuestra civilización, en la interrogación más amplia que le sirve de contexto más o menos explícito: ¿qué hacer de sí mismo?, ¿qué trabajo llevar a cabo sobre sí?, ¿cómo «governarse» al ejercer acciones en las que uno mismo es el objetivo de dichas acciones, el dominio en el que se aplican, el instrumento al que han recurrido y el sujeto que actúa?<sup>[205]</sup>

El *Alcibíades* de Platón<sup>[206]</sup> se puede considerar como punto de partida: la cuestión del «cuidado de sí mismo» —*epiméleia heautoú*— aparece en este texto como el marco general dentro del que el imperativo del conocimiento de sí cobra su significación. La serie de estudios que cabe proyectar a partir de ese momento podría conformar de este modo una historia del «cuidado de sí mismo», entendido como experiencia, y también como técnica que elabora y transforma esta experiencia. Un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad». Habíamos emprendido la historia de la subjetividad al estudiar las divisiones llevadas a cabo en la sociedad en nombre de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia y de sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal<sup>[207]</sup>; la habíamos emprendido igualmente al intentar localizar los modos de objetivación del sujeto en saberes como los que conciernen al lenguaje, al trabajo y a la vida<sup>[208]</sup>. Por lo que se refiere al estudio de la «gubernamentalidad», éste respondía a un doble objetivo: realizar la crítica necesaria de las concepciones

corrientes del «poder» (pensado más o menos confusamente como un sistema unitario, organizado en torno a un centro que es al mismo tiempo su origen, y que debido a su dinámica interna tiende siempre a extenderse); y, por el contrario, analizarlo como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos — relaciones en las que está en juego la conducta del otro o de los otros, y que recurren, según los casos, según el marco institucional en el que se desarrollan, según los grupos sociales o según las épocas, a procedimientos y técnicas diversas. Los estudios ya publicados sobre el encarcelamiento y las disciplinas<sup>[209]</sup>, los cursos consagrados a la razón de Estado y al «arte de gobernar», el volumen en preparación, con la colaboración de A. Farge, sobre las cartas cerradas, con sello real, que exigían el encarcelamiento o el destierro de una persona (*lettres de cachet*) en el siglo XVIII<sup>[210]</sup>: constituyen elementos de este análisis de la «gubernamentalidad».

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo», con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la «gubernamentalidad»: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.)<sup>[211]</sup>.



El estudio efectuado este año ha delimitado el presente marco general de dos maneras. Limitación histórica: hemos estudiado lo que, en la cultura helénica y romana, se había desarrollado como «técnica de vida» o «técnica de existencia» entre los filósofos, los moralistas y los médicos del período comprendido entre el siglo I a. C. y siglo II d. C. Limitación también del dominio: dichas técnicas de vida sólo se han considerado en su aplicación a ese tipo de acto que los griegos llamaban *aphrodisia*; y para el que claramente nuestra noción de «sexualidad» constituye una traducción inadecuada. El problema planteado, por tanto, ha sido el siguiente: ¿cómo las técnicas de vida filosóficas y médicas han definido y regulado, en vísperas del desarrollo del cristianismo, la práctica de los actos sexuales —la *khreîsis aphrodísiôn*<sup>[212]</sup>? Podemos apreciar lo lejos que nos encontramos de una historia de la sexualidad organizada alrededor de la sólida vieja hipótesis represiva y de sus cuestiones habituales (¿cómo y por qué se reprime el deseo?)<sup>[213]</sup>. Se trata de los actos y de los placeres, y no del deseo. Se trata de la formación de sí a través de las técnicas de vida, y no de la inhibición mediante lo prohibido y la ley. Se trata de

mostrar no cómo el sexo ha sido puesto a un lado, sino cómo ha comenzado esta larga historia que une en nuestras sociedades el sexo y el sujeto.

Sería completamente arbitrario vincular a tal o cual momento la primera emergencia del «cuidado de sí mismo» respecto a los actos sexuales. Pero el desglose propuesto (en torno a las técnicas de sí, en los siglos que preceden inmediatamente al cristianismo) tiene su justificación. Es cierto, en efecto, que la «tecnología de sí» — reflexión sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre el modo de regular la propia conducta, de fijarse a uno mismo fines y medios— ha conocido en el período helenístico y romano un gran desarrollo hasta el punto de haber absorbido buena parte de la actividad filosófica<sup>[214]</sup>. Tal desarrollo no se puede separar del crecimiento de la sociedad urbana, de las nuevas distribuciones del poder político, ni de la importancia adquirida por la nueva aristocracia de turno en el Imperio romano. Este gobierno de sí, con las técnicas que le son propias, se emplaza «entre» las instituciones pedagógicas y las religiones de salvación. Por ello no hay que entender una sucesión cronológica, aunque es cierto que la cuestión de la formación de los futuros ciudadanos parece haber suscitado más interés y reflexión en la Grecia clásica, y la cuestión de la supervivencia y del más allá más ansiedad en épocas más tardías. No hace falta tampoco considerar que pedagogía, gobierno de sí y salvación constituyeran tres dominios completamente distintos, ni que pusieran en práctica nociones y métodos diferentes; de hecho, entre uno y otro había numerosos intercambios y una indudable continuidad. Esto no impide que la tecnología de sí destinada al adulto pueda ser analizada en la especificidad y la amplitud que adquirió en esta época, a condición de separarla de la oscuridad que retrospectivamente pudo arrojar sobre ella el prestigio de las instituciones pedagógicas y de las religiones de salvación.

Ahora bien, este arte del gobierno de sí tal como se desarrolló en el período helenístico y romano es importante para la ética de los actos sexuales y para su historia. Es aquí, en efecto —y no en el cristianismo— donde se formulan los principios del famoso esquema conyugal cuya historia ha sido tan larga: exclusión de toda actividad sexual fuera de la relación entre los esposos, destino procreador de estos actos, a costa de una finalidad de placer, función afectiva de la relación sexual en el vínculo conyugal. Pero hay más: en esta tecnología de sí vemos desarrollarse también una forma de inquietud respecto a los actos sexuales y sus efectos, cuya paternidad tenemos demasiada tendencia a atribuir al cristianismo (¡cuando no al capitalismo o a la «moral burguesa»!)<sup>[215]</sup>. Ciertamente, la cuestión de los actos sexuales está lejos de tener entonces la importancia que tendrá más tarde en la problemática cristiana de la carne y de la concupiscencia. La cuestión, por ejemplo, de la cólera o de los reveses de la fortuna tiene ciertamente una relevancia mucho mayor para los moralistas helenistas y romanos, que la cuestión de las relaciones sexuales; pero, aunque su lugar en el orden de preocupaciones no sea precisamente el primero, es importante subrayar el modo en que estas técnicas de sí ligan el conjunto

de la existencia al régimen de los actos sexuales.



Hemos seleccionado, en el curso de este año, cuatro ejemplos de estas técnicas de sí en su relación con el régimen de las *aphrodisia*<sup>[216]</sup>.

1. La interpretación de los sueños. La *Onirocrítica* de Artemidoro<sup>[217]</sup>, en los capítulos 78-80 del libro I, constituye, en este dominio, el documento fundamental. La cuestión que se plantea no atañe directamente a la práctica de los actos sexuales, sino más bien al uso que se ha de hacer de los sueños en los que dichos actos se representan. En este texto se trata de fijar el valor sintomático que hay que darles en la vida diaria: ¿qué acontecimientos favorables o desfavorables cabe esperar según que el sueño represente un tipo u otro de relación sexual? Un texto como éste no prescribe evidentemente una moral, sino que revela, a través del juego de significaciones positivas o negativas que presta a las imágenes del sueño, todo un juego de correlaciones (entre los actos sexuales y la vida social) y todo un sistema de apreciaciones diferenciales (jerarquizando entre sí los actos sexuales).
2. Los regímenes médicos. Se proponen directamente fijar a los actos sexuales una «medida». Merece destacarse que esta medida no atañe prácticamente nunca a la forma del acto sexual (natural o no, normal o no), sino a su frecuencia y a su momento. Sólo se toman en consideración las variables cuantitativas y circunstanciales. El estudio del gran edificio teórico de Galeno muestra bien a las claras el vínculo establecido en el pensamiento médico y filosófico entre los actos sexuales y la muerte de los individuos. (Dado que cada ser vivo está condenado a morir; y sin embargo la especie debe vivir eternamente la naturaleza ha inventado el mecanismo de la reproducción sexual). Dicho estudio muestra asimismo el vínculo establecido entre el acto sexual y el gasto considerable, violento, paroxístico y peligroso del principio vital que este acto comporta. El estudio de los regímenes propiamente dichos (en Rufo de Éfeso, Ateneo, Galeno, Sorano<sup>[218]</sup>) muestra a través de las infinitas precauciones que recomiendan, la complejidad y la tenuidad de las relaciones establecidas entre los actos sexuales y la vida del individuo: extrema sensibilidad del acto sexual a todas las circunstancias externas o internas que pueden hacer de él algo perjudicial; inmensa extensión de los efectos de cada acto sexual sobre todas las partes y componentes del cuerpo.
3. La vida de matrimonio. Los tratados sobre el matrimonio han sido, durante el período considerado, muy numerosos. Lo que queda de Musonio Rufo, de

Antípatro de Tarso o de Hiérocles, así como las obras de Plutarco<sup>[219]</sup> muestran no sólo la valoración del matrimonio (que parece corresponder, según los historiadores, a un fenómeno social), sino una concepción nueva de la relación matrimonial: a los principios tradicionales de la complementariedad de los dos sexos necesarios para el orden de la «casa» se añaden el ideal de una relación dual, que comprende todos los aspectos de la vida de ambos cónyuges, y que establece de manera definitiva lazos afectivos personales. En esta relación, los actos sexuales han de encontrar sus lugares exclusivos (condena consiguientemente del adulterio entendido, por Musonio Rufo, no como el hecho de atentar contra los privilegios de un marido, sino como el hecho de perjudicar al lazo conyugal, que liga tanto al marido como a la mujer)<sup>[220]</sup>. Dichos actos deben, de este modo, estar ordenados a la procreación, pues éste es el fin dado por la naturaleza al matrimonio. Han de obedecer, por último, a una regulación interna exigida por el pudor, la ternura recíproca y el respeto del otro (sobre este punto concreto, las indicaciones más numerosas e interesantes se encuentran en Plutarco)<sup>[221]</sup>.

4. La elección de los amores. La comparación clásica entre los dos amores —el destinado a las mujeres y el destinado a los muchachos— ha dejado, en el período considerado, dos textos importantes: el *Diálogo sobre el amor* de Plutarco y los *Amores* del Pseudo-Luciano<sup>[222]</sup>. El análisis de estos dos textos atestigua la permanencia de un problema que la época clásica conocía bien: la dificultad de dar estatuto y justificación a las relaciones sexuales de la pederastia. El diálogo del Pseudo-Luciano termina irónicamente con el recuerdo preciso de estos actos que la *Erótica* de los muchachos trataba de elidir en nombre de la amistad, de la virtud y de la pedagogía. El texto de Plutarco, mucho más elaborado, pone de manifiesto la reciprocidad del consentimiento al placer como elemento esencial de las *aphrodisia*; muestra que semejante reciprocidad en el placer sólo puede existir entre un hombre y una mujer; mejor aún, en la conyugalidad, que sirve para renovar regularmente el pacto del matrimonio.

## Subjetividad y verdad. Curso 1980-1981<sup>[223]</sup>

El curso de este año será objeto de una publicación próxima<sup>[224]</sup>. Por tanto, será suficiente, por ahora, con ofrecer un breve resumen del mismo.

Con el título general de «Subjetividad y verdad», se trata de iniciar una indagación sobre los modos instituidos del conocimiento de sí y sobre su historia: ¿cómo ha sido establecido el sujeto, en diferentes momentos y en diferentes contextos institucionales, como lo ha sido un objeto de conocimiento posible, deseable o incluso indispensable? ¿Cómo la experiencia que se puede hacer de sí mismo y el saber que de ello se forma han sido organizados a través de ciertos esquemas? ¿Cómo se han definido, valorado, aconsejado o impuesto estos esquemas?<sup>[225]</sup> Es evidente que ni el recurso a una experiencia originaria ni el estudio de las teorías filosóficas del-alma, de las pasiones o del cuerpo pueden servir de eje principal en semejante investigación. El hilo conductor que parece más útil para llevar a cabo esta indagación está constituido por lo que podríamos llamar «técnicas de sí», es decir, por los procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o de conocimiento de uno por sí mismo<sup>[226]</sup>. En suma, se trata de volver a situar el imperativo del «conocerse a sí mismo», que nos parece tan característico de nuestra civilización, en la interrogación más amplia que le sirve de contexto más o menos explícito: ¿qué hacer de sí mismo?, ¿qué trabajo llevar a cabo sobre sí?, ¿cómo «governarse» al ejercer acciones en las que uno mismo es el objetivo de dichas acciones, el dominio en el que se aplican, el instrumento al que han recurrido y el sujeto que actúa?<sup>[227]</sup>

El *Alcibíades* de Platón<sup>[228]</sup> se puede considerar como punto de partida: la cuestión del «cuidado de sí mismo» —*epimeleia heautou*— aparece en este texto como el marco general dentro del que el imperativo del conocimiento de sí cobra su significación. La serie de estudios que cabe proyectar a partir de ese momento podría conformar de este modo una historia del «cuidado de sí mismo», entendido como experiencia, y también como técnica que elabora y transforma esta experiencia. Un proyecto de tales características se encuentra en la intersección de dos temas anteriormente tratados: una historia de la subjetividad y un análisis de las formas de «gubernamentalidad». Habíamos emprendido la historia de la subjetividad al estudiar las divisiones llevadas a cabo en la sociedad en nombre de la locura, de la enfermedad, de la delincuencia y de sus efectos sobre la constitución de un sujeto razonable y normal<sup>[229]</sup>; la habíamos emprendido igualmente al intentar localizar los modos de objetivación del sujeto en saberes como los que conciernen al lenguaje, al trabajo y a la vida<sup>[230]</sup>. Por lo que se refiere al estudio de la «gubernamentalidad», éste respondía a un doble objetivo: realizar la crítica necesaria de las concepciones

corrientes del «poder» (pensado más o menos confusamente como un sistema unitario, organizado en torno a un centro que es al mismo tiempo su origen, y que debido a su dinámica interna tiende siempre a extenderse); y, por el contrario, analizarlo como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos o grupos — relaciones en las que está en juego la conducta del otro o de los otros, y que recurren, según los casos, según el marco institucional en el que se desarrollan, según los grupos sociales o según las épocas, a procedimientos y técnicas diversas. Los estudios ya publicados sobre el encarcelamiento y las disciplinas<sup>[231]</sup>, los cursos consagrados a la razón de Estado y al «arte de gobernar», el volumen en preparación, con la colaboración de A. Farge, sobre las cartas cerradas, con sello real, que exigían el encarcelamiento o el destierro de una persona (*lettres de cachet*) en el siglo XVIII<sup>[232]</sup>: constituyen elementos de este análisis de la «gubernamentalidad».

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: no a través, sin embargo, de las divisiones entre locos y no-locos, enfermos y no-enfermos, delincuentes y no-delincuentes, tampoco a través de la constitución de campos de objetividad científica que dan lugar al sujeto que vive, habla y trabaja, sino a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo», con su armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podría recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la «gubernamentalidad»: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*) (según lo encontramos en la pedagogía, en los consejos de conducta, en la dirección espiritual, en la prescripción de modelos de vida, etc.)<sup>[233]</sup>.



El estudio efectuado este año ha delimitado el presente marco general de dos maneras. Limitación histórica: hemos estudiado lo que, en la cultura helénica y romana, se había desarrollado como «técnica de vida» o «técnica de existencia» — entre los filósofos, los moralistas y los médicos del período comprendido entre el siglo I a. C. y siglo II d. C. Limitación también del dominio: dichas técnicas de vida sólo se han considerado en su aplicación a ese tipo de acto que los griegos llamaban *aphrodisia*; y para el que claramente nuestra noción de «sexualidad» constituye una traducción inadecuada. El problema planteado, por tanto, ha sido el siguiente: ¿cómo las técnicas de vida filosóficas y médicas han definido y regulado, en vísperas del desarrollo del cristianismo, la práctica de los actos sexuales —la *chrêsis aphrodisiôn*<sup>[234]</sup>? Podemos apreciar lo lejos que nos encontramos de una historia de la sexualidad organizada alrededor de la sólida vieja hipótesis represiva y de sus cuestiones habituales (¿cómo y por qué se reprime el deseo?)<sup>[235]</sup>. Se trata de los actos y de los placeres, y no del deseo. Se trata de la formación de sí a través de las técnicas de vida, y no de la inhibición mediante lo prohibido y la ley. Se trata de

mostrar no cómo el sexo ha sido puesto a un lado, sino cómo ha comenzado esta larga historia que une en nuestras sociedades el sexo y el sujeto.

Sería completamente arbitrario vincular a tal o cual momento la primera emergencia del «cuidado de sí mismo» respecto a los actos sexuales. Pero el desglose propuesto (en torno a las técnicas de sí, en los siglos que preceden inmediatamente al cristianismo) tiene su justificación. Es cierto, en efecto, que la «tecnología de sí» — reflexión sobre los modos de vida, sobre las elecciones de existencia, sobre el modo de regular la propia conducta, de fijarse a uno mismo fines y medios— ha conocido en el período helenístico y romano un gran desarrollo hasta el punto de haber absorbido buena parte de la actividad filosófica<sup>[236]</sup>. Tal desarrollo no se puede separar del crecimiento de la sociedad urbana, de las nuevas distribuciones del poder político, ni de la importancia adquirida por la nueva aristocracia de turno en el Imperio romano. Este gobierno de sí, con las técnicas que le son propias, se emplaza «entre» las instituciones pedagógicas y las religiones de salvación. Por ello no hay que entender una sucesión cronológica, aunque es cierto que la cuestión de la formación de los futuros ciudadanos parece haber suscitado más interés y reflexión en la Grecia clásica, y la cuestión de la supervivencia y del más allá más ansiedad en épocas más tardías. No hace falta tampoco considerar que pedagogía, gobierno de sí y salvación constituyeran tres dominios completamente distintos, ni que pusieran en práctica nociones y métodos diferentes; de hecho, entre uno y otro había numerosos intercambios y una indudable continuidad. Esto no impide que la tecnología de sí destinada al adulto pueda ser analizada en la especificidad y la amplitud que adquirió en esta época, a condición de separarla de la oscuridad que retrospectivamente pudo arrojar sobre ella el prestigio de las instituciones pedagógicas y de las religiones de salvación.

Ahora bien, este arte del gobierno de sí tal como se desarrolló en el período helenístico y romano es importante para la ética de los actos sexuales y para su historia. Es aquí, en efecto —y no en el cristianismo— donde se formulan los principios del famoso esquema conyugal cuya historia ha sido tan larga: exclusión de toda actividad sexual fuera de la relación entre los esposos, destino procreador de estos actos, a costa de una finalidad de placer, función afectiva de la relación sexual en el vínculo conyugal. Pero hay más: en esta tecnología de sí vemos desarrollarse también una forma de inquietud respecto a los actos sexuales y sus efectos, cuya paternidad tenemos demasiada tendencia a atribuir al cristianismo (¡cuando no al capitalismo o a la «moral burguesa!»)<sup>[237]</sup>. Ciertamente, la cuestión de los actos sexuales está lejos de tener entonces la importancia que tendrá más tarde en la problemática cristiana de la carne y de la concupiscencia. La cuestión, por ejemplo, de la cólera o de los reveses de la fortuna tiene ciertamente una relevancia mucho mayor para los moralistas helenistas y romanos, que la cuestión de las relaciones sexuales; pero, aunque su lugar en el orden de preocupaciones no sea precisamente el primero, es importante subrayar el modo en que estas técnicas de sí ligan el conjunto

de la existencia al régimen de los actos sexuales.



Hemos seleccionado, en el curso de este año, cuatro ejemplos de estas técnicas de sí en su relación con el régimen de las *aphrodisia*<sup>[238]</sup>.

La interpretación de los sueños. La *Onirocrítica* de Artemidoro<sup>[239]</sup>, en los capítulos 78-80 del libro I, constituye, en este dominio, el documento fundamental. La cuestión que se plantea no atañe directamente a la práctica de los actos sexuales, sino más bien al uso que se ha de hacer de los sueños en los que dichos actos se representan. En este texto se trata de fijar el valor sintomático que hay que darles en la vida diaria: ¿qué acontecimientos favorables o desfavorables cabe esperar según que el sueño represente un tipo u otro de relación sexual? Un texto como éste no prescribe evidentemente una moral, sino que revela, a través del juego de significaciones positivas o negativas que presta a las imágenes del sueño, todo un juego de correlaciones (entre los actos sexuales y la vida social) y todo un sistema de apreciaciones diferenciales (jerarquizando entre sí los actos sexuales).

Los regímenes médicos. Se proponen directamente fijar a los actos sexuales una medida». Merece destacarse que esta medida no atañe prácticamente nunca a la forma del acto sexual (natural o no, normal o no), sino a su frecuencia y a su momento. Sólo se toman en consideración las variables cuantitativas y circunstanciales. El estudio del gran edificio teórico de Galeno muestra bien a las claras el vínculo establecido en el pensamiento médico y filosófico entre los actos sexuales y la muerte de los individuos. (Dado que cada ser vivo está condenado a morir; y sin embargo la especie debe vivir eternamente la naturaleza ha inventado el mecanismo de la reproducción sexual). Dicho estudio muestra asimismo el vínculo establecido entre el acto sexual y el gasto considerable, violento, paroxístico y peligroso del principio vital que este acto comporta. El estudio de los regímenes propiamente dichos (en Rufo de Éfeso, Ateneo, Galeno, Sorano<sup>[240]</sup>) muestra a través de las infinitas precauciones que recomiendan, la complejidad y la tenuidad de las relaciones establecidas entre los actos sexuales y la vida del individuo: extrema sensibilidad del acto sexual a todas las circunstancias externas o internas que pueden hacer de él algo perjudicial; inmensa extensión de los efectos de cada acto sexual sobre todas las partes y componentes del cuerpo.

La vida de matrimonio. Los tratados sobre el matrimonio han sido, durante el período considerado, muy numerosos. Lo que queda de Musonio Rufo, de Antípatro de Tarso o de Hiérocles, así como las obras de Plutarco<sup>[241]</sup> muestran no sólo la valoración del matrimonio (que parece corresponder, según los historiadores, a un fenómeno social), sino una concepción nueva de la relación matrimonial: a los principios tradicionales de la complementariedad de los dos sexos necesarios para el orden de la «casa» se añaden el ideal de una relación dual, que comprende todos los

aspectos de la vida de ambos cónyuges, y que establece de manera definitiva lazos afectivos personales. En esta relación, los actos sexuales han de encontrar sus lugares exclusivos (condena consiguientemente del adulterio entendido, por Musonio Rufo, no como el hecho de atentar contra los privilegios de un marido, sino como el hecho de perjudicar al lazo conyugal, que liga tanto al marido como a la mujer)<sup>[242]</sup>. Dichos actos deben, de este modo, estar ordenados a la procreación, pues éste es el fin dado por la naturaleza al matrimonio. Han de obedecer, por último, a una regulación interna exigida por el pudor, la ternura recíproca y el respeto del otro (sobre este punto concreto, las indicaciones más numerosas e interesantes se encuentran en Plutarco)<sup>[243]</sup>.

La elección de los amores. La comparación clásica entre los dos amores —el destinado a las mujeres y el destinado a los muchachos— ha dejado, en el período considerado, dos textos importantes: el *Diálogo sobre el amor* de Plutarco y los *Amores* del PseudoLuciano<sup>[244]</sup>. El análisis de estos dos textos atestigua la permanencia de un problema que la época clásica conocía bien: la dificultad de dar estatuto y justificación a las relaciones sexuales de la pederastia. El diálogo del Pseudo-Luciano termina irónicamente con el recuerdo preciso de estos actos que la Erótica de los muchachos trataba de elidir en nombre de la amistad, de la virtud y de la pedagogía. El texto de Plutarco, mucho más elaborado, pone de manifiesto la reciprocidad del consentimiento al placer como elemento esencial de las *aphrodisia*; muestra que semejante reciprocidad en el placer sólo puede existir entre un hombre y una mujer; mejor aún, en la conyugalidad, que sirve para renovar regularmente el pacto del matrimonio.

## La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982<sup>[245]</sup>

El curso de este año se ha dedicado a la formación del tema de la hermenéutica de sí. Se trataba de estudiarla no sólo en sus formulaciones teóricas, sino de analizarla en relación con un conjunto de prácticas que tuvieron, en la Antigüedad clásica o tardía, una gran importancia. Estas prácticas son signo de lo que se llamaba a menudo en griego *epiméleia heautoú* y en latín *cura sui*. Este principio según el cual hay que «ocuparse de sí», hay que «cuidar de sí mismo», está oscurecido sin duda, para nosotros, por el resplandor del *gnôthi seautón*. Pero hay que recordar que la regla según la cual hay que conocerse a sí mismo ha estado regularmente asociada al tema del cuidado de sí. De un extremo al otro de la cultura antigua es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al «cuidado de sí» y de su conexión con el tema del conocimiento de sí.

En primer lugar, en el propio Sócrates. En la *Apología*, vemos a Sócrates presentarse a sus jueces como el maestro del cuidado de sí. Interpela a los transeúntes diciéndoles: «Os ocupáis de vuestras riquezas, de vuestra reputación y de los honores; pero no os preocupáis ni de vuestra virtud ni de vuestra alma». Sócrates es el que vela para que sus conciudadanos «cuiden de sí mismos». Ahora bien, a propósito de este papel, Sócrates dice, un poco más adelante, en la misma *Apología*, tres cosas importantes: se trata de una misión que le ha sido confiada por un dios, y que no abandonará antes de exhalar el último suspiro; se trata de una tarea desinteresada, por la que no pide retribución alguna, la lleva a cabo por pura benevolencia; por último, se trata de una función útil para la ciudad, más útil incluso que la victoria de un atleta en Olimpia, pues, al enseñar a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos (antes que de sus bienes), se les enseña también a ocuparse de la propia ciudad (antes que de sus asuntos materiales). En lugar de condenarle, sus jueces harían mejor en recompensar a Sócrates por haber enseñado a los otros a cuidar de sí mismos<sup>[246]</sup>.

Ocho siglos más tarde, la misma noción de *epiméleia heautoú* aparece con un papel igualmente importante en Gregorio de Nisa. Con este término se refiere al movimiento por el que se renuncia al matrimonio, se pierde el apego a la carne y por el que, gracias a la virginidad del corazón y del cuerpo, se recobra la inmortalidad de la que habíamos sido desposeídos. En otro pasaje del *Tratado de la virginidad*, convierte la parábola del dracma perdido en el modelo del cuidado de sí: cuando se pierde un dracma, hay que encender una lámpara, dar vueltas a toda la casa y explorar todos los rincones hasta que se vea brillar en la sombra el metal de la moneda; de igual modo, para encontrar la efigie que Dios ha impreso en nuestra alma, y que el cuerpo ha mancillado, hay que «ocuparse de sí mismo», encender la luz de la razón y explorar todos los rincones del alma<sup>[247]</sup>. Vemos cómo el ascetismo cristiano, al igual que la filosofía antigua, se sitúa bajo el signo del cuidado de sí y hace de la obligación de tener que conocerse uno de los elementos de esta preocupación

esencial.

Entre estos dos puntos de referencia extremos —Sócrates y Gregorio de Nisa—, podemos señalar que el cuidado de sí ha constituido no sólo un principio, sino una práctica constante. Podemos considerar otros dos ejemplos, muy alejados, esta vez, por el modo de pensamiento y el tipo de moral. Un texto de Epicuro, la *Carta a Meneceo*; comienza así: «Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma. Se debe, pues, filosofar cuando se es joven y cuando se es viejo»: la filosofía se equipara al cuidado del alma (el término es precisamente médico: *hygiainein*), y este cuidado es una tarea que se ha de proseguir a lo largo de toda la vida. En el *Tratado de la vida contemplativa*, Filón designa de este modo cierta práctica terapéutica como una *epiméleia* del alma<sup>[248]</sup>.

Sin embargo, no podemos quedarnos aquí. Sería un error creer que el cuidado de sí ha sido una invención del pensamiento filosófico y que ha constituido un precepto propio de la vida filosófica. Se trataba, en efecto, de un modo de vida que, en general, se valoraba mucho en Grecia. Plutarco cita un aforismo lacedemonio que, desde este punto de vista, es muy significativo. Se le preguntaba un día a Alexándridas por qué sus compatriotas, los espartanos, confiaban el cultivo de sus tierras a los esclavos en lugar de reservarse para sí esta actividad. La respuesta fue ésta: «Porque preferimos ocuparnos de nosotros mismos»<sup>[249]</sup>. Ocuparse de sí es un privilegio, es el distintivo de una superioridad social, por oposición a aquellos que han de ocuparse de los otros para servirles o que incluso han de ocuparse de un oficio para poder vivir. La superioridad que dan la riqueza, el estatus y el nacimiento se traduce en el hecho de tener la posibilidad de ocuparse de uno mismo. Cabe señalar que la concepción romana del *otium* no carece de relación con este tema: el «ocio» designado en este punto es, por excelencia, el tiempo que se pasa en ocuparse de sí mismo. En este sentido, la filosofía, tanto en Grecia como en Roma, se limita a transponer al interior de sus propias exigencias un ideal social mucho más extendido.

En cualquier caso, incluso al llegar a ser un principio filosófico, el cuidado de sí ha seguido siendo una forma de actividad. El propio término *epiméleia* no designa simplemente una actitud de la conciencia o una forma de atención dirigida sobre uno mismo; designa una ocupación regulada, una tarea con sus procedimientos y sus objetivos. Jenofonte, por ejemplo, emplea la palabra *epiméleia* para designar el trabajo del señor de la casa que dirige su explotación agrícola<sup>[250]</sup>. Es una palabra que se utiliza también para designar las obligaciones rituales que se tributan a los dioses y a los muertos. La actividad del soberano que vela por su pueblo y dirige la ciudad es llamada por Dión de Prusa *epiméleia*<sup>[251]</sup>. Ha de comprenderse, por tanto, que cuando los filósofos y moralistas recomiendan cuidar de sí (*epimeleisthai heautoú*) no aconsejan simplemente prestarse atención a uno mismo, evitar los errores o los peligros o permanecer a buen recaudo. Se refieren a todo un dominio de actividades complejas y reguladas. Puede decirse que, en toda la filosofía antigua, el cuidado de sí se ha considerado a la vez como un deber y como una técnica, una obligación

fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados.



El punto de partida de un estudio consagrado al cuidado de sí es naturalmente el *Alcibíades*. En dicho diálogo aparecen tres cuestiones, referentes a la relación del cuidado de sí con la política, con la pedagogía y con el conocimiento de uno mismo. La confrontación del *Alcibíades* con los textos de los siglos I y II pone de manifiesto varias transformaciones importantes.

1. Sócrates recomienda a Alcibíades aprovechar su juventud para ocuparse de sí mismo: «A los cincuenta años, sería demasiado tarde»<sup>[252]</sup>. Pero Epicuro decía: «Cuando se es joven, no hay que vacilar en filosofar, y cuando se es viejo tampoco. Nunca es demasiado pronto ni demasiado tarde para ocuparse de la propia alma». Este principio del cuidado perpetuo, a lo largo de toda la vida, es el que claramente se impone. Musonio Rufo, por ejemplo, dice: «Hay que cuidarse sin cesar, si se quiere vivir de manera saludable»<sup>[253]</sup>. O Galeno: «Para llegar a ser un hombre pleno, cada uno se ha de ejercitar por decirlo así durante toda su vida», aunque es cierto que siempre es mejor «haber velado, desde la infancia, por la propia alma». Es un hecho que los amigos a los que Séneca o Plutarco dan sus consejos ya no son en modo alguno los adolescentes ambiciosos a los que Sócrates se dirigía: son hombres, a veces jóvenes (como Sereno), a veces en plena madurez (como Lucilio, que ejercía como procurador de Sicilia cuando Séneca y él intercambiaron una larga correspondencia espiritual). Epicteto, que tiene su escuela, cuenta con alumnos todavía muy jóvenes, pero llega también a interpelar a adultos —e incluso a «personajes consulares»— para recordarles el cuidado de sí.

Ocuparse de sí no es, pues, una simple preparación momentánea para la vida; es una forma de vida. Alcibíades se daba cuenta de que debía cuidar de sí, en la medida en que más tarde quería ocuparse de los otros. Se trata, entonces, de ocuparse de sí, para sí mismo. Se ha de ser para sí mismo, y a lo largo de toda la existencia, su propio objeto de consideración. De ahí la idea del retorno a sí (*ad se convertere*), la idea de todo un movimiento de la existencia mediante el que examinarse retrospectivamente a uno mismo (*eis heautón epistréphein*). Sin duda el tema de la *epistrophe* es típicamente platónico. Pero (como ya se ha podido ver en el *Alcibíades*), el movimiento mediante el que el alma se torna hacia sí misma es, a su vez, el movimiento mediante el que su mirada es atraída hacia «lo alto» —hacia el elemento divino, hacia las esencias y hacia el mundo supraceleste donde estas son visibles. La inversión a la que nos invitan Séneca, Plutarco y Epicteto es en cierto modo una inversión *in situ*: no tiene otro fin, ni

otro objeto que el de establecerse cerca de sí mismo, «residir en sí mismo» y permanecer allí. El objetivo final del retorno a sí es establecer cierto número de relaciones consigo mismo. Estas relaciones son concebidas a veces en base a un modelo jurídico-político: ser soberano de sí mismo, ejercer sobre sí un dominio perfecto, ser plenamente independiente o ser completamente «de sí» (*fieri suum*, dice a menudo Séneca). Tales relaciones muchas veces son representadas también mediante el modelo del goce posesivo: gozar de sí, complacerse consigo mismo, encontrar en sí toda su voluptuosidad.

2. Una segunda y gran diferencia atañe a la pedagogía. En el *Alcibíades*, el cuidado de sí se imponía debido a los defectos de la pedagogía; se trataba de completarla o de sustituirla; se trataba en todo caso de ofrecer una «formación». A partir del momento en el que la aplicación a sí llega a ser una práctica adulta que se ha de ejercer durante toda la vida, el papel pedagógico tiende a borrarse y se confirman otras funciones.
  - a) En primer lugar, una función crítica. La práctica de sí ha de permitir deshacerse de todas las malas costumbres, de todas las falsas opiniones que se pueden recibir del vulgo, o de los malos maestros, pero también de los padres y del entorno. «Desaprender» (*de-discere*) es una de las tareas importantes del cultivo de sí.
  - b) Pero tiene también una función de lucha. La práctica de sí es concebida como un combate permanente. No se trata simplemente de formar, para el futuro, un hombre de valía. Hay que dotar al individuo de las armas y del valor que le permitirán batirse a lo largo de toda su vida. Conocemos lo frecuentes que eran estas dos metáforas: la de la lucha atlética (en la vida somos como un luchador que se tiene que deshacer de sucesivos adversarios y que se ha de ejercitar incluso cuando no combate) y la de la guerra (es preciso que el alma esté dispuesta como un ejército que cualquier enemigo puede siempre acosar).
  - c) Pero, sobre todo, este cultivo de sí tiene una función curativa y terapéutica. Se encuentra mucho más próximo al modelo médico que al modelo pedagógico. Hay que recordar, desde luego, hechos que poseen una gran antigüedad en la cultura griega: la existencia de una noción como la de *páthos*, que significa tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y al alma expresiones como cuidar, curar, amputar, escarificar o purgar. Hay que recordar también el principio familiar para los epicúreos, los cínicos y los estoicos de que el papel de la filosofía es curar las enfermedades del alma. Plutarco llegará a

decir que la filosofía y la medicina constituyen *mia khôra*, una única región, un solo dominio. Epicteto no quería que su escuela fuese considerada como un simple lugar de formación, sino como una «consulta médica» un *iatreion*; quería que fuese un «dispensario del alma», que sus alumnos llegasen con la conciencia de estar enfermos: «Uno decía con un hombro dislocado, otro con un absceso, un tercero con una fístula, aquel con dolores de cabeza»<sup>[254]</sup>.

3. En los siglos I y II, siempre se considera que la relación consigo mismo ha de apoyarse en la relación con un maestro, con un director o, en todo caso, con otro. Y todo ello con una independencia cada vez más acentuada respecto a la relación amorosa. Que no cabe ocuparse de sí sin la ayuda de otro es un principio generalmente muy admitido. Séneca decía que nadie es nunca lo suficientemente fuerte como para liberarse por sí mismo del estado de *stultitia* en el que se encuentra: «Necesita que se le tienda la mano y que se le saque de eso». Galeno, de igual modo, decía que el hombre se quiere demasiado a sí mismo como para poder curarse sólo de sus pasiones: había visto a menudo «tropezar» a hombres que no habían consentido someterse a la autoridad de otro. Este principio es cierto para los que empiezan; pero lo es también posteriormente y hasta el fin de la vida. La actitud de Séneca, en su correspondencia con Lucilio, es, al respecto, característica: por más que sea mayor y haya renunciado a todas sus actividades, da consejos a Lucilio, pero, a la par se los solicita, y se felicita de la ayuda que encuentra en este intercambio de cartas.

Lo que cabe subrayar en esa práctica del alma es la multiplicidad de relaciones sociales que pueden servirle de soporte.

- Hay organizaciones escolares estrictas: la escuela de Epicteto puede servir de ejemplo: se acogía en ella a oyentes de paso, junto a alumnos que permanecían durante un período mayor; pero se enseñaba también a aquellos que querían llegar a ser filósofos y guías del alma; algunas de las *Conversaciones* reunidas por Arriano<sup>[255]</sup> son lecciones técnicas para estos futuros practicantes del cultivo de sí.
- Encontramos también —sobre todo en Roma— consejeros privados: instalados en el entorno de un gran personaje, formando parte de su grupo o de su círculo habitual, dan consejos políticos, dirigen la educación de los jóvenes y ayudan en las circunstancias importantes de la vida. Es el caso de Demetrio<sup>[256]</sup> en el entorno de Trasea de Padua<sup>[257]</sup>. Cuando éste es conducido a suicidarse, Demetrio le sirve de algún modo de consejero y ampara sus últimos instantes con una conversación acerca de la

inmortalidad.

- Pero, ciertamente, hay otras formas en las que se ejerce la dirección del alma. Esta llega a redoblar y a animar todo un conjunto de relaciones diversas: relaciones de familia (Séneca escribe una carta de consuelo a su madre con motivo de su propio exilio); relaciones de protección (también Séneca se ocupa a la vez de la carrera y del alma del joven Sereno, un primo de provincias que acaba de llegar a Roma); relaciones de amistad entre dos personas bastante próximas en edad, cultura y situación (Séneca con Lucilio)<sup>[258]</sup>; relaciones con un personaje de rango elevado al que presentamos nuestros respetos dándole consejos útiles (es el caso de Plutarco con Fundano, al que envía urgentemente las notas que ha escrito sobre la tranquilidad del alma)<sup>[259]</sup>.

Se constituye de este modo lo que se podría llamar un «servicio del alma», que se realiza a través de relaciones sociales múltiples. El eros tradicional juega aquí un papel a lo sumo ocasional. Lo cual no quiere decir que las relaciones afectivas no fuesen a menudo intensas.

Sin duda nuestras categorías modernas de amistad y de amor son bastante inadecuadas para descifrar dichas relaciones. La correspondencia de Marco Aurelio con su maestro Frontón puede servir como ejemplo de esta intensidad y de esta complejidad<sup>[260]</sup>.



Este cultivo de sí comportaba un conjunto de prácticas designado generalmente con el término *áskêsis*. En primer lugar, es conveniente analizar sus objetivos. En un pasaje, citado por Séneca, Demetrio recurre a la usual metáfora del atleta: hemos de ejercitarnos como lo hace un atleta; éste no aprende todos los movimientos posibles, no intenta hacer proezas inútiles; prepara los movimientos que precisa en la lucha para vencer a sus adversarios. De igual modo, no tenemos por qué hacer hazañas con nosotros mismos (la ascesis filosófica es muy desconfiada ante estos personajes que hacen valer los resultados maravillosos de sus abstinencias, de sus ayunos o de su presciencia del porvenir). Como un buen luchador, debemos aprender exclusivamente lo que nos permitirá resistir los acontecimientos que se pueden producir; hemos de aprender a no dejarnos desconcertar por ellos, a no dejarnos llevar por las emociones que podrían suscitar en nosotros<sup>[261]</sup>.

Ahora bien, ¿qué necesitamos para poder conservar nuestro dominio frente a los acontecimientos que se pueden producir? Tenemos necesidad de «discursos»: de *lógoi*, entendidos como discursos verdaderos y discursos razonables. Lucrecio habla de los *veridica dicta* que nos permiten conjurar nuestros temores y no dejarnos abatir

por lo que creemos que son desgracias. Para hacer frente al porvenir necesitamos pertrecharnos, y pertrecharnos de discursos verdaderos. Estos son los que nos permiten afrontar lo real.

Tres cuestiones se plantean al respecto.

1. La cuestión de su naturaleza. Sobre este punto, las discusiones entre las escuelas filosóficas, así como en el interior de las mismas corrientes han sido numerosas. El punto principal de debate se refería a la necesidad de los conocimientos teóricos. Los epicúreos estaban todos de acuerdo sobre esta cuestión: conocer los principios que rigen el mundo, la naturaleza de los dioses, las causas de los prodigios, las leyes de la vida y de la muerte es, desde su punto de vista, indispensable para prepararse para los posibles acontecimientos de la existencia. Los estoicos se dividían según su proximidad respecto a las doctrinas cónicas: unos concedían la mayor importancia a los *dogmata*, a los principios teóricos que completan las prescripciones prácticas; otros, por el contrario, otorgaban el lugar principal a estas reglas concretas de conducta. Las cartas 90 y 91 de Séneca exponen claramente las tesis existentes al respecto<sup>[262]</sup>. Es conveniente señalar en este punto que estos discursos verdaderos de los que tenemos necesidad sólo conciernen a lo que somos en el ámbito de nuestra relación con el mundo, en nuestro lugar en el orden de la naturaleza, en nuestra dependencia o independencia con respecto a los acontecimientos que se producen. No son, en modo alguno, un desciframiento de nuestros pensamientos, de nuestras representaciones o de nuestros deseos.
2. La segunda cuestión que se plantea atañe al modo de existencia en nosotros de estos discursos verdaderos. Decir que son indispensables para nuestro porvenir es decir que tenemos que recurrir a ellos cuando sentimos su necesidad. Es preciso que, cuando un suceso imprevisto o una desgracia se presenten, podamos recurrir, para protegernos, a aquellos discursos verdaderos que estén relacionados con tales acontecimientos. Hace falta que dichos discursos estén, en nosotros, a nuestra disposición. Los griegos tienen para esto una expresión corriente: *prokheiron ékhein*, que los latinos traducen: *habere in manu*, *in promptu habere* —tener a mano: se ha de comprender que en este caso se trata de algo muy distinto a un simple recuerdo, que llegado el caso podría traerse a la memoria. Plutarco, por ejemplo, para caracterizar la presencia en nosotros de estos discursos verdaderos recurre a numerosas metáforas. Los compara con un medicamento (*phármakon*) del que hemos de estar provistos para precavernos de todas las vicisitudes de la existencia (Marco Aurelio los compara con el maletín que un cirujano siempre ha de tener a mano); Plutarco habla también de ellos como de amigos, entre los que «los mejores y más seguros son aquellos cuya útil

presencia nos socorre en la adversidad». En otro lugar, los menciona como una voz interior que se deja oír cuando las pasiones se comienzan a agitar; es preciso que estén en nosotros como «un maestro cuya voz fuese suficiente para apaciguar el gruñido de los perros». Encontramos en un pasaje del *De beneficiis*<sup>[263]</sup> una gradación de este género de discursos, que va desde el instrumento del que se dispone hasta el automatismo del discurso que nos hablaría de sí mismo; a propósito de los consejos dados por Demetrio, Séneca dice que hay que «sujetarlos con ambas manos» (*utraque manu*) sin soltarlos nunca; pero es preciso también fijarlos, vincularlos (*adfigere*) al propio espíritu, hasta que formen parte de uno mismo (*partem sui facere*), y finalmente lograr que mediante una meditación cotidiana «los pensamientos saludables se presenten por sí mismos».

Tenemos aquí un movimiento muy diferente al que prescribe Platón cuando pide al alma que se vuelva sobre sí misma para encontrar su verdadera naturaleza. Plutarco o Séneca sugieren, por el contrario la absorción de una verdad dada a través de una enseñanza, de una lectura o de un consejo, que se asimila hasta que forma parte de uno mismo, hasta que se convierte en un principio interior, permanente y siempre activo de acción. En una práctica como esta, no se encuentra una verdad escondida en el fondo de sí mismo mediante el movimiento de la reminiscencia; se interiorizan verdades recibidas mediante una apropiación cada vez más lograda<sup>[264]</sup>.

3. Se plantea entonces una serie de cuestiones técnicas sobre los métodos de tal apropiación. La memoria juega aquí evidentemente un gran papel; no en la forma platónica del alma que descubre su naturaleza originaria y su patria, sino en la forma de ejercicios progresivos de memorización. Quisiera simplemente indicar algunos puntos importantes de esta «ascesis» de la verdad:

- Importancia de la escucha. Mientras que Sócrates preguntaba y buscaba hacer decir lo que se sabía (sin saber que ya se sabía), para los estoicos, o los epicúreos (como en las sectas pitagóricas) el discípulo ante todo ha de callar y escuchar. Encontramos en Plutarco<sup>[265]</sup>, o en Filón de Alejandría<sup>[266]</sup>, toda una reglamentación de la buena escucha (la actitud física que adoptar, la manera de dirigir la atención o el modo de retener lo que se acaba de decir).
- Importancia también de la escritura. Había en esta época toda una cultura de lo que se podría llamar escritura personal: tomar notas sobre las lecturas, las conversaciones y las reflexiones que se escuchan o que uno se hace a sí mismo; tener una especie de libreta de apuntes sobre los temas importantes (lo que los griegos llamaban *hypomnemata*<sup>[267]</sup>) y que debían ser leídos

cada cierto tiempo para reactualizar sus contenidos.

- Importancia igualmente del autoexamen, como ejercicio de memorización de lo que se ha aprendido. Es el sentido preciso y técnico de la expresión *anakhóresis eis heautón*, tal como Marco Aurelio la emplea: volverse a uno mismo y hacer el examen de las «riquezas» allí depositadas; se ha de tener en sí mismo una especie de libro que se relee de vez en cuando. Se pone de relieve en este punto la práctica de las artes de la memoria que F. Yates<sup>[268]</sup> ha estudiado.

Tenemos aquí, pues, todo un conjunto de técnicas que tienen por objeto vincular la verdad y el sujeto. Pero hay que comprender esto adecuadamente: no se trata de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma el lugar de residencia de la verdad, por un parentesco esencial o por un derecho de origen; tampoco se trata de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero. Nos encontramos todavía muy lejos en este caso de lo que sería una hermenéutica del sujeto. Se trata por el contrario de dotar al sujeto de una verdad que no conocía y que no reside en él; se trata de hacer de esta verdad aprendida, memorizada y puesta en aplicación progresivamente, un cuasi-sujeto que reine soberanamente en nosotros.



Cabe distinguir entre los ejercicios que se realizan en una situación real y que constituyen en lo esencial un entrenamiento de resistencia y de abstinencia, y los que constituyen entrenamientos del pensamiento mediante el pensamiento.

1. El más célebre de estos ejercicios de pensamiento era la *praemeditatio malorum*, meditación acerca de los males futuros. Era también uno de los más discutidos. Los epicúreos lo rechazaban, diciendo que era inútil sufrir por adelantado males que todavía no habían sucedido y que era mucho mejor ejercitarse en recordar los placeres pasados para protegerse mejor de los males presentes. Los estoicos estrictos —como Séneca y Epicteto— y también hombres como Plutarco, cuya actitud con respecto al estoicismo es muy ambivalente, practicaban con mucha aplicación la *praemeditatio malorum*. Hay que comprender bien en qué consiste: en apariencia, es una previsión sombría y pesimista del porvenir, En realidad, es algo completamente diferente.
  - En primer lugar, no se trata de representarse el porvenir tal como es probable que suceda, sino de imaginar, de modo sistemático, lo peor que pueda suceder, aunque sea bastante improbable. Séneca lo comenta a propósito del incendio que había destruido por completo la ciudad de Lyon:

este ejemplo debe enseñarnos a considerar lo peor como algo siempre seguro<sup>[269]</sup>.

- A continuación, no hay que afrontar las cosas como si pudieran suceder en un futuro más o menos lejano, sino representárselas como algo ya actual, como algo que se está realizando. Imaginemos, por ejemplo, que ya estamos exiliados o que ya estamos sometidos al suplicio.
- Por último, si se representan las cosas en su actualidad no es para vivir por anticipado los sufrimientos o los dolores que nos causarían, sino para convencernos de que no son en modo alguno males reales y que sólo la opinión que tenemos de ellas es lo que nos lleva a considerarlas como verdaderas desgracias.

Como se ve, este ejercicio no consiste en considerar un porvenir posible de males reales para acostumbrarse a él, sino en anular a la vez el porvenir y el mal. El porvenir: puesto que se le representa como algo ya dado con una actualidad extrema. El mal: ya que se trata de ejercitarse en no considerarlo como tal.

2. En el otro extremo de estos ejercicios se encuentran los que se llevan a cabo realmente. Dichos ejercicios tenían una larga tradición tras de sí: eran las prácticas de abstinencia, de privación o de resistencia física. Podían tener valor de purificación, o atestiguar la fuerza «demónica» del que los practicaba. Pero, en el cultivo de sí, estos ejercicios tienen otro sentido: se trata de establecer y de someter a prueba la independencia del individuo con respecto al mundo exterior.

Dos ejemplos. Uno de Plutarco, en *De genio Socratis*. Un interlocutor evoca una práctica cuyo origen atribuye a los pitagóricos. En primer lugar, se han de llevar a cabo actividades deportivas que abran el apetito; después uno se ha de colocar delante de aquellas mesas que estén provistas de los más sabrosos platos; y, tras haberlos contemplado, dárselos a los sirvientes mientras uno mismo toma la comida simple y frugal de un pobre<sup>[270]</sup>.

Séneca, en la carta decimoctava, cuenta que, cuando toda la ciudad estaba preparando las Saturnales, consideró, por razones de conveniencia, participar, al menos de algún modo, en las fiestas. Pero su preparación consistió durante varios días en ponerse un sayal, en dormir en un camastro y en no comer más que pan rústico. No era para tener apetito de cara a las fiestas, sino para hacer constar que la pobreza no era un mal y que él mismo era completamente capaz de soportarla<sup>[271]</sup>. Otros pasajes, en el propio Séneca o en Epicuro, evocan la utilidad de estos cortos períodos de prueba voluntarios<sup>[272]</sup>. También Musonio Rufo recomienda períodos de tiempo en el campo: vivir como los campesinos y, al igual que ellos, dedicarse a las tareas agrícolas<sup>[273]</sup>.

3. Entre el polo de la *meditatio* en el que nos ejercitamos en el pensamiento y el de

la *exercitatio* en el que nos preparamos realmente, hay toda una serie de prácticas posibles destinadas a probarse a sí mismo.

Epicteto, sobre todo, da ejemplos de dichas prácticas en las *Conversaciones*. Son interesantes porque se volverán a encontrar algunas muy próximas en la espiritualidad cristiana. Se trata en particular de lo que cabría llamar el «control de las representaciones».

Epicteto quiere que se tenga una actitud de vigilancia permanente respecto a las representaciones que pueden brotar en el pensamiento. Esta actitud la expresa mediante dos metáforas: la del vigilante nocturno que no deja entrar a nadie en la ciudad o en la casa; y la del cambista o verificador de la moneda —el *argirónomos*— que cuando se le presenta una moneda la mira, la sopesa y verifica el metal y la efigie<sup>[274]</sup>. El principio de que hay que vigilar los propios pensamientos como un cambista atento reaparece casi en los mismos términos en Evagro de Ponto y en Casiano<sup>[275]</sup>. Pero en ellos se trata de prescribir una actitud hermenéutica con respecto a sí mismo: desvelar lo que puede haber de concupiscencia en pensamientos aparentemente inocentes y reconocer los que provienen de Dios y los que provienen del Seductor. En Epicteto, se trata de algo diferente: se ha de saber si uno se siente afectado o emocionado por aquello que es representado y qué razones se tienen para ser o no así.

En este sentido, Epicteto recomienda a sus alumnos un ejercicio de control inspirado en retos sofisticados que eran muy apreciados en las escuelas; pero, en lugar de lanzarse unos a otros cuestiones difíciles de resolver, se proponían distintos tipos de situaciones ante las que era preciso reaccionar:

El hijo de Fulano ha muerto.

A lo cual respondo:

—Esto no depende de nosotros, no es un mal.

—El padre de Mengano le ha desheredado. ¿Qué te parece?

—Esto no depende de nosotros, no es un mal. [...]

—Se siente afligido por ello.

—Esto depende de nosotros, es un mal.

—Lo ha soportado con valentía.

—Esto depende de nosotros, es un bien.<sup>[276]</sup>

Como se ve, este control de las representaciones no tiene por objeto descubrir bajo las apariencias una verdad escondida, y que resultaría ser la del propio sujeto. Éste encuentra por el contrario en dichas representaciones, tal como se presentan, la ocasión de recordar cierto número de principios verdaderos —que conciernen a la muerte, a la enfermedad, al sufrimiento, a la vida política, etc.— y mediante este recuerdo puede apreciar si es capaz de

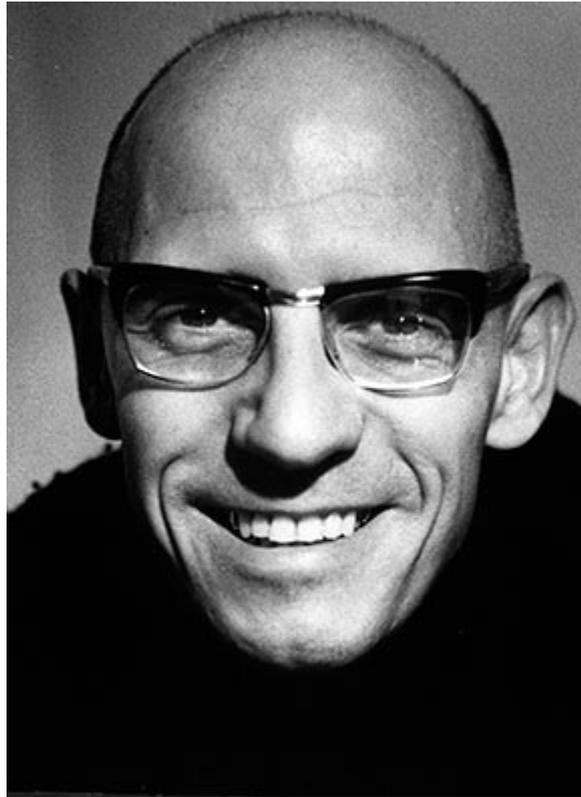
reaccionar conforme a tales principios —si éstos han llegado a ser, según la metáfora de Plutarco, esa voz del maestro que se alza de inmediato cuando rugen las pasiones y que sabe hacerlas callar.

4. En la cima de todos estos ejercicios se encuentra la célebre *meléte thanátou* —meditación o, mejor aún, ejercicio de la muerte. No consiste, en efecto, en un simple recuerdo, siquiera insistente, de que se está destinado a morir. Es un modo de hacer de la muerte algo actual en la vida. Entre todos los estoicos, Séneca ha sido el que más se ha ejercitado en dicha práctica. Ésta tiende a hacer que se viva cada día como si fuese el último.

Para comprender adecuadamente el ejercicio que propone Séneca, hay que recordar las correspondencias establecidas tradicionalmente entre los diferentes ciclos del tiempo: los momentos del día desde el alba al crepúsculo se relacionan simbólicamente con las estaciones del año —de la primavera al invierno—; y estas estaciones a su vez se relacionan con las etapas de la vida, de la infancia a la vejez. El ejercicio de la muerte tal como es evocado en algunas cartas de Séneca consiste en vivir a lo largo de toda la vida como si ésta fuese tan corta como un solo día y en vivir cada día como si toda la vida estuviera contenida en él; cada mañana uno debe estar en la infancia de su vida, pero ha de vivir a lo largo de todo el día como si la tarde viniera a ser el momento de la muerte. «En el momento de ir a dormir, dice en la carta duodécima, digamos, con alegría y con el rostro sonriente: he vivido».<sup>[277]</sup> Es ese mismo tipo de ejercicio en el que pensaba Marco Aurelio cuando escribía que «la perfección moral comporta que se pase cada día como si fuese el último». Quería incluso que cada acción se realizara «como si fuese la última»<sup>[278]</sup>.

Lo que constituye el valor particular de la meditación acerca de la muerte no es sólo que anticipa lo que la opinión representa generalmente como la mayor desgracia, no es sólo que permite convencerse de que la muerte no es un mal; dicha meditación ofrece la posibilidad, por así decirlo, por anticipación, de una mirada retrospectiva sobre la propia vida. Al considerarse uno a sí mismo como a punto de morir, se puede juzgar cada una de las acciones que se están emprendiendo en su justa valía. La muerte, decía Epicteto, sorprende al labrador en su labranza, al marinero en su navegación: «Y tú, (¿en qué ocupación quieres ser sorprendido?)»<sup>[279]</sup>. Séneca considera el momento de la muerte como aquel en el que podría de algún modo constituirse en juez de sí mismo y medir el progreso moral alcanzado hasta ese último día. En la carta 26, escribe: «Acercas del progreso moral que haya podido hacer, lo confiaré a la muerte... Espero el día en que me constituiré en juez de mí mismo y conoceré si tengo la virtud en los labios o en el corazón»<sup>[280]</sup>.

**El gobierno de sí y de los otros. Curso 1982-1983. El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso 1984<sup>[281]</sup>**



MICHEL FOUCAULT. (Poitiers, Francia, 1926-París, 1984). Filósofo francés. Estudió filosofía en la École Normale Supérieure de París y, ejerció la docencia en las universidades de Clermont-Ferrand y Vincennes, tras lo cual entró en el Collège de France (1970).

Influido por Nietzsche, Heidegger y Freud, en su ensayo titulado *Las palabras y las cosas* (1966) desarrolló una importante crítica al concepto de progreso de la cultura, al considerar que el discurso de cada época se articula alrededor de un «paradigma» determinado, y que por tanto resulta incomparable con el discurso de las demás. Del mismo modo, no podría apelarse a un sujeto de conocimiento (el hombre) que fuese esencialmente el mismo para toda la historia, pues la estructura que le permite concebir el mundo y a sí mismo en cada momento, y que se puede identificar, en gran medida, con el lenguaje, afecta a esta misma «esencia» o convierte este concepto en inapropiado.

En una segunda etapa, Foucault dirigió su interés hacia la cuestión del poder, y en *Vigilar y castigar* (1975) realizó un análisis de la transición de la tortura al encarcelamiento como modelos punitivos, para concluir que el nuevo modelo obedece a un sistema social que ejerce una mayor presión sobre el individuo y su capacidad para expresar su propia diferencia.

De ahí que, en el último volumen de su *Historia de la sexualidad*, titulado *La preocupación de sí mismo* (1984), defendiese una ética individual que permitiera a cada persona desarrollar, en la medida de lo posible, sus propios códigos de conducta.

Otros ensayos de Foucault son *Locura y civilización* (1960), *La arqueología del saber* (1969) y los dos primeros volúmenes de la *Historia de la sexualidad: Introducción* (1976) y *El uso del placer* (1984).

# Notas

[1] *Nota:* En las citas de estas obras, a la abreviatura le seguirá, en su caso, el número de tomo (en notación romana) y, a continuación, el número de página: por ejemplo: DE, III, 230, o NC, 12. <<

[2] Michel Foucault, *Dits et écrits*, 1954-1988, Gallimard, París, 1994. <<

[3] Véase aquí, pág. 109. <<

[4] Como se ve se da aquí una oscilación en la denominación de estas tres formas (medida, encuesta y prueba) como «matrices jurídico-políticas», o como formas de «saber-poder». La dualidad de nominación se debe simplemente a que sean consideradas estrictamente desde el lado del aparato administrativo o institucional del poder, o bien ya en su dimensión de génesis de un saber. <<

[5] En una entrevista hecha en Japón en 1972 hace esta distinción: «lo que llamo la “arqueología del saber” es precisamente la localización y descripción de los tipos de discurso y lo que llamo “dinástica del saber” consiste en la relación que existe entre estos grandes tipos de discurso que podemos observar en una cultura y las condiciones históricas, las condiciones económicas, las condiciones políticas de su aparición y de su formación» (DE, II, 406). Lo que aquí se atribuye a la dinástica del saber será denominado más tarde genealogía. <<

[6] Véase nota 1 al primer resumen del curso *La voluntad de saber*. <<

[7] Sobre el punto ver las atinadas observaciones de Daniel Defert en el comentario al curso, y particularmente la delimitación de la interpretación foucaultiana de la de Heidegger. LVS, 272-275. <<

[8] Véase aquí, nota 3, pág. 128. <<

[9] Véase el muy citado paso de *Vigilar y castigar*: «La forma jurídica general que garantizaba un sistema de derechos en principio igualitarios era subtendida por estos mecanismos menudos, cotidianos y físicos, por todos estos sistemas de micro-poder esencialmente desigualitarios y disimétricos que constituyen las disciplinas [...] Las disciplinas reales y corporales han constituido el subsuelo de las libertades formales y jurídicas [...] Las “Luces” que descubrieron las libertades inventaron también las disciplinas» (SP, 223-224). <<

[10] Véase aquí, resumen del curso *La sociedad punitiva*, pág. 125. <<

[11] El concepto de hábito es ampliamente comentado en el curso de LSP, 240-244. <<

[12] Véase aquí, notas 5 y 6, pág. 185. <<

[13] Sobre Boulainvilliers véase nota 7, pág. 186; sobre Freret, nota 13, pág. 192. <<

[14] En un paso de *Hay que defender la sociedad*, se cita un carta de Marx a Engels, de 1882: «Pero, nuestra lucha de clases, sabes muy bien donde la hemos encontrado: la hemos encontrado en los historiadores franceses cuando contaban la lucha de razas» (DS, 69). <<

[15] Véase aquí, nota 9, pág. 189. <<

[16] Un hito se marcaba con el nacimiento de esta nueva forma de poder. «Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX ha sido, es, lo que se podría llamar la asunción de la vida por el poder: si ustedes quieren, una captación por el poder del hombre en tanto que ser viviente, una especie de estatalización de lo biológico» (DS, 213). <<

[17] «Un juego incesante entre las técnicas de poder y su objeto que poco a poco ha recortado en lo real y como campo de realidad la población como correlato de técnicas de poder es por lo que se ha podido ver abrirse toda una serie de dominios de objetos para saberes posibles. Y a la inversa, es porque esos saberes recortaban sin cesar nuevos objetos que la población ha podido constituirse, continuarse, mantenerse como correlato privilegiado de los mecanismos modernos de poder» (STP, 80-81). <<

[18] Véase aquí nota 7, pág. 200. <<

[19] G. Agamben, *Il Regno e la Gloria*, Neri Pozza, 2007, páginas 307-309. <<

[20] Véase aquí notas del curso *Nacimiento de la biopolítica*. <<

[21] Véase la primera nota hecha aquí sobre el curso *El gobierno de los vivos*, pág. 219. <<

[22] Sobre sus diferencias con el anarquismo. LGS, 76-77. <<

[23] Hay trad. en Michel Foucault, *La ética del pensamiento*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2015. <<

[24] Las dos primeras lecciones del curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros* están dedicadas a esta temática en relación con Kant. <<

[25] «Lo que quiere decir sencillamente que, en el tipo de análisis que intento proponerles desde hace un cierto tiempo, ven que: relaciones de poder-gubernamentalidad-gobierno de sí y de los otros-relacion de sí consigo, todo esto constituye una cadena, una trama, y que es ahí, en torno de estas nociones que se debe poder, pienso, articular la cuestión de la política y la cuestión la ética» (LHS, 242). <<

[26] M. Foucault, «El sujeto y el poder», en EP, 319. <<

[27] Véase LHS, 220, SV, 17, DE, IV, 656-659, EP, 145. <<

[28] «El sujeto psicológico nace en el punto de encuentro del poder y del cuerpo: es el efecto de una cierta “física política” (aquí, pág. 146». <<

[29] El punto lo reconoce Foucault en varias entrevistas, en 1975 «Entrevista sobre la prisión: el libro y su método» afirma: «Si fuera pretencioso, daría como título general a lo que hago: genealogía de la moral» (DE, II, 753). Y en su última entrevista, en 1984, «Una estética de la existencia»: «He intentado analizar cómo dominios como los de la locura, la sexualidad, la delincuencia, pueden entrar en un cierto juego de la verdad, y cómo, por otro lado, a través de esta inserción de la práctica humana, del comportamiento, en el juego de la verdad, el sujeto mismo se encuentra afectado. Ese era el problema de la historia de la locura, de la sexualidad. —¿*No se trata en el fondo de una nueva genealogía de la moral?* [pregunta el entrevistador, A. Fontana]. —De no ser por la solemnidad del título y la marca grandiosa que Nietzsche le impuso, diría que sí» (EP, 372). <<

[30] El curso pone en marcha uno de los proyectos anunciados en el discurso inaugural de Foucault en el Collège, en 1970 (*El orden del discurso*). Allí señalaba los tres tipos de procedimientos de control de la producción de discursos en nuestras sociedades, cuyo efecto en los tres casos es la exclusión: *a)* la *prohibición* referida al lenguaje, de hablar sobre algo; *b)* la *cesura entre razón y locura*, que niega la palabra al loco pues, en definitiva, no significa sino patología, o en otro tiempo, sin-razón; *c)* la voluntad de *verdad*, que establece la divisoria verdadero/falso a la que todo discurso debe acabar sometándose. Para Foucault, este último mecanismo de exclusión, característico de nuestra cultura, se ha ido convirtiendo en el mecanismo dominante de entre los tres mencionados, «hacia él, durante siglos no han cesado de derivar los anteriores», que modifica y les da fundamentación. Pues bien, dos posibles proyectos de abordar este sistema de exclusión tan intenso y extenso eran: 1. «intentar registrar cómo se hizo, pero también cómo fue repetida, reconducida, desplazada esta elección de la verdad en el interior de la cual estamos apresados y que renovamos sin cesar» (OD, 64), lo cual se realizaría a través de tres calas fundamentales: la de la época de los sofistas, Sócrates y Platón, «para ver cómo el discurso eficaz, el discurso ritual, el discurso cargado de poderes y de peligros se ha ordenado paulatinamente conforme a una división entre discurso verdadero y discurso falso»; una segunda cala se situaría en los siglos XVI y XVII, momento de constitución de una ciencia de la observación y de lo constatable, y de una filosofía natural en relación con las nuevas estructuras políticas y religiosas; y una tercera cala, ya en el siglo XIX, con la ciencia moderna y sus nexos con la sociedad industrial y el positivismo. «Tres lances en la morfología de nuestra voluntad de saber; tres etapas de nuestro filisteísmo» (OD, 65). 2. El otro proyecto era: «medir el efecto de un discurso con pretensión científica —discurso médico, psiquiátrico, también el discurso sociológico— sobre este conjunto de prácticas y discursos prescriptivos que constituye el sistema penal». Como vemos, es el primer proyecto el que se inicia en este curso, de 1970-1971, pero sin llegarse a realizar sino la primera de las tres etapas en que se dividía; respecto de la segunda y tercera algo podemos ver en sus dos primeras conferencias de 1973 en la Universidad católica de Río de Janeiro, recogidas en *La verdad y las formas jurídicas* (DE, II, 538-645), y en los cursos posteriores hasta la publicación de *Vigilar y castigar* en 1975, en la que se establece la tesis de la base de las disciplinas para la emergencia de las ciencias humanas en el siglo XIX. Algo del segundo proyecto puede seguirse en la tercera y cuarta conferencia de Río (*La verdad y las formas jurídicas*), y particularmente en los cursos de 1971-72, *Teorías e instituciones penales*, y de 1972-73, *La sociedad punitiva*.

Este primer curso supone la primera incursión de Foucault en el mundo griego, al que

volverá decididamente en su nuevo proyecto de *Historia de la sexualidad*, y todos los trabajos que le rodearon. Sin duda Nietzsche tiene que ver con ello. De él toma evidentemente los conceptos centrales de *voluntad de saber* y *voluntad de verdad*, pero para tratarlos de manera singular, lejos de toda interpretación psicologista o biologista, en clave histórica, desubjetivadora, y tampoco, al modo de Heidegger, como instancia última. Creo que Foucault encuentra aquí una categoría desde la cual puede entenderse con más profundidad su trabajo anterior, al que de algún modo esta le subyacía. La categoría de *voluntad de verdad* será clave en todo el trabajo posterior, en *Vigilar y castigar* y especialmente en su *Historia de la sexualidad*. Es una categoría que fue por primera vez elaborada en *El orden del discurso*, pero desde allí a sus últimos trabajos se transformará, pues si allí aparecía como mecanismo de control de los discursos, este aspecto pasará rápidamente a un segundo plano frente al que cobrará mayor interés para Foucault: el nexo de la *verdad* con el *poder* y sus efectos sobre los *sujetos*.

Foucault había leído a Nietzsche intensamente en el año 1953. Lo trata con frecuencia entre 1969 y 1971 en diversas intervenciones orales y, curiosamente, sólo una vez —la única de su vida— en una publicación escrita, de homenaje a Jean Hyppolite: «Nietzsche, la genealogía, la historia» (1971): durante el invierno de 1969-1970 ofreció varias lecciones sobre Nietzsche en la polémica Universidad, hoy desaparecida, de Vincennes, en París; en el curso 1970-1971 al que corresponde este resumen; en una conferencia («Lección sobre Nietzsche») en la Universidad McGill de Montreal, en abril de 1971 (incluida en LVS). Esas intervenciones sobre Nietzsche —son también muy frecuentes las referencias en las entrevistas de esos años— coinciden con el momento más intenso de la presencia nietzscheana en el contexto cultural francés. Los dos mejores libros sobre Nietzsche en este ámbito se publican en esos años: Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (1967); Pierre Klossowski publica su *Nietzsche y el círculo vicioso* (1969), y traduce el *Nietzsche* de Heidegger en 1971; en 1967 se inicia la edición francesa de las obras completas de Nietzsche de Colli y Montinari, con la colaboración de Deleuze y Foucault, que escriben su Introducción general (DE, I, 561-564), edición que comienza por el t. v que contiene *El gay saber* en traducción de Klossowski. El texto de Nietzsche, tan decisivo y presente en Foucault, «Verdad y mentira en sentido extramoral» es traducido al francés por Kremer-Marietti en 1969. Antes de todo esto, tenemos una esporádica intervención de Foucault sobre Nietzsche, en el «Coloquio de Royaumont» de julio de 1964, «Nietzsche, Freud, Marx» (DE, I, 564-579). Y ya en 1973 vuelve sobre Nietzsche en la primera de sus conferencias en Río de Janeiro (*La verdad y las formas jurídicas*).

<<

[31] Foucault se atiene a lo sostenido sobre las prácticas discursivas en *La arqueología del saber*. <<

[32] La delimitación de la historia hecha por Foucault respecto a la historia de las mentalidades o de las representaciones es una constante. <<

[33] Por tanto, una historia que ni concede una plena *autonomía* a las prácticas discursivas, ni las pliega a una instancia externa como si fuera un *reflejo* de ellas; ni historia idealista, en la que las prácticas discursivas sustituirían a las ideas, ni historia de las ideologías, en la que estas son remitidas siempre a una instancia ajena de carácter económico. <<

[34] Otra constante foucaultiana: distanciamiento respecto de la teoría tradicional del sujeto, de todo antropologismo, sea en formas kantianas, fenomenológicas u otras. Obsérvese, por otra parte, la de subjetivación e historización que experimenta el concepto nietzscheano de «voluntad de saber». <<

[35] Se alude a todo el trabajo hecho en la obra anterior: en *Historia de la locura* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963) y *Las palabras y las cosas* (1966). <<

[36] Esto es lo que habría hecho en *La arqueología del saber* (1969). <<

[37] A la luz de los trabajos posteriores de Foucault, se puede decir que se avanzó especialmente en los dos últimos puntos de los señalados. En cuanto al primero, la distinción entre saber y conocimiento no sufriría cambios respecto de lo sostenido hasta ese momento; «saber» como el conjunto de elementos sometidos a cierta regularidad (objetos, posiciones de sujeto, formación de enunciados, etc.) formados por las más heterogéneas prácticas discursivas y respecto del que puede emerger un tipo determinado de conocimiento, de saber ya sistematizado que ha superado determinados umbrales epistémicos (sobre esto véase especialmente AS, IV, 6). Sobre los dos últimos puntos, particularmente todos los trabajos que giraron en torno a los dos últimos tomos de su *Historia de la sexualidad* son los que habrían supuesto una profundización mayor: la muestra de la no superponibilidad entre voluntad de saber y voluntad de verdad, que podría ejemplificarse con los distintos modos de problematización del deseo en Grecia, en el cristianismo y en el mundo moderno; y en esas mismas épocas Foucault habría encontrado una distinta posición del sujeto respecto de la voluntad de saber y de verdad, una distinta subjetivación. <<

[38] En el curso Foucault citaba el pasaje de *Metafísica*, A, I, 980, 21-24: «Todos los hombres tienen por naturaleza (*phýsei*), el deseo de conocer; el placer causado por las sensaciones es prueba de ello, pues, con independencia incluso de su utilidad, nos placen por sí mismas y, más que todas las otras, las sensaciones visuales». Es un texto que Foucault considera un verdadero «operador filosófico», que no sólo sería clave en toda la obra aristotélica, sino que habría marcado «el discurso filosófico tal como ha existido en nuestra civilización» (LVS, 7). De la *Metafísica* aristotélica es recomendable la edición trilingüe de García Yebra en Gredos, Madrid, 1970; de las otras dos obras aristotélicas mencionadas: *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe de M. Araujo y J. Marías en C. E.C., Madrid, 1985; *Acerca del alma*, ed. de Tomás Calvo, Gredos, Madrid, 1983. <<

[39] Por las observaciones de Daniel Defert a la edición del curso LVS, sabemos que en las notas de trabajo preparatorias Foucault tenía en cuenta especialmente *Humano demasiado humano* (trad. español Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 1996). Defert también cita la relevancia aquí de un texto que consideramos, por lo demás, que está presente en todo el pensamiento foucaultiano y que es tratado en *La verdad y las formas jurídicas*: «Verdad y mentira en sentido extramoral» (1873), (LVS, 29) (trad. de Ambrosio Berasaín, en Nietzsche, *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974; o la trad. de Joan Llinares, en Nietzsche, *Antología*, Península, Barcelona, 2003). Es fundamental para este punto en Nietzsche la conferencia de Foucault en abril de 1971 en la Universidad McGill de Montreal, «Lección sobre Nietzsche», recogida en LVS, 195-213. De *El gay saber*, o *La ciencia jovial*, trad. de Germán Cano, en Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; también la edición de Jiménez Moreno, Narcea, Madrid, 1973.

<<

[40] En el curso Foucault parte de textos de Homero y Hesíodo, para llegar, después de pasar por Dracón y Solón, al Edipo de Sófocles. La obra del trágico griego fue tratada en numerosas ocasiones por Foucault: es analizada especialmente en una conferencia pronunciada en la Universidad de N. York, en Buffalo, en marzo de 1972 (incluida en LVS, 235-253); también fue analizada en la segunda conferencia en la Universidad católica de Río de Janeiro, en mayo de 1973, contenida en *La verdad y las formas jurídicas*; y aún volvería al Edipo, y por extenso, en su curso de 1979-1980 en el Collège de France, *Del gobierno de los vivos*, y en el curso en la Universidad católica de Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad*, lección del 28 de abril.

<<

[41] Foucault se apoyó para esta indagación particularmente en los trabajos de Louis Gernet, Gustave Glotz, Edouard Will, Jean-Pierre Vernant y Marcel Detienne. <<

[42] Esta transformación de los sistemas de justicia también fue seguida en la Tercera conferencia de Río de Janeiro, *La verdad y las formas jurídicas*, ob. cit.; también en el curso de 1981 en Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad*, lección del 22 de abril. <<

[43] Fue una constante de las investigaciones foucaultianas el seguir este nexo entre instancias jurídicas, médicas y lo que denominaría procesos de subjetivación. Aquí se observa cierta prolongación de materiales de la *Historia de la locura* (1961) y la preparación de parte de lo que acabará en *Vigilar y castigar* (1975). Jean-Etienne Dominique Esquirol (1772-1840), figura clave en la proto-historia de la psiquiatría francesa; en la línea de Pinel, jugó un papel relevante en la organización del nuevo espacio de tratamiento de la locura, el hospital psiquiátrico y, por consiguiente, en su medicalización; sus trabajos son considerados por Foucault en *Historia de la locura*, y en el curso de 1973-74, *El poder psiquiátrico*. <<

[44] Si nos atuviésemos estrictamente a lo expuesto en este resumen diríamos que Foucault continúa el proyecto diseñado en el curso anterior de explorar las *formas* de la *voluntad de saber* en nuestra cultura, aplicando el modelo nietzscheano que, frente al aristotélico, había estudiado en ese año. Ello implica una especial atención a las relaciones entre *saber* y *poder*. Se inicia una segunda forma de *saber-poder*, después del estudio en el mundo griego de la *medida*, la forma de la *encuesta* (*enquête*). Esto implicará un desplazamiento en el tiempo, a la Edad Media y comienzos de la Edad Moderna. Sobre estos dos modos de saber-poder no volverá Foucault —tan sólo con respecto a la encuesta en una conferencia (incluida en *La verdad y las formas jurídicas*)—. Serán las formas de saber-poder del *examen* y la *confesión* las que ocuparán el lugar central en trabajos posteriores.

De todos modos, el resumen esta vez no da una idea cabal de lo que es el curso, sino tan sólo de una sección del mismo, prácticamente su última lección. Aparte de esta cuestión relativa al saber-poder que queda destacada en el resumen, Foucault se sumerge a fondo en un análisis del derecho y la penalidad, del surgimiento de lo que es el aparato estatal de la justicia. Y ello al hilo del estudio pormenorizado de una de las muchas revueltas sociales de comienzos del xvii, la rebelión de los *Nu-pieds* (pies desnudos), reflexionando sobre las distintas respuestas del poder (militar, administrativo, jurídico, político). El punto de arranque de toda su elaboración de la cuestión del poder, que experimentará diversas inflexiones, se comprende en este curso. También en ninguna otra parte de su obra como aquí puede encontrarse un extenso planteamiento sobre el derecho penal, una concepción que se aleja al mismo tiempo de los enfoques propios de la teoría del contrato como también de las perspectivas de cierto marxismo que dejaría al derecho como un epifenómeno, elemento superestructural. Foucault muestra cómo el poder lo recorre, no es que sea una expresión de él sino que es constituyente del mismo. En la medida en que en estos momentos concibe la guerra como modelo de desciframiento del poder, la guerra forma parte misma del derecho. François Ewald y Bernard E. Harcourt, los editores del curso, comentan al respecto muy certeramente: «La guerra no precede al derecho. La guerra no se opone al derecho. El derecho es una manera de hacer la guerra». Foucault nos muestra históricamente su progresiva centralización y estatalización, cómo emerge la distinción capital entre delito común y delito político y se rodea de una cobertura moral. Foucault nos presenta una concepción del derecho desde la óptica del poder, de donde la observación de que «la penalidad es de arriba abajo política» (TIP, 190); estaríamos, pues, ante una concepción del derecho muy distinta a las conocidas. <<

[45] En la tercera, cuarta y quinta conferencia de Río contenida en *La verdad y las formas jurídicas*, 1973, Foucault estudia estas dos forma de poder-saber, encuesta y examen. <<

[46] El filósofo Francis Bacon (1561-1626), en efecto, desempeñó distintos cargos en la alta administración inglesa: antes de llegar a ser canciller con Jacobo I, fue agregado diplomático en Francia, desde donde haría una labor de «encuesta», enviando informes sobre la situación económica y política de los distintos países europeos. Sus estudios de derecho le sirvieron en su carrera en la administración estatal. <<

[47] Se refiere a lo estudiado en el curso anterior: la evolución del sistema de justicia (*dikê*), de la ordalía, los métodos de someter a prueba al establecimiento de los hechos, la comprobación de su realidad, testigos..., en suma, la verdad. <<

[48] En este párrafo se ofrece una muestra del método genealógico que Foucault definió especialmente en su estudio sobre Nietzsche en homenaje a Hyppolite: «Nietzsche, la genealogía, la historia» (DE, II, 136-156). <<

[49] El libro se publicó en 1973: *Moi, Pierre Rivière ayant égorgé a ma mère, ma sœur et mon frère... Un cas de parricide présenté par Michel Foucault*, (Yo, P. R. habiendo degollado a mi madre, mi hermana y mi hermano. Un caso de parricidio presentado por M. F.). El libro, además de la presentación de Foucault, incluye otra intervención suya («Las meurtres qu'on raconte» [Los asesinatos que se cuentan]) y las de Jean Peter y Jeanne Favret, Patricia Moulin, Blandine Barret-Kriegel, Ph. Riot, Robert Castel, y Alexandre Fontana. <<

[50] Sobre este último punto relativo a monomanías, y literatura y delincuencia, ver respectivamente: el último capítulo («El círculo antropológico») de la *Historia de la locura*, y el capítulo IV, 2 («Illegalismos y delincuencia») de *Vigilar y castigar*. <<

[51] El curso tuvo lugar, en realidad, de enero a marzo de 1973. Su contenido está en relación con un proyecto hacía tiempo anunciado. En el discurso inaugural del año 1970 (*El orden del discurso*) se planeaba analizar la verdad como mecanismo de exclusión en un campo distinto y bajo un nuevo ángulo: «medir el efecto de un discurso de pretensión científica —discurso médico, psiquiátrico, discurso sociológico también— sobre ese conjunto de prácticas y discursos prescriptivos que constituye el sistema penal» (OD, 65). En el seminario de 1970-1971 se había iniciado «el estudio de la penalidad en Francia en el siglo XIX», y, como vimos, el curso anterior se dedicó a las teorías e instituciones penales. Podría, entonces, considerarse el curso actual como un paso más en ese proyecto. Pero el caso es que en él, como nunca antes, el foco de atención es ocupado por la cuestión del *poder*, sus mecanismos, su ejercicio, la construcción de los sujetos que el aparato productivo reclama; el estudio de la penalidad, de la prisión en particular, es sólo el punto de apoyo para un abordaje más general como es el relativo al nuevo tipo de poder. El curso, de hecho, iba a denominarse «La sociedad disciplinaria» (LSP, 207), acaso con mayor acierto. La primera gran reflexión sobre el poder, noción central en la obra foucaultiana, se hace aquí. En la explicación de la relevancia de esa cuestión no hay que pasar por alto su nexos con las luchas que a través del GIP (Grupo de Información sobre las Prisiones) se habían llevado a cabo de 1970 a 1972 en defensa de unas mejoras de las condiciones de los presos y por darle la palabra a los mismos. En el curso encontramos buena parte del trabajo que se mostrará en *Vigilar y castigar*. Y se entiende mejor, sin duda, este libro a la luz de lo desarrollado aquí. De hecho Foucault trabajó paralelamente al curso en la redacción del libro. Así se deduce por una carta en septiembre de 1972 a Daniel Defert, y por la cronología elaborada por este para la publicación de *Dits et écrits*. Pero el curso tiene en sí mismo un interés que va mucho más allá de su relación con *Vigilar y castigar*, pues, aparte de que algunos puntos comunes son abordados desde un distinto ángulo y con matices muy distintos, como por ejemplo el lugar de los reformadores y moralistas en el nacimiento de la prisión, la cuestión del poder, o el diálogo con el marxismo que se puede apreciar en los dos textos, hay temas que no aparecen en *Vigilar y castigar* y que aquí tienen un lugar destacado, muy señaladamente todo lo relativo a la noción de «Guerra Civil» como matriz de todo poder, y sus observaciones sobre Hobbes. Este punto, sin embargo, no es recogido en este amplio resumen, el más extenso de los que hizo de cualquiera de sus cursos, en el que se recogen con enorme precisión las tesis centrales, que también serán las de su libro sobre la prisión. En relación con el curso pueden leerse la 4.<sup>a</sup> y 5.<sup>a</sup> conferencia del mismo año de 1973 en Río, contenidas en *La verdad y las formas jurídicas*. Son destacables algunas entrevistas de esta época hechas a Foucault sobre el tema: «A propos de la prison d'Attica»,

1972 (DE, II, 525-536), «Le grand enfermement», 1972 (DE, II, 296-306), «Prisons et révoltes dans les prisons», 1973 (DE, II, 425-432), «A propos de l'enfermement pénitentiaire», 1973 (DE, II, 435-445). Los documentos del GIP han sido editados: *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte, 1970-1972*, IMEC, París, 2003. <<

[52] François Serpillon (1695-1772), uno de los últimos grandes juristas del Antiguo Régimen, partidario destacado de la severidad de las penas; véase SP, 56, 120. <<

[53] La *lettre de cachet*, literalmente «carta sellada», era una orden real que, en el siglo XVIII fundamentalmente, mandaba la detención y, generalmente, el encierro de una persona, al margen de los tribunales de justicia. En muchos casos esto sucedía a petición de las familias con respecto a alguno de sus miembros. Foucault investigó particularmente este punto junto con la historiadora Arlette Farge, que editaron un compendio de esas demandas familiares en el libro *Le désordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII siècle*. Gallimard, París, 1982 (nueva edición revisada en 2014). <<

[54] Daniel Jousse (1707-1781), jurista francés, autor del *Traité de la justice criminelle de France*, 1771; Pierre —François Muyart de Vouglans (1713-1791), abogado del gran Consejo del parlamento francés, mantuvo una posición contraria a las ideas del ilustrado Beccaria, es autor de *Institutes au droit criminel*, 1757, *Les Loix criminelles de France, dans leur ordre naturel*, 1780. <<

[55] Charles de Remusat (1797-1875), filósofo, diputado en el parlamento posterior a la revolución liberal de 1830, ver SP. 117. <<

[56] Pierre-François Van Meenen (1772-1858), abogado, juez, filósofo, profesor en la Universidad libre de Bruselas, ver SP, 16. <<

[57] Elie Louis Decazes (1780-1860), conde, duque, ministro del interior en 1819, bajo Luis XVIII, SP, 118, 236, 251. <<

[58] Bahía de Australia, al suroeste —cercana a Sidney—, por la que penetraron los primeros colonos ingleses. Allí se instaló una colonia penitenciaria, luego trasladada al interior. <<

[59] El baño de Cayena en la Guayana francesa fue creado en 1852, bajo la dictadura de Luis Napoleón Bonaparte, allí fueron enviados muchos de sus opositores políticos, y también posteriormente allí fueron a dar los defensores de la Comuna. <<

[60] En realidad la edición original alemana de la obra de Julius, *Vorlesungen über die Gefänisskunde* es de 1828, y la edición francesa, de 1831. Nicolaus Heinrich Julius (1783-1862) fue médico, profesor de derecho criminal en la Universidad de Berlin, destacado reformador de las prisiones. <<

[61] Ambos modelos experimentaban una influencia religiosa destacada, una impronta moralizante; el llamativo término «penitenciario» ya debe hacernos reparar en ello. El modelo de Auburn (Nueva York) combinaba el aislamiento en la celda con el trabajo y las comidas en común, pero bajo la regla del silencio; seguía, pues, un modelo monástico y de disciplina de taller. El de Filadelfia (Pensilvania) establecía un aislamiento estricto, que trataba de dejar al preso a solas con su conciencia. Mientras, entre otros, Charles Lucas (ver nota siguiente) defendía el primer modelo, Tocqueville era partidario del segundo. En el curso, más que en *Vigilar y castigar*, Foucault presta una gran atención a este componente cuáquero en el emergente sistema de poder de la sociedad industrial; un curioso enfoque de afinidades weberianas. Ver: LSP, lección del 7 de febrero; SP, cap. IV, I «Instituciones completas y austeras». <<

[62] Charles Lucas (1803-1889), abogado liberal, inspector general de prisiones después de la revolución de julio de 1830, autor de una voluminosa obra que se mueve en un marco racionalista, partidario de la abolición de la pena de muerte, y postulador de una ciencia penitenciaria en que la prisión vendría a ser un aparato educativo —disciplinario total que debiera tomar a su cargo todos los aspectos de la vida del individuo; ver SP, cap. IV, I «Instituciones completas y austeras», especialmente pags. 239-258. <<

[63] Cesare Beccaria (1738-1794); la obra del gran jurista ilustrado milanés es un clásico en las nuevas ideas modernas sobre la penalidad, e influyente en los nuevos Códigos penales: *De los delitos y las penas* (1764), muy presente y citada tanto en el curso como en *Vigilar y castigar*. <<

[64] Joseph Michel Antoine Servan (1737-1807), filósofo, jurista ilustrado, amigo de Voltaire y Rousseau, autor de *Discours sur la justice criminelle*, (1766) y de *Project de déclaration des droits de l'homme et du citoyen* (1789). <<

[65] Louis Michel Le Peletier de Saint-Fargeau (1760-1793), presentó a la Asamblea Nacional de 1791 el proyecto de reforma del Código penal, fue asesinado a manos de un monárquico por haber votado la condena a muerte de Luis XVI. Su «Rapport sur le Projet du Code penal» es citado varias veces en el curso y en *Vigilar y castigar*. <<

[66] Jacques Pierre Brissot de Warville (1754-1793). Cabeza de los girondinos en la Asamblea Nacional, no podía sino acabar bajo la guillotina; fue uno de los grandes reformadores con Beccaria; su obra principal, muy citada por Foucault, es *Theorie des loix criminelles* (1781). Brissot es considerado tanto en *Historia de la locura* (ver particularmente cap. III, III) como en *Vigilar y castigar* (cap. II, II). <<

[67] William Blackstone (1723-1780), juez y diputado en la cámara de los comunes, destacó no sólo por la redacción de determinadas leyes sino por su obra *Commentaries on the Laws of England*, 4 vol, 1758. <<

[68] La cita pertenece a la obra ya mencionada de Brissot, *Theorie des loix criminelles*, 1781, t. I, cap II, sección II. <<

[69] Pellegrino Rossi (1787-1848), italiano, luego nacionalizado francés, llegó a ser ministro de los Estados pontificios con Pío IX, economista y jurista, es autor de un *Traité du droit penal* (1829), que es la obra a la que corresponde la cita. <<

[70] Edward Livingston (1764-1836), jurista y diputado americano, se destacó especialmente por su proyecto de código penal para Luisiana, que tuvo una gran influencia en América y Europa: *Introductory Report to the System of Penal Law Prepared for the State of Louisiana* (1820). <<

[71] Véase nota 24. <<

[72] «Gordon Riots» fue el nombre dado a los grandes disturbios ocurridos en Londres en 1780, encabezados por el presidente de la Asociación protestante de la ciudad, Lord George Gordon, en contra de la nueva ley que levantaba ciertas restricciones a los católicos. <<

[73] Patrick Colquhoun (1745-1820), comerciante escocés que fundó, con Bentham, la primera policía de Inglaterra, dedicada a la vigilancia de las mercancías del puerto de Londres. Su tratado sobre la policía otorgaba a esta una importancia esencial en el control de la moral: *A Treatise on the Police of the Metropolis*, 1797. Ver SP, 88, 291.

<<

[74] Foucault cita la edición francesa de la obra de Julius *Leçons sur les prisons*.  
Levrault, París, 1831, págs. 384-386. Ver SP, 218 <<

[75] Sobre el punto, véase SP, III, 3, «Le Panoptisme» 197-230; «L'oeil du pouvoir», DE, III, 190-207. <<

[76] Es esta una inversión habitual en la perspectiva histórica foucaultiana, se trate del nacimiento del hospital psiquiátrico, de la clínica o de la prisión, en ningún caso se localiza el factor del cambio en el terreno de las ideas, en el progreso de la conciencia moral, del humanismo. En este caso, es la materialidad del cuerpo la clave. La inversión es radical: es la propia moralidad la que debe ser vista desde el cambio en el tratamiento de los cuerpos. Esta es la genealogía foucaultiana de la moral. <<

[77] Curiosamente, en *Vigilar y castigar* Foucault no hace formulaciones tan explícitas próximas a una perspectiva marxiana. En el curso, sin embargo, el análisis de las relaciones entre la prisión como forma de poder y la economía política son más centrales. Es más clara la articulación de toda una nueva forma de poder con las demandas de la nueva situación económica, la consideración del sistema penitenciario como «un instrumento político de control y mantenimiento de las relaciones de producción» (LSP, 153). El editor del curso Bernard E. Harcourt, que también aprecia «la fuerte tonalidad marxistizante» del mismo, se detiene, en su estudio, en mostrar las diferencias que, con todo, mantendría las tesis del curso frente a Marx o sus intérpretes (Althusser): ver LSP, 295-302. <<

[78] Tenemos aquí una de las tesis centrales de todo el pensamiento foucaultiano. En SP, 34 dirá: «La historia de esta “microfísica” del poder punitivo sería entonces una genealogía o una pieza para una genealogía del “alma” moderna». <<

[79] Eugène-François Vidocq (1775-1857), «este Gil Blas del otro extremo del siglo» (SP, 288), famoso delincuente que después de ser confidente llegaría a dirigir la Seguridad Nacional, la primera policía criminal especializada, bien nutrida de exconvictos, también dedicada al control de opositores políticos. Vidocq representa, pues, el modelo del delincuente convertido en el más eficaz policía, pero sobre todo «el acoplamiento directo e institucional de la policía y de la delincuencia» (SP, 288). Creador de la primera agencia privada de detectives, la mayor parte de ellos también exdelincuentes, tuvo una vida aventurera llegada a novelar por él mismo, o con la ayuda de su amigo Balzac; fue fuente de inspiración de muchos escritores, entre ellos el Victor Hugo de *Los miserables*. <<

[80] En estos dos últimos párrafos se resume una de las tesis centrales de SP. <<

[81] Sobre la publicación ver nota 20. <<

[82] Continuando con el proyecto indagatorio acerca de la *voluntad de saber* y sus formas, en particular la relación entre *verdad* y *poder*, Foucault se centra en lo que podría tomarse por el campo original a partir del cual surge esta problemática, el del tratamiento de la locura, el campo cubierto por *Historia de la locura*. En ningún otro lugar, como el de este curso, puede seguirse con más claridad la articulación entre *saber*, *poder* y *sujeto*, el eje en torno al que puede disponerse toda la obra foucaultiana, la tesis de cómo una determinada configuración de poder, unido siempre a la extracción y uso de un saber, constituye el propio objeto (en este caso sujeto) al que ese poder y saber se refieren. <<

[83] Sobre la forma de la «*prueba*» ver el curso de *La voluntad de saber*. El tema de la prueba será retomado años más tarde desde un ángulo muy distinto, el de las *técnicas de sí*. <<

[84] Sobre esta tesis, ver NC, cap VII, véase también cap. III. <<

[85] F. J. V. Broussais (1772-1838), su medicina de los órganos, fisiológica supuso un cambio importante después de Bichat, algunas de cuyas tesis discutió. La enfermedad no es entendida como una especie de esencia sino como un proceso de reacción ante un agente irritante. Véase NC, cap. x. <<

[86] M. F.X. Bichat (1771-1802), célebre por su contribución a la anatomía patológica, y su relación con la clínica, estableciendo una correlación precisa entre los síntomas y la lesión localizable a través de la cirugía o la autopsia. Su relevante lugar en lo que afecta a la clínica es estudiado en NC, cap. VIII. <<

[87] Foucault observa en la medicina la misma evolución que había registrado en la justicia en sus dos primeros cursos: «de la decisión a partir de la puesta a prueba al juicio basado en pruebas; del combate que designa al vencedor y señala de qué lado está el derecho, a la constatación que, apoyándose en los testimonios, establece el hecho», véase aquí pag. 120. <<

[88] Como se ha visto, todas esas notas se refieren al hospital y a la medicina en general, sólo ahora, a partir de este punto, Foucault se ocupará del hospital psiquiátrico. Desconocemos la razón, pero es el caso que en la publicación original del *Annuaire du Collège de France*, en el resumen de este curso no se incluye este apartado primero, que comprendemos entre corchetes. Se inicia ya en lo referente exclusivamente a la psiquiatría. Pasamos, pues, del dominio tratado en el *Nacimiento de la clínica* al tratado en *Historia de la locura*. Lo comprendido entre corchetes se encuentra, sin embargo, en la edición de DE, III, 675-686, que, sorprendentemente, remite al *Annuaire* (año 1973-74, 1974, págs. 293-300) donde el mencionado texto no se encuentra. La edición completa del curso se limita a recoger como resumen la edición de DE, de manera que la aparición de ese añadido no se explica. Evidentemente, la edición de Julliard, la única que recoge en un solo volumen los resúmenes, y que se atiene al *Annuaire*, no introduce ese texto. Durante el curso Foucault no expone nada de lo que en ese texto se comprende. Hemos decidido, con todo, incluirlo, ateniéndonos a DE, por cuanto el texto resulta muy aclaratorio. <<

[89] Esta es una de las tesis de *Historia de la locura*. En el Renacimiento el loco vaga suelto de un lugar a otro, se le percibe como alguien que, envuelto en quimeras, tiene cierto poder de comunicación con un más allá. Sólo a partir de la mitad del siglo XVII se iniciará el encierro del loco, comprendido como sujeto del error y de la sin-razón, en el Hospital junto a muchos otros personajes (vagabundos, pobres, enfermos, sodomitas, libertinos, etc.). Será ya con la Revolución, finales del XVIII comienzos del XIX que se procederá a aislar a los locos, estos seres que sufren desarreglos en sus pasiones y sentimientos, en una institución medicalizada, el hospital psiquiátrico. <<

[90] Véase nota 14, pág. 115. <<

[91] J. C. Hoffbauer (1766-1827), doctor en derecho y filósofo alemán, profesor de la Universidad de Halle. Esquirol colaboró mediante sus anotaciones —juntamente con Itard— en la edición en Francia de la obra de aquel: *Médecine légale relative aux aliénés et aux sourds-muets, ou les lois appliquées aux desordres de l'intelligence* (París, 1827). <<

[92] Esquirol, «De la folie», 1816. <<

[93] *Ibíd.* Sobre Esquirol ver en particular el cap. v de HF. <<

[94] Esquirol, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical hygiénique et médico-légal*, 1838. <<

[95] François Leuret (1797-1851), médico y psiquiatra francés, discípulo de Esquirol, ejerció en el famoso hospital de Bicêtre. Sus conocidos «tratamientos morales» han sido estudiados por Foucault, y particularmente su obra *Le traitement moral de la folie* 1840, es muy citada en los textos dedicados a la locura. Ver especialmente la lección de este mismo curso del 19 de sept. de 1973; HF, III parte, cap. v.; MFDV, lección del 2 de abril de 1981. <<

[96] Jean-Martin Charcot (1825-1893) célebre neurólogo francés, médico y profesor en el histórico Hospital de la Salpêtrière, donde Freud seguiría durante un período sus clases, maestro también de Babinski y Janet, figura clave en la psiquiatría; bien conocido por sus estudios sobre la histeria, su método de hipnosis, es tratado muy críticamente por Foucault. <<

[97] Emil Kraepelin (1856-1926) psiquiatra alemán, profesor en Heidelberg y Munich, discípulo de W. Wundt, fue uno de los iniciadores de la psicofarmacología. <<

[98] En la edición de DE, (II, 675-686, 681) del resumen del curso aparece «Il me semble» (me parece). No así en la edición original, en el *Annuaire* del Collège, a la que nos atenemos. <<

[99] Hippolyte Bernheim (1840-1919), neurólogo, profesor en Nancy, fue muy crítico con el empleo del hipnotismo por parte de Charcot y sus tesis sobre la histeria; influyó en Freud, que lo visitó, observó sus experimentos y tradujo su obra: *Hypnotisme, Suggestion, Psychologie*, 1891. <<

[100] Ronald D. Laing (1927-1989), uno de los psiquiatras británicos más destacados, habitualmente inscrito en el movimiento de la antipsiquiatría, autor de *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin, Londres, 1960 (trad. cast. en F. C.E.); *Self and Others*, Penguin, Londres, 1969 (trad. cast en F. C.E.); *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*, Tavistock, Londres, 1967; Laing, R. D. and Cooper, D. G.: *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy*, Tavistock, Londres, 1964 (trad. cast. en Paidós). Ver Foucault, entrevista «On Power, interview, by P. Boncennes», 1978, trad. en Foucault, *La ética del pensamiento*, Bibiloteca Nueva, Madrid, 2015. <<

[101] Franco Basaglia (1924-1980) director de distintos hospitales psiquiátricos (Gorizia, Parma, Trieste), impulsó un cambio radical en el tratamiento psiquiátrico en Italia. Su movimiento denominado «psiquiatría democrática», consiguió un gran cambio legislativo (ley de 1978), establecer los derechos del paciente de enfermedades mentales y poner fin al internamiento forzado, así como abrir un proceso de extinción de los hospitales psiquiátricos. Autor de *L'istituzione negata*, 1968 Baldini, Milán, 1968 (trad en Barral); con Franca Ongaro *La maggioranza deviante*, Einaudi, Turín, 1971 (trad. en Laia); (ed.) *Ché cos'è la psichiatria?*, Einaudi, Turín, 1973; con otros autores, Foucault entre ellos, publicó *Crimini di pace* Einaudi, Turín, 1975; el texto de Foucault en ese libro retoma este mismo resumen: «La maison des fous», DE, II, 693-698. <<

[102] D. Cooper, *Psichiatry and Antipsychiatry*, 1967 (trad. cast. en Paidós). David Cooper (1931-1986) aunque nacido y formado en Sudáfrica, ejerció en Londres, a partir de 1972 se instaló en París donde entró en relación con Guattari, Mannoni, Deleuze, y Foucault; colaboró en el llamado movimiento de la antipsiquiatría con Laing; muy influido por la fenomenología y el existencialismo sartreano, autor de *The Death of the Family*, Penguin, Londres, 1971 (trad. cast. en Paidós), *The Language of Madness*, Penguin, Londres, 1978 (trad. cast. en Ariel); con Laing, *Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy*, Tavistock, Londres, 1964 (trad. cast. en Paidós). Cooper hizo la introducción a la edición inglesa de *Histoire de la folie, Madness and Civilization*, 1967. <<

[103] F. Basaglia (ed.), «L'Istituzione negata. Raporto da un ospedale psichiatrico», 1968. <<

[104] Joseph François Félix Babinski (1852-1932), neurólogo francés, discípulo de Charcot. <<

[105] Babinski sustituyó el término de «histeria» por el de «pithiatismo» para referirse a la morbidez psíquica debido a procesos de sugestión, y que puede ser curada mediante sugestión. *Peithein*, y *peithô* en griego significan respectivamente persuadir y persuasión. <<

[106] Ob. cit. <<

[107] Thomas Szasz (1920-2012), profesor americano, de origen húngaro, encuadrado en la corriente de la «antipsiquiatría», además de interesarse por otros problemas socio-culturales (drogas, medicamentos, eutanasia) respecto de los que mantuvo una posición muy crítica, también debatió la cuestión de la asistencia psiquiátrica y el concepto de enfermedad mental y la existencia misma de Hospitales psiquiátricos. Es autor de *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*. Harper Row, Nueva York, 1970 (hay trad. cast. en Kairos), *The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct*. Harper & Row. 1961 (hay trad. cast. en Amorrortu). <<

[108] Kingsley Hall fue el centro comunitario en el área de Londres en que, entre 1965 y 1970, Laing y la Asociación Filadelfia, fundada por él y Cooper entre otros, utilizaron para tratar a algunos enfermos mentales, especialmente psicóticos y esquizofrénicos. <<

[109] El pabellón del hospital psiquiátrico de la periferia londinense en que Cooper, a partir de 1962, practicó sus nuevas terapias. Ver Cooper, *Psichiatry and Antipsychiatry*, ob. cit. <<

[110] En Gorizia, al nordeste de Italia, cerca de Trieste, estaba el hospital psiquiátrico dirigido por Basaglia de 1963 a 1968. Su experiencia de transformación en ese centro es expuesta en el texto ya citado, «L’Istituzione negata. Raporto da un ospedale psichiatrico». <<

[111] El curso, desarrollado todo él de enero a marzo de 1975, continúa el proyecto de desvelar la emergencia de un variado conjunto de *saberes* en directa conexión con una multiplicidad de mecanismos de *poder*; no unos saberes cualesquiera, sino aquellos que toman al ser humano como objeto, y no al ser humano «normal», sino al que aparece como *otro*, al desviado, al enfermo, al no racional...; esta vez se estudia el dispositivo ligado a tres figuras, las del *monstruo*, el *incorregible* y el *onanista*, que estarán en la base de la definición del concepto de «*anormal*» establecido a finales del siglo XIX. Los discursos que se generan en ese proceso darán emergencia a la psiquiatría legal, a la psiquiatría criminal, o infantil, a la psicopatología sexual o a la psiquiatría *tout court*, a la sexología... que a su vez están en la base de eso que conocemos como ciencias humanas. Esto es, el hombre se nos ha acabado revelando a través del estudio de lo que no aparecía exactamente como tal, a través de sus *formas negativas*, de sus deformaciones. Al respecto es muy revelador la evolución que se esboza en la teoría de los «anormales», en el sentido de que lo que era excepcional, el «monstruo», acabará por sospecharse en los pequeños gestos del hombre «normal». Tampoco es un *poder* cualquiera, el que aquí se nos va apuntando, no es el poder grueso de la soberanía, sino un poder *normalizante*, el de las *disciplinas*, un medio múltiple de adiestramiento, que se ejerce en numerosas instituciones en que se interna a los individuos. En las lecciones del curso se muestra que Foucault cuenta ya con su enorme investigación sobre el nacimiento de las disciplinas que aparecerá en febrero de ese mismo año de 1975, *Vigilar y castigar*. Pero uno también puede ver cómo el inmenso trabajo de *Historia de la locura*, sigue alimentando estas nuevas indagaciones, especialmente en lo que afecta a los crímenes monstruosos, a las monomanías, a la interrelación entre saber e institución médica y saber e institución jurídica... Tampoco se nos puede pasar por alto el que en la consideración de la figura del onanista, del nuevo saber y del poder normalizante que rodeará al niño y a las múltiples instituciones a su cargo se apunta mucho de lo que compendiará el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, *La voluntad de saber*, particularmente manifestado aquí en la crítica a la noción de *represión* en relación al sexo, y en la conceptualización del poder. Podría decirse que buena parte del trabajo que serviría de base al proyecto de la *Historia de la sexualidad* se anticipa ya: además de lo indicado respecto a *La voluntad de saber*, estaría lo que presumiblemente se recogería en el volumen segundo *Le Chair et le Corps* (La carne y el cuerpo), en el tercero *La Croisade des enfants* (La cruzada de los niños), y el quinto, *Les Pervers* (Los perversos). No queremos finalizar esta nota sin llamar la atención sobre el peculiar modo de desarrollo de la idea de anormalidad que se hace en este curso, por lo que significa en comparación con las investigaciones del gran mentor de Foucault: George Canguilhem. <<

[112] El conocido caso del «hermafrodita de Rouen», supuso la condena, en 1601, de Marie Lemarcis por haberse casado con otra mujer, una viuda madre de tres niños, a pesar de ser mujer según las evaluaciones médicas. Marie Lemarcis había adoptado la vestimenta de hombre y nombre de tal (Marin). Condenada a muerte en primera instancia, la Corte de Rouen finalmente la condenó a vestir siempre de mujer y no habitar con ninguna persona fuera mujer u hombre, esto es, le fue prohibida toda relación sexual. <<

[113] En 1765, Anne Grandjean es condenada por falso matrimonio («profanadora del sacramento matrimonial»), pues aunque había sido bautizada como niña, sus sentimientos le llevaron a adoptar el atuendo masculino, llegando a casarse con Françoise Lambert en otra ciudad. La sentencia definitiva la obligaba a vestir como mujer y a no frecuentar personas del mismo sexo. Su caso sería muy comentado en escritos sobre hermafroditismo en la segunda mitad del XVIII. A despecho de la similitud de las sentencias de ambos casos, el de Rouen y este, Foucault hace ver el gran cambio que se opera, especialmente en la concepción de la «monstruosidad» ligada al hermafroditismo, que pasa a adoptar un carácter menos natural, y más jurídico-moral. Foucault proyectaba una publicación sobre el tema del hermafroditismo, como nos dice en el prólogo a *Herculine Barbin* (Gallimard, París, 1978, pag. 131), que posiblemente estaba llamada a convertirse en el v volumen del anunciado primer plan de la *Historia de la sexualidad* con el título de *Les Pervers* (Los perversos), plan no realizado; puede verse también la entrevista «Le mystérieux hermaphrodite» (DE, III, 624-625). <<

[114] Francesco Emanuele Cangiamila (1702-1763), jesuita siciliano, abogado y teólogo, de entre cuyos numerosos escritos destaca la obra citada por Foucault y traducida a diversas lenguas: *Embriologia sacra ovvero dell' uffizio dei sacerdoti, medici e superiori circa l'eterna salute dei bambini nell'utero libri quattro*, Palermo, 1745. <<

[115] Estos casos de crímenes monstruosos, acaecidos en los años veinte del siglo XIX, estarían, según Foucault, en la base del nacimiento de la psiquiatría criminal. En los debates intensos que suscitaron se discutía, además de su carácter monstruoso, acerca de la condición alienada o no de su autor, la ausencia o no de motivo: Henriette Cornier un buen día (noviembre de 1825) queda al cuidado de la niña pequeña, de año y medio, de su vecina, y le corta el cuello, arrojando su cabeza por la ventana; a la pregunta de por qué lo había hecho por única contestación sin desarrollo alguno dijo «Es una idea». Antoine Léger era un pastor que había violado y matado a una niña de doce años, cortado y comido sus órganos sexuales, y arrancado y chupado su corazón. Louis Auguste Papavoine había matado, sin motivo aparente, a dos niños que desconocía, y dijo, haber creído que pertenecían a la familia real. <<

[116] Sobre la noción de «individuo peligroso», ver la conferencia de 1977 en Toronto (DE, III, 443-464): «L'évolution de la notion "d'individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX siècle» (hay trad. cast de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, en M. Foucault, *La vida de los hombres infames*, La Piqueta, Madrid, 1990). Véase aquí, pág. 193, la indicación del Seminario correspondiente al curso de 1975-76, *Hay que defender la sociedad*. <<

[117] Se refiere a las disciplinas, que son estudiadas en *Vigilar y castigar*. <<

[118] El tema de la técnica de dirección de conciencia, que aparece en este curso por vez primera, será retomado en cursos posteriores, tanto referido al cristianismo como al mundo grecorromano: particularmente en *Del gobierno de los vivos*, sobre todo, lecciones del 12, 19 y 26 de marzo de 1980; *Obrar mal, decir la verdad*, lecciones del 13 de mayo y 29 de abril de 1981; en múltiples lugares a lo largo de *La herménutica del sujeto*; de *El gobierno de sí y de los otros*, lección del 12 de enero de 1983. Foucault estudiaba las técnicas de dirección de conciencia y confesión en un manuscrito con el título de *La Chair et le Corps* (La carne y el cuerpo), título con el que se anunciaría el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, según el primer plan, y que ya disponía en la elaboración del actual curso; sin embargo, según cuenta Daniel Defert, Foucault destruyó ese manuscrito; este curso, por tanto, nos puede dar una idea de su contenido (sobre este extremo ver el comentario a la situación del curso por parte de los editores del mismo: Valerio Marchetti y Antonella Salomoni, LA, 325-330). <<

[119] Jean de Charlier de Gerson (1363-1429), teólogo francés, de orientación mística y afinidades nominalistas, canciller de la Universidad de París, jugó un papel relevante en el Concilio de Constanza, combatió la reforma de Jan Hus. En relación a la enseñanza es destacable su obra: *De parvulis ad Christum trahendis*. <<

[120] Alfonso de Ligorio (en realidad Alfonso Maria Antonio Giovanni Francesco Cosma Damiano Michele Angelo Gaspare di Ligori) (1696-1787) religioso napolitano, obispo fundador de la congregación de los Redentoristas; sus obras (*Praxis confessarii; Homo apostolicus instructus in suo vocatione ad audiendas confessiones sive praxis et instructio confessoriorum*) determinarán las finas pautas que guían toda la forma de confesión moderna y contemporánea. <<

[121] Sin duda este tema tendría que formar parte crucial del libro que Foucault proyectara como tercer volumen en su primer plan de *Historia de la sexualidad* con el título de *La Croisade des enfants* (La cruzada de los niños). <<

[122] Se trata del panfleto anónimo inglés de largo título *Onania, or the Heinous Sin of Self-Pollution and All its Frightful Consequences, in Both Sexes, Considered. With Spiritual and Physsical advice to those who have already injured themselves by this Abominable Practice*, múltiples veces reeditado a partir posiblemente de 1710 o más tarde. La atribución de su autoría también es incierta, se cita a un Bekker —o Beckers o Bekkers— según los más se trataría del teólogo cartesiano holandés, significado en la persecución de la brujería del siglo xvii, Balthasar Bekker, según otros un moralista inglés. <<

[123] Samuel Auguste André David Tissot (1728-1797), afamado médico suizo, llamado por reyes y nobles, autor del muy reeditado libro *L'onanisme. Dissertation sur les maladies produites par la masturbation*, 1760; una versión más breve había sido editada en 1758. <<

[124] En el texto original dice en realidad «Les uns et les autres» (Los unos y los otros), pero creo que se trata de un error, pues el referente sólo puede ser el femenino singular, «raison» y, claro, los «effets». <<

[125] Foucault se refiere críticamente a la tesis freudomarxista de la *represión* del sexo en aras de la producción, que el sexólogo holandés Jos Van Ussel, siguiendo a Wilhelm Reich y Herbert Marcuse, sostendría en su libro traducido al francés: *Histoire de la répression sexuelle*, 1972, la edición holandesa era de 1968 (hay trad. cast. *La represión sexual*, Roca, México, 1974). Esta crítica será central en *La voluntad de saber*, 1976. <<

[126] Foucault no especifica a cuál de los dos Geoffroy Saint-Hilaire se refiere, por lo que es posible que se refiera a ambos, Étienne (1772-1844) y su hijo Isidore (1805-1861), aunque es en este segundo en quien las teorías referentes a las monstruosidades adquirieron un más alto grado de elaboración. Isidore es autor de la obra en 4 vol. *Histoire générale et particuliere des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux*, 1827-1837. Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, (1822) (su cap. III está dedicado al tema de las formaciones monstruosas). <<

[127] Foucault otorga una importancia crucial a la obra del médico ruso Heinrich Kaan, publicada en Leipzig en 1844, aún escrita en latín, *Psychopathia sexualis* pues en ella se ofrece al mismo tiempo que un enfoque *naturalista* de la sexualidad y sus anomalías, una especie de *generalización* del principio sexual. La irrupción de la noción de *instinto sexual* (*nisus sexualis*) servirá de vector central en la explicación de la sexualidad, con su característica de fuerza desbordante, más allá de su finalidad natural, la copulación; y extensiva a todas las edades, y con una especial conexión con la *imaginación*, por lo que está particularmente expuesta a las desviaciones, entre las que el onanismo ocupa un lugar primordial. «Se tiene, pues, con este libro de Kaan, lo que puede llamarse fecha de nacimiento, en todo caso fecha de emergencia de la sexualidad y de las aberraciones sexuales en el campo de la psiquiatría» (LA, 266). <<

[128] Bénédict Augustin Morel (1809-1873), psiquiatra franco-austríaco, discípulo de Claude Bernard. Foucault se refiere a su libro: *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent ces variétés maladives*, París, 1857. <<

[129] El curso se centra en la cuestión de la *guerra* como una forma de análisis del orden civil, del poder estatal y de las relaciones de poder. Para ello sigue la genealogía del *discurso histórico* de la guerra de razas que se situaría en contraposición al *discurso jurídico y filosófico* que el poder de la Soberanía se habría dado como justificación. Sigue esa trayectoria tanto en su variante inglesa (Coke, Selden), como en la francesa (Boulainvilliers, Buat-Nançay, Thierry). La finalidad, además de observar los rendimientos que comporta ese modelo, es traernos, como siempre, a momentos más cercanos, pues se propone mostrarnos la funcionalidad del racismo en el Estado moderno, cómo opera en la nueva tecnología de poder que representa la biopolítica, y de qué manera ha estado presente en el socialismo del XIX y, claro está, en el nazismo. El curso debe enmarcarse en la línea de investigación que toma por uno de sus grandes motivos la cuestión del *poder*. En 1975, en *Vigilar y castigar* Foucault había mostrado las características del *poder disciplinario*, y en su libro posterior, *La voluntad de saber* (1976), primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, se hacía una primera teorización de lo que quería ser una analítica del poder, apuntándose aquí un nuevo concepto de este, el de *biopoder*. En *Hay que defender la sociedad* se tienen muy presentes ambos conceptos, y a ellos se refiere Foucault en distintos momentos, recogándose, en particular, las reflexiones que aparecen en *La voluntad de saber*. Es muy revelador de la situación teórica en que Foucault se encuentra el que aquí se plantea el interrogante respecto a si efectivamente la guerra puede ser la clave para descifrar las relaciones de poder, incluso las que aparentemente están más lejanas de ella, lo que llama significativamente «hipótesis Nietzsche», por cuanto que en el curso de 1973, *La sociedad punitiva*, parecía claramente inclinarse a una respuesta afirmativa a esa pregunta. En efecto, Foucault pretendía analizar cómo esa clave, la de la guerra, podía explicar el lugar de la criminalidad y de las tácticas de la prisión. En un determinado momento se afirma con rotundidad: «Lo importante para un análisis de la penalidad es ver que el poder no es lo que suprime la Guerra Civil, sino lo que la maneja y continúa. Y si es verdad que la guerra exterior es la prolongación de la política, hay que decir, recíprocamente, que la política es la continuación de la Guerra Civil» (LSP, 34). En la guerra, pues, encontraba Foucault un cifrado del poder muy distinto del de los teóricos del contrato, y también de la teoría de la ideología. Pero, ciertamente, no sería su última palabra. En realidad, la investigación iniciada sobre el concepto de *biopoder* y, más específicamente, la llevada a cabo en años posteriores sobre el concepto de *gobierno*, al que aquel va articulado, y que es el verdadero centro de todo el giro que va a dar su concepción, le revelaría lo inadecuado de esa explicación, y la hipótesis de la guerra sería finalmente desechada. <<

[130] Sobre el modelo de poder que representa la Soberanía y, en general, sobre la cuestión del poder, el lugar central es *La voluntad de saber*, capítulos IV 1 y 2. y v.

<<

[131] Foucault juega con la relación del verbo *assujettir* (someter) y los sustantivos *assujettissement* (sometimiento) y *sujet*, (sujeto), el sometimiento o sujeción crea sujetos. Hemos preferido traducir *someter* y *sometimiento* porque suena menos forzado en español, aunque a veces hemos optado por mantener también en español ese juego de remisiones de términos con la misma raíz. En cuanto a lo sostenido respecto a la fabricación de sujetos, es importante tener presente la afirmación que más tarde hará Foucault, que generaría en muchos tanta sorpresa, de «no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación» («El sujeto y el poder», 1983, recogido en M. Foucault, *La ética del pensamiento*, ob. cit., pág. 319). <<

[132] Foucault está invirtiendo la conocida sentencia de Clausewitz (1780-1831) de que «la guerra es la continuación de la política por otros medios» (*De la guerra*, I, I, &24). Ya lo había hecho en su curso de 1972-73, *La sociedad punitiva* (LSP, 34); el paso lo hemos citado en la nota 94; y aparece también, como en la nota mencionada indicamos, en VS, 123. <<

[133] Edward Coke (1552-1634), juez del Tribunal Supremo, miembro del Parlamento inglés, vivió bajo los reinados de Isabel I y Jacobo I. Su posición crítica con respecto a la monarquía absoluta se apoyaba en la defensa del viejo derecho sajón que la conquista normanda habría arrinconado, derecho que consideraba al tiempo expresión de la razón humana, de modo que en su planteamiento historicismo y racionalismo venían a darse la mano. <<

[134] John Lilburne (1614-1657), sus ideas fueron muy influyentes en los *levellers* o niveladores, una de las líneas igualitaristas de la revolución inglesa (1642-1649) en conexión con los intereses de los artesanos y pequeños comerciantes y campesinos poseedores de alguna tierra, defensor de los derechos del hombre por el solo hecho de haber nacido frente a los otorgados; encarcelado por el revolucionario Cromwell, murió en prisión. <<

[135] Henri de Boulainvilliers, bueno, en realidad, Anne Gabriel Henri Bernard, como corresponde a un conde (1658-1722), historiador al que Foucault presta especial atención, pues es muy representativo del tipo de crítica que planteó la nobleza francesa en su enfrentamiento con la monarquía, por una parte, y con el llamado tercer estado, la burguesía, por otra. En este caso, el *historicismo*, de corte aristocrático, se contrapone sobre todo al *saber jurídico*, a aquel tipo de saber de que se alimenta el Estado, y sobre el que se sostiene el absolutismo monárquico. Ante él se harán valer otros compromisos no escritos, los ligados a las luchas de la nobleza, a su condición de conquistadora, vinculada a la raza de los francos —frente a los galos de los que descenderían los burgueses y el pueblo— que suponían un orden previo al del régimen absolutista, al derecho y toda su corte de jueces, procuradores, jurisconsultos y escribanos, que fueron definiendo el saber administrativo. Es otro saber el que debiera atender el rey para su gobierno: el de esta particular historia. Boulainvilliers será muy influyente en otros historiadores como Buat-Nançay o Montlosier. <<

[136] Louis-Gabriel Du Buat-Nançay (1732-1787), de título nobiliario conde, sigue, en su labor de historiador, la senda de Boulainvilliers, pero en un contexto distinto, por lo que su crítica no se dirige tanto al saber jurídico como al económico, al análisis de las riquezas, a los fisiócratas, el saber manejado por los intendentes de la administración real, del que, como del jurídico, se nutre la nueva maquinaria estatal. Es frente a ello que se erige su historicismo, que en este caso se referirá a la historia de las riquezas, pero en el sentido de las exenciones, expropiaciones, retirada de privilegios de los que habría sido objeto la nobleza en favor de otros, como, además de la propia monarquía, la Iglesia o la misma burguesía. <<

[137] Foucault se está refiriendo al conocido paso del *Leviathan* (cap. XIII) en que Hobbes se representa el *estado de naturaleza* en que el hombre se encuentra antes de dar el paso al *estado civil*, como una situación «de guerra de todo hombre contra todo hombre» (*warre [...] of every man against every man*). La idea habría sido expuesta ya nueve años atrás en su obra *De cive* (El ciudadano) (1642), escrita en latín, de donde suele tomarse la expresión, *bellum omnium contra omnes* (Prefacio, pag. 9 de la edición bilingüe de Joaquín Rodríguez Feo, CSIC, Madrid, 1993). La crítica a la concepción hobbesiana de la relación entre guerra y poder la había ya iniciado Foucault en el curso de 1972-73, *La sociedad punitiva* (Lección del 10 de enero 1973). Pero allí era otro el aspecto criticado. Se ponía en cuestión la consideración de Hobbes de la «guerra de todos contra todos» como Guerra Civil, y como guerra externa al poder, pues para el filósofo inglés sólo estaría presente en su origen o en el momento de su disolución. Foucault hacía ver que la Guerra Civil no contrapone a los individuos en tanto que tales, como hace la idea de la guerra de todos contra todos, sino a colectividades; que estas colectividades se definen a través de la misma lucha, por lo que la Guerra Civil no puede presentarse como la mera disolución de lo colectivo, que además, lejos de ser externa al poder, se libra por el poder, haciéndose a menudo con parte de él en su proceso, y reactivando algunas de sus instancias o invirtiéndolas, y enarbolando sus mismos símbolos o rituales (LSP, 26-34). Foucault no sólo criticará la concepción de la guerra en Hobbes, también lo haría con Maquiavelo. <<

[138] Foucault hace la distinción del *Leviathan* (cap. XVII-XX) en que se señalan dos caminos de acceso al poder soberano, el de la guerra por la que se somete al enemigo y se establece una «república por adquisición» (*Common-wealth by Acquisition*), o el del acuerdo voluntario que da lugar a la «república por institución» (*Common-wealth by Institution*), que muy significativamente denomina también «república política» (*Political Common-wealth*) (final del cap. XVII). Sin embargo, ambas repúblicas se sustentarían sobre el miedo a la muerte, originalmente en un caso sería el miedo respecto del que detenta la fuerza; en el segundo, de unos respecto a otros. En el *De cive* (cap. V, 12) Hobbes considera al poder que es efecto de la adquisición de *origo naturalis*, mientras que el segundo tendría *origo ex institutio*, y califica significativamente, con una terminología de raíz republicana, el uno como un Estado paterno-despótico (*Paternum-Despoticum*), mientras que el otro sería político (*politicum*). <<

[139] François Hotman (1524-1590), jurista protestante opuesto al absolutismo monárquico, recurría a la historia para apoyar su posición, por cuanto estimaba que los francos (germánicos) se habrían extendido naturalmente, sin enfrentamiento con los galos, sus hermanos, pero sí con los romanos, cuya forma imperial es la heredada por el absolutismo, mientras que el original derecho germánico que los francos habrían traído, establecería la soberanía del pueblo y su derecho a elegir y deponer el rey. <<

[140] Como Coke, también el jurista John Selden (1584-1654) se oponía al absolutismo de los estuardo apelando al viejo derecho sajón aplastado por el yugo normando. Selden hacía una verdadera idealización del sistema sajón: «su orden jurídico era semejante al ateniense, pero el militar era más parecido al lacedemonio» (*An Historical and political Discourse of the Laws and Government of England*), además, el contenido de sus leyes religiosas y morales sería próximo a las de Moisés.

<<

[141] Nicolas Freret (1688-1749) historiador destacado en el estudio del origen de los francos, desecha la tesis de su procedencia troyana, para afirmar, con Boulainvilliers y otros, su germanidad. Como comenta en el curso Foucault, su imagen del franco, ser feroz —su etimología es lo que significaría— «fiero, intrépido, orgulloso, cruel», contribuyó a este cliché del «bárbaro», que aún llegaría hasta Nietzsche. <<

[142] Según Foucault, la historia de la guerra de las razas experimentará un cambio a partir de la Revolución y a comienzos del siglo XIX. Especialmente con la obra de los hermanos Augustin (1795-1856) y Amedee Thierry (1797-1873), la historia habría experimentado un cambio hacia un registro primero biológico, y luego de carácter social, de conflicto no de razas sino de clases. Sobre todo con Augustin, el más célebre de los dos autores, la historia se torna dialéctica pues en la lucha entre vencedores y vencidos, debido a la ocupación del Estado por la burguesía se abocará a una fase de definitiva centralización estatal, y logro de la universalidad en la que el conflicto dual llegaría a su fin. <<

[143] Véase nota 6, pág. 172. <<

[144] El año anterior no había tenido lugar curso alguno, porque fue sabático para Foucault, y ahora este nuevo de 1977 marcará todo un hito pues en él encontramos que ocupa un lugar central la categoría de *gobierno*, auténtico eje de buena parte de la reflexión posterior de Foucault, es decir, de los intensos siete años siguientes; de hecho, en un momento del curso, Foucault nos confiesa que si hubiera que darle un título más exacto a este curso, este sería el de “una historia de la gubernamentalidad” (STP, 111). Es la categoría que, como hemos registrado ya, hará girar su reflexión sobre el *poder* y el *sujeto*, y resolverá definitivamente las dudas que afloraban. A ella irá ligada su amplia reflexión final sobre las denominadas *técnicas de sí*. A la categoría de gobierno se articulará también otro concepto, que tendrá un amplio desarrollo en los estudiosos de nuestro autor, como es el de *biopolítica*; por él se inicia precisamente el curso, que era el punto en que lo había dejado *Hay que defender la sociedad*. De él formará parte una nueva tecnología de poder, la de los *dispositivos de seguridad*, que llevará a Foucault a hablar de “sociedad de seguridad”. Estos dispositivos, no mencionados en este resumen, se caracterizarán por no actuar tanto sobre un territorio (soberanía) o sobre un cuerpo individual (disciplinas), sino sobre el conjunto de una población y en un espacio constituido como un *medio*, artificial y natural al mismo tiempo, en relación con el cual se interviene sobre elementos, datos materiales o series de acontecimientos, fenómenos aleatorios, esto es, sobre parámetros que pueden facilitar una circulación, minimizar riesgos, fomentar probabilidades, disminuir obstáculos, tal como se hace ante una epidemia, al influir sobre la circulación de personas, sobre sectores vulnerables, sobre los intercambios, aguas, espacios, etc. En este curso la categoría de gobierno se desplegará en torno a tres dominios de enorme interés: el concepto de *poder pastoral*, un concepto capital, que sorprendentemente ha pasado a un plano secundario en buena parte de los estudios sobre Foucault; las *artes de gobierno* planteadas desde el siglo XVI, en buena medida en contestación al impacto de *El Príncipe* de Maquiavelo, y que tendrán su continuidad en todo lo que rodea a la temática de la *Razón de Estado*. En relación con ella, especial significación adquirirá, en fin, la investigación en torno a la teoría de la “*policía*”, que ocupó también el seminario de ese año. La multiplicidad de técnicas de intervención, de gobierno que empiezan a desplegarse tendrá como diana la *población*, que emerge ahora como nuevo *objeto político*. La biopolítica tiene en ella su nacimiento, pero también, sin ella no se comprenderá el del discurso de la *economía política*. En relación con la temática de este curso ver: “Omnes et singulatim”: “vers une critique de la raison politique” (conferencias de 1981, en el marco de las prestigiosas The Tanner Lectures on Human Values, University of Utah, USA; trad. en M. Foucault, *Tecnologías del yo*, trad. M. Allendesalazar, Paidós, Barcelona, 1990). <<

[145] Paul Veyne era buen amigo de Foucault, fue muy influyente tanto en su forma de entender la historiografía como en sus investigaciones sobre el período griego y romano, un período prácticamente nuevo para Foucault, cuya obra tiene la Edad clásica y moderna como referente principal. Veyne también pertenecía al *Collège de France*, es bien conocido como historiador del mundo griego y romano; entre sus obras se cuentan: *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Seuil, París, 1976, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* Seuil, París, 1983 (trad. en Granica); *La société romaine*, Seuil, París, 1991 (trad. en Mondadori); *L'Empire gréco-romain*, Seuil, París, 2005, (trad. en Akal). Veyne publicó varios trabajos sobre Foucault: «Foucault révolutionne l'histoire», en P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Points, París, 1978 (trad. en Alianza); «Foucault et le dépassement ou achèvement du nihilisme», en *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationales, París, 9, 10, 11, janvier 1988*, Seuil, París, 1989, (trad. en Gedisa); *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Albin Michel, París, 2008 (trad. en Paidós). En un momento del presente curso, Foucault reconoce: «No tengo necesidad de deciros que en todo esto, tanto en algunas reflexiones de método apenas esbozadas como en el problema general del pastorado y de la gubernamentalidad del que os he hablado hasta el presente, me he inspirado, y les debo un cierto número de cosas, en los trabajos de Paul Veyne —del que conocéis, en todo caso es absolutamente preciso que lo conozcáis, el libro sobre *Le Pain et le Cirque*— que hizo del fenómeno del evergetismo [altruismo, mecenazgo, del griego *euergeteô*, hacer el bien] en el mundo antiguo un estudio que es para mí, actualmente, el modelo en el que me inspiro para intentar hablar de estos problemas: pastorado y gubernamentalidad» (STP, 245). Nos cuenta Defert en su cronología (DE, I, 53) que durante este mismo año de celebración del presente curso, 1978 y el siguiente, en que se trata de la cuestión del gobierno y el liberalismo, Foucault tuvo un seminario reservado a investigadores, en él se debatieron en particular las tesis nominalistas de Veyne (ver «Foucault revoluciona la historia», ob. cit.); a ellas se referirá Foucault en *Nacimiento de la Biopolítica*, véase más adelante, pág. 206. <<

[146] Se refiere evidentemente al diálogo de Platón, que habría sido analizado por Foucault en la lección del 15 de febrero de 1978 (DS, 139-292); ver también «Omnes et singulatim», ob. cit. Entre las diversas traducciones del *Político* cabe citar la edición bilingüe de Antonio González en Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955. <<

[147] Sobre el modelo del poder pastoral, aparte del texto ya citado de «Omnes et singulatim», ver «Sujeto y poder», en M. Foucault, *La ética del pensamiento*, ob. cit. págs. 317-342. Sobre el concepto de gobierno de las almas en el cristianismo ver especialmente el curso de 1979-1980, *Del gobierno de los vivos*. <<

[148] La virtud singular del héroe maquiaveliano sería la que el autor de *El Príncipe* denominaba por el término general virtud (*virtú*), a saber, la capacidad para adoptar las decisiones y medidas que cada situación o momento requería por cambiante que fuera. No era, pues, tanto de orden moral como pragmática, del orden de la habilidad.

<<

[149] Los tratados de Westfalia (1648) pusieron fin a las guerras europeas, Guerra de los Treinta Años (Alemania) y a la aún más larga (ochenta) de España con los Países Bajos y establecieron las pautas jurídicas del nuevo orden internacional. <<

[150] El mercantilismo fue una corriente económica no bien definida que agrupa a buena parte de los que se dedicaron a esta área entre el XVI y la primera mitad del XVIII, desde los célebres españoles de la Escuela de Salamanca, Azpilicueta (1492-1586) y Mercado (1525-1575), con el francés Jean Bodin (1530-1596), el autor de *Los seis libros de la República*, al inglés William Petty (1623-1687), y tantos otros. Eran partidarios de la intervención del Estado en los distintos ámbitos de la economía, el comercio, los recursos naturales, las finanzas, y muy atentos al control de la circulación de la moneda (control de la producción de oro y plata) y del establecimiento de impuestos. El cameralismo (del alemán *Kammer*, cámara) fue una variante alemana del mercantilismo; concedía una importancia mayor a la política fiscal, y extendía su acción, de manera más totalizadora, a todos los recursos de la Administración estatal cuyo fin era el bienestar del país, a lo que, de manera amplia, empezaría a entenderse como «Polizei». <<

[151] La teoría económica fisiocrática (*phýsis*, naturaleza, *kratos*, gobierno), surge en el XVIII como alternativa al mercantilismo, como respuesta a su intervencionismo, frente al que defenderán el librecambismo («*laissez faire, laissez passer*»). El fisiócrata considera dañina esa continua interferencia estatal en cierto desarrollo autónomo y armónico que gobierna lo económico; por otra parte solían destacar la agricultura como la actividad productiva por excelencia, la única realmente generadora de valor, frente a los artificios del comercio y la moneda de los mercantilistas. Los franceses Quesnay (1694-1774), Turgot (1727-1781), Dupont de Nemours (1737-1817) fueron sus teóricos más importantes. Tanto la fisiocracia como el mercantilismo interesarán a Foucault, más allá de su contenido como doctrinas económicas, en lo que entrañan en tanto formas de gobierno. <<

[152] Una delimitación constante en Foucault, frente al juridicismo y al economicismo. <<

[153] Denominaciones en los respectivos países de los tres distintos modelos de política de la salud, el alemán, el francés y el inglés. Sobre este punto véase la conferencia de 1974 en Río de Janeiro: «La naissance de la médecine sociale» (DE, III, 207-228; trad. en M. Foucault, *Estrategias de poder*, trad. F. Álvarez, J. Varela, Paidós, Barcelona, 1999). <<

[154] Pasquale Pasquino, profesor en diversas Universidades europeas y americanas, y miembro de grandes institutos de investigación como el CNRS francés o el Max Planck alemán; su campo predominante ha sido la filosofía política y la historia de las instituciones jurídicas. Tradujo al italiano textos de Foucault, le entrevistó un par de veces, y colaboró en varios de sus seminarios. Entre sus numerosos trabajos cabe destacar: *Sieyes et l'invention du constitutionalisme en France*, Odile Jacob, París, 1998. <<

[155] Anne-Marie Moulin hizo su tesis doctoral en medicina sobre *La Vaccination anti-variolique. Approche historique de l'évolution des idées sur les maladies transmissibles et leur prophylaxie*, en 1979. Filósofa e historiadora, investigadora del CNRS, su campo es la historia de la medicina, con especial atención al sistema inmunitario, y a la medicina en la cultura árabe. Entre sus libros: *Le dernier langage de la médecine. Histoire de l'immunologie, de Pasteur au SIDA*, PUF, París, 1991; *Le Médecin du Prince: voyage à travers les cultures*, Odile Jacob, París, 2010. <<

[156] François Delaporte hizo su tesis doctoral con Foucault; profesor en diversas Universidades, algunas de Latinoamérica, su campo de trabajo ha sido la Historia de la medicina, de la enfermedad y de las epidemias. Sobre el caso mencionado publicó un libro que apareció primeramente en inglés: *Disease and Civilization. The Cholera in París*, 1832, Cambridge, Massachusetts, MIT, 1986 (trad., Universidad del Rosario). <<

[157] François Ewald, conocido colaborador de Foucault, conjuntamente con Daniel Defert editó el gran compendio de trabajos de nuestro autor en 4 vols. *Dits et écrits*, y con Alessandro Fontana supervisó la edición de los 13 cursos de Foucault en el *Collège de France*, especializado en el Estado de bienestar, su obra más conocida es: *L'état providence*, Grasset, París, 1986. <<

[158] Sobre este curso ha habido una gran confusión pues todo él está dedicado al análisis del liberalismo, y muy en particular de dos formas del neoliberalismo, la alemana, el denominado *ordoliberalismo*, y la americana, centrada en la *escuela de Chicago*. Y, sin embargo, el título del curso no parece indicar nada de este contenido. Y muchos de sus intérpretes apresurados, de hecho, lo han tomado como si fuera algo perfectamente aislable del plan de investigación en que está inserto, lo que a su vez ha propiciado un largo debate sobre un Foucault neoliberal y otros descarríos. Foucault inscribe esta investigación sobre el liberalismo en su plan de estudio de la *biopolítica*, tal y como él nos lo advierte al comienzo del resumen del curso y nos lo recuerda en su cierre. La biopolítica había surgido como una técnica de *gobierno* respecto a un nuevo objeto, la *población*, que era tomado en su condición de conjunto de seres vivos en tanto que vivos. Tanto las formas de gobierno implicadas en la *Razón de Estado* como en todo lo que hacía a los estudios de la *Policía* tomaron como objeto la población, al igual que teorías económicas que jugaron un papel crítico respecto a esas mismas formas como fue la protoliberal *Fisiocracia*, que suponía una nueva lógica en el tratamiento de sus objetos. Esta problemática nos la había mostrado Foucault en el curso anterior, *Seguridad, territorio, población*. Siguiendo esa problemática y el hilo dejado por la novedad entrañada por los fisiócratas, que contestaba también a mercantilistas y cameralistas, Foucault se plantea ahora el análisis de esa racionalidad específica implicada en el liberalismo, entendido no como teoría económica o ideología económico-política, sino esencialmente como forma de *gobierno*, como manera distinta de vérselas con la disposición de las cosas. Y es desde esta particular, original, perspectiva, como suele ocurrir con Foucault, que se quiere aquí abordar la cuestión. Estamos pues ante el estudio de una *racionalidad* especial como técnica de gobierno representada por el liberalismo y neoliberalismo, que estaba articulada al problema biopolítico de la población, y, de manera más general, en el fondo de la larga investigación sobre la categoría de gobierno que se iniciara con el curso *Seguridad, territorio, población*.

<<

[159] Sobre Paul Veyne véase nota 2, pág. 197. <<

[160] Sobre la razón de Estado y la *Polizeiwissenschaft* se ha tratado en el curso anterior, *Seguridad, territorio, población*. <<

[161] P. Rosanvallon, *Le Capitalisme utopique. Histoire de la idée de marché*, París, Seuil, 1979. Pierre Rosanvallon es un bien conocido historiador de las ideas políticas, profesor del *Collège de France*, donde ocupa la Cátedra de Historia moderna y contemporánea de lo político. Autor entre muchos otros libros de: *Le moment Guizot*, 1985, *Le peuple introuvable*, 1998, *Le légitimité démocratique*, 2008. Colaboró con Foucault en el seminario del curso del año siguiente, *Del gobierno de los vivos*, véase aquí, pág. 227. <<

[162] Sobre la fisiocracia ver nota 115. El término «tableau» se refiere al cuadro de análisis económico introducido por Quesnay por el que se mostraba la circulación del excedente por los distintos sectores sociales, el cual, en definitiva, partiría de la agricultura, la única creadora de «producto neto», esto es, un valor superior a los insumos de trabajo, lo que no ocurriría con los productos de la industria o el comercio. Los tres sectores sociales fundamentales serían: 1) agricultores, pescadores, ganaderos 2) los llamados «trabajadores estériles»: artesanos, industriales y comerciantes 3) propietarios de la tierra. <<

[163] Foucault se refiere a las dos líneas opuestas a la orientación intervencionista o gubernamentalista del mercantilismo y cameralismo: la primera de Quesnay y sus seguidores fisiócratas, y la posterior de Adam Smith, cuya afamada metáfora de la «mano invisible», utilizada en *La riqueza de las naciones* (IV, 2) significaba esa armonía subyacente al aparente conflicto entre la búsqueda individual, egoísta, del propio interés y el interés general, la riqueza del colectivo nacional. El célebre paso, que es citado en el curso, dice así: «Al preferir dedicarse a la actividad nacional más que a la extranjera él [el individuo] sólo persigue su propia seguridad, y al orientar esa actividad de manera de producir un valor máximo él busca sólo su propio beneficio, pero en este caso como en otros una mano invisible le conduce a promover un objetivo que no entraba en sus propósitos. El que sea así no es necesariamente malo para la sociedad. Al perseguir su propio interés frecuentemente fomentará el de la sociedad mucho más eficazmente que si de hecho intentase fomentarlo» (trad. Rodríguez Braun, Alianza, Madrid, 1994, pag. 554). <<

[164] Véase nota 7, págs. 200-201. <<

[165] El término Nationalökonomie suele ser utilizado, aunque no solamente, para referirse a la Escuela historicista alemana de economía, a cuya última generación pertenecían W. Sombart y Max Weber. Las teorías de esta escuela fueron criticadas por el ordoliberalismo alemán, particularmente por W. Eucken. <<

[166] Benjamin Franklin (1706-1790) el polifacético e ilustrado *Founding Father* de la independencia americana. <<

[167] *Ordo* era el nombre de la revista creada, en 1948, por Walter Eucken (1891-1950) fundador de la Escuela neoliberal alemana, conocida sobre todo por la *Escuela de Friburgo*, ciudad en la que Eucken fue profesor de economía. La revista se editó en un volumen anual hasta 1974. En ella publicaron los «ordoliberales»: F. Böhm (1895-1977), Müller-Armack (1901-1978), Hans Grossmann-Doerth (1894-1944), W. Röpke (1899-1966) y A. Rustow (1885-1963). <<

[168] La recuperación de Kant frente a lo que se consideraba excesiva especulación de los hegelianos tuvo enorme fuerza y brillantez en la llamada Escuela de Marburgo (H. Cohen, P. Natorp, Vorländer, Cassirer) y la Escuela de Baden (Windelband, Rickert) que dieron su tono filosófico a la Alemania de finales del XIX principios del XX. <<

[169] Walter Eucken fue amigo en los últimos años de Husserl, y reconocía la influencia fenomenológica en su método económico. Otros ordoliberales acusan también la influencia husserliana, como el jurista Franz Böhm y Wilhelm Röpke. <<

[170] Max Weber (1864-1920), el gran sociólogo y economista alemán, introductor de la sociología histórica. Su planteamiento, a ojos de Foucault, desplazaría el problema planteado por Marx acerca de las contradicciones internas del modo de producción capitalista llevándolo al terreno del tipo de racionalización. Foucault consideraba que en definitiva tanto la Escuela de Friburgo como la Escuela de Fráncfort (la escuela filosófica de Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock), que había vivido de manera semejante las circunstancias dramáticas del nazismo, habían abordado de manera diferente un mismo problema, el planteado por Weber; merece la pena la cita del curso: «Si Marx intentó definir y analizar lo que se podría llamar en una palabra la lógica contradictoria del capital, el problema de Max Weber y lo que Max Weber introdujo, a la vez en la reflexión sociológica, en la reflexión económica y en la reflexión política alemana, no es exactamente el problema de la lógica contradictoria del capital como el problema de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista. Este paso del capital al capitalismo, de la lógica de la contradicción a la división de lo racional y de lo irracional, es, creo, una vez más de manera muy esquemática, lo que caracteriza el problema de Max Weber. Y se puede decir sumariamente que tanto la Escuela de Fráncfort como la Escuela de Friburgo, tanto Horkheimer como Eucken, retomaron este problema sencillamente en dos sentidos diferentes, en dos direcciones diferentes, puesto que, de nuevo aquí esquemáticamente, el problema de la escuela de Fráncfort era determinar cuál podría ser la nueva racionalidad social que pudiera ser definida y formada de manera que anulase la irracionalidad económica. Por el contrario, el desciframiento de esta racionalidad irracional del capitalismo, que era también el problema de la Escuela de Friburgo, gentes como Eucken, Röpke, etc., van a intentar resolverlo de otra manera. No encontrar, inventar, definir la nueva forma de racionalidad social, sino definir, o redefinir, o encontrar, la racionalidad económica que va a permitir anular la irracionalidad social del capitalismo» (NB, 109-110). <<

[171] La escuela fundada por Carl Menger (1840-1921), de la que forman parte hombres de la relevancia de Friedrich von Wieser (1851-1926), Ludwig von Mises (1881-1973) y Friedrich von Hayek (1899-1992), conocida por su llamada teoría subjetiva del valor, que asocia el valor a la satisfacción de necesidades o *utilidad marginal*, que sería decreciente en la sucesiva obtención de unidades del mismo bien; defensores, contra las ideas de planificación, de que el mecanismo de precios esté sometido a la libre competencia, al mercado, por otra parte condición de posibilidad para la existencia de un cálculo racional. <<

[172] Konrad Adenauer (1876-1967), fundador de la democracia cristiana alemana, CDU, fue Canciller de Alemania de 1949 a 1963, luego sucedido por el que fuera su ministro de economía durante tantos años (1949 a 1963), llamado «padre del milagro económico alemán», Ludwig Erhard (1897-1977), que fue Canciller de 1963 a 1966, miembro también de la CDU. Erhard había sido, en 1948, el responsable económico de la zona angloamericana. En 1947 había formado un Consejo científico encargado de elaborar un informe económico para orientar la política económica a seguir, del que formarían parte numerosos representantes de la Escuela de Friburgo: Eucken, Böhm, Müller-Armack, Lampe, Miksch, Veit y otros. Erhard seguiría sus directrices, la primera de ella, bien significativa, la liberación de precios. Müller-Armack ocuparía un alto cargo en el ministerio de Erhard durante casi todo su mandato; y Franz Böhm fue ministro de cultura en Hesse (1945-46, y diputado por la CDU en el Bundestag (1953-1965). <<

[173] El neoliberalismo americano o anarcoliberalismo fue impulsado particularmente por la llamada Escuela de Chicago, que agrupa a algunos profesores del Departamento de Economía y de la Escuela de negocios Booth (*Booth School of Business*) de la Universidad de Chicago: Milton Friedman (Nobel en 1976), Theodore Schultz (Nobel en 1979), George J. Stigler (Nobel en 1982), Gary Becker (Nobel en 1992) y otros. Se caracterizó por su radical oposición al keynesianismo dominante en los primeros años de la Escuela, la defensa del principio del mercado como suficiente para la regulación de los distintos fenómenos económicos, centrando sus medidas en la política monetaria, y, aspecto especialmente estudiado por Foucault, el traslado del modelo económico y de empresa a otras esferas del espacio social. Algunos economistas de la escuela austríaca sirvieron de mediadores entre el neoliberalismo alemán y el americano, como Ludwig von Mises, huido del nazismo, profesor visitante de la Universidad de Nueva York de 1945 a 1969, y Friedrich Hayek, que fue profesor en Chicago de 1950 a 1964. Además hay que considerar el papel de la Sociedad Mont Pèlerin creada en Suiza en 1947, impulsada primeramente por Hayek, a la que pertenecerían los americanos M. Friedman, Buchanan y Becker, y de la que formaban parte Von Mises, Röpke y Müller-Armack. <<

[174] La expresión «economía social de mercado» (*Soziale Marktwirtschaft*), utilizada por primera vez por el integrante de la escuela de Friburgo, Alfred Müller-Armack, sirvió para denominar la política económica seguida por Erhard, y a veces sin más la preconizada en general por los ordoliberales. <<

[175] Este aspecto, tan característico del neoliberalismo americano, el análisis de los fenómenos sociales desde el modelo de la economía, será particularmente atendido por Foucault durante su curso, y muy en especial el tema de la delincuencia y la penalidad. <<

[176] Foucault no seguiría, sin embargo, ese plan. Sus investigaciones en el campo de la biopolítica tendrían aquí su fin, no volverá a ellas en los años posteriores. El curso del año siguiente será ya dedicado principalmente al concepto de gobierno en el cristianismo con el contraste griego. <<

[177] Sobre F. Ewald véase nota 14, pág. 204. <<

[178] Catherine Mevel, socióloga; con el también colaborador de Foucault, Jacques Donzelot y con A. Wyvekens publicó *Faire société. La politique de la ville aux États Unis et en France*, 2001. <<

[179] Éliane Allo, asistente en el *Collège de France*, especialista en ciencias sociales, es autora de *Le souci de l'âme*, Maren Sell, París, 1989. <<

[180] Nathalie Coppinger, profesora de historia, luego inspectora de finanzas, ha desempeñado distintos empleos económicos en el ámbito público y privado. <<

[181] Sobre Pasquale Pasquino véase nota 11, pág. 204. <<

[182] Sobre François Delaporte véase nota 13, pág. 204. <<

[183] Sobre Anne-Marie Moulin véase nota 12, pág. 204. <<

[184] Foucault continúa su investigación en torno a la categoría de *gobierno*, bajo la cual había puesto la biopolítica ya en el curso de 1977-78 (*Seguridad, territorio, población*), y el análisis singular de la racionalidad liberal realizado en el curso anterior (*Nacimiento de la biopolítica*). Ahora nos trasladamos al mundo cristiano para examinar allí diversos mecanismos del denominado «gobierno de las almas». El título puede inducir a confusión, pues uno interpretaría que apunta hacia lo biopolítico, a la conversión de los sujetos en cuanto entes biológicos en objeto de técnicas de gobierno, y no es así. Esa perspectiva es abandonada, no será retomada en ningún curso posterior. Ahora bien, la noción de gobierno estará inmediatamente atravesada por la de *verdad* o *régimen de verdad*, pues el tipo de gobierno que se da en el cristianismo, que, como sostendrá Foucault, es generalizable a nuestra cultura, exige de los individuos ciertos precisos *actos de verdad*. Y justamente hacia la clarificación de este extremo irá orientado todo el curso. Esto es lo que explica que se dedique una primera lección a los lazos entre poder y verdad, o, como ahora se empieza a denominar los actos de verdad, a los procesos de *alethurgia* (del griego *alêtheia*, verdad, y *ergon*, acto); «ninguna hegemonía sin alethurgia» se nos dirá. Y, a continuación, se aborde en tres lecciones el tema, recurrente en su obra, del Edipo de Sófocles, episodio capital en cuanto a ese nexo entre poder y verdad. Para Foucault ese trabajo supone un cierto desplazamiento de la relación saber-poder: en lo que respecta al *poder* en la dirección de las técnicas de *gobierno*, y en lo que hace al *saber*, en dirección a los procesos de *alethurgia*. Según esto último, la *voluntad de saber* que constituía el proyecto desde su primer curso de 1970, se concreta en *voluntad de verdad*. De ahí que Foucault se vea obligado a precisar su noción de «régimen de verdad», y ya sólo después de todo esto inicie el estudio de la alethurgia en el cristianismo en cuanto integrante de su forma de gobierno. Foucault seguirá el especial nexo que en el cristianismo se da entre manifestación de la verdad y remisión de las faltas, desplegado en torno a tres prácticas: el bautismo, en que la figura de Tertuliano será central; la penitencia eclesial o canónica, y el examen de conciencia.

Este curso debe ser leído conjuntamente con el del año siguiente, 1981, *Subjetividad y verdad*, pues ambos se adentran en el cristianismo de los primeros siglos; y el impartido el mismo año en la Universidad de Lovaina, *Obrar mal, decir la verdad*, en el que varias lecciones abordan el tema de la confesión de manera similar a como se hace aquí.

Foucault había iniciado el estudio de la confesión, la penitencia y la dirección de conciencia en el cristianismo, ligada a los problemas de la «carne» en el curso de 1974-75, *Los anormales*. Se refería allí, sin embargo, al período medieval y a los

siglos XVI y XVII; y ese mismo enfoque y período aparecerá en algunos momentos de *La voluntad de saber* (1976). Es en el curso de 1977-78 (*Seguridad, territorio, población*) cuando vemos experimentarse un cambio por cuanto que el foco se traslada a los primeros siglos, atendiendo especialmente a los Padres de la Iglesia, y en relación a una cuestión distinta, el pastorado como gobierno de los hombres. Desde ese momento queda encauzado su planteamiento para los trabajos posteriores. Hay que tener también presente que hacia agosto de 1977, por lo que nos cuenta Daniel Defert (DE, I, 53), ya había iniciado sus trabajos para lo que tenía que ser el segundo tomo anunciado de su *Historia de la sexualidad, La Chair et le Corps* (La carne y el cuerpo), del que llegó a redactar una primera versión, pero el manuscrito fue destruido, aunque no totalmente, pues se conserva una pequeña parte. Por lo que sabemos, en él se seguía la línea dejada en *Los anormales*, tornando al tema de la confesión y dirección de conciencia cristianas en relación con la concupiscencia de la carne en los siglos XVI y XVII. Como es bien conocido, Foucault abandonaría este plan, sustituido por el actual, muy distinto. En 1979 inicia ya los trabajos que conformarán lo que más tarde se anunciaría como el cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad, Les Aveux de la chair* (Las confesiones de la carne), que, aunque quedó redactado —probablemente durante este curso de *Del gobierno de los vivos*, no llegaría a ser publicado. De su contenido, en una nota introducida en un papel separado en el segundo tomo de la *Historia de la sexualidad (El uso de los placeres)*, escrita de mano de Foucault, se nos decía: «Las confesiones de la carne tratarán de la experiencia de la carne en los primeros siglos del cristianismo, y del papel que juegan en ello la hermenéutica y el desciframiento purificador del deseo». Un capítulo del mismo se publicó como artículo en 1982 con el título de «El combate de la castidad» (en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, trad. A. Gabilondo, Paidós, Barcelona, 1999). Es muy verosímil que su temática coincidiera con lo expuesto en el presente curso desde el momento en que este se introduce en el primer período de la teología cristiana. En fin, esa misma temática del curso ha de enlazarse con las conferencias y seminarios dados por Foucault en el otoño de 1980 en los EE. UU, algunos de los cuales han sido publicados: «Subjetividad y verdad», «Cristianismo y confesión» (trad en M. Foucault, *La ética del pensamiento*, ob. cit.) «Sexualidad y soledad» (trad. en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit.). <<

[185] Tommaso de Vio, o Gaetano (del lugar de Gaeta) o Cayetano (1469-1534), general de la orden de los dominicos, luego elevado a cardenal por el Papa León X, fue nuncio en Alemania, y se empleó en la lucha contra la Reforma luterana. Como nos cuenta Michel Senellart, editor del curso (GV, 88), Foucault había leído atentamente sus escritos, como reflejan las muchas notas conservadas, en particular de *Peccatorum summula*. <<

[186] Pregunta capital que revela la constancia de Foucault en su investigación de una voluntad de verdad que recorre nuestra cultura. No en vano calificaría en algún momento su entera obra como una «Historia de la verdad». <<

[187] Exomologesis, del sustantivo griego *exomologêsis*, manifestación de acuerdo, reconocimiento; el infinitivo *exomologeîn*, reconocer algo. La traducción latina *confessio* o el verbo *confiteri*, confesar no vierte exactamente el sentido griego nos alerta Foucault (GV, 197). <<

[188] Exagoreusis, del sustantivo griego, *exagoreusis*, verbo *exagoreuein*, manifestar verbalmente, enunciar. En el curso, Foucault nos dice: «*exagoreusis*, palabra prácticamente intraducible que es la puesta en discurso de sí-mismo» (GV, 301). Sobre estas dos formas de confesión, exomologesis y exagoreusis, vuelve Foucault en el curso de 1981 en Lovaina, MFDV, lecciones del 29 de abril y del 13 de mayo; y en la conferencia dada en la Universidad de Grenoble, «La parresía» (trad. en M. Foucault, *La ética del pensamiento*, ob. cit.). <<

[189] *Didascalia apostolorum*, del siglo III, quizá ya redactada en el siglo II, que se ocupaba además de aspectos regulativos de la Iglesia, de liturgia, de distintos sacramentos y otros extremos doctrinales. Tiene relación con la denominada *Didaché*, de la que se ocupa Foucault en el curso a propósito de la exomologesis; la *Didaché* (uno de sus títulos completo sería *Didaché tôn dôdeka apostólôn*, Enseñanza de los doce apóstoles) es un texto griego referido hipotéticamente a las enseñanzas de los apóstoles, de contenido doctrinario, litúrgico y moral; su escritura es igualmente incierta, probablemente del siglo I. Foucault en la lección del 5 de marzo en referencia al aspecto aquí comentado de la exomologesis, reenvía a *Didaché* 14, 1. <<

[190] Juan Casiano (360-435), Padre de la Iglesia, particularmente estudiado por Foucault, aparece ya en su curso de *Seguridad, territorio y población* (1978), en «Omnes et singulatim» (1981), «El combate de la castidad», en «Sexualidad y soledad» (1981), *Obrar mal, decir la verdad* (1981), en *La hermenéutica del sujeto* (1982), etc. De las dos obras (*Institutiones Coenobiorum* y *Colationes*) citadas hay versión española en Rialp, Madrid, 1998, y de la primera también existe una edición de Mauro Matthei en Monte Casino, Zamora, 2011. <<

[191] El examen de conciencia en la Antigüedad, así como la dirección de conciencia, es estudiada en este curso tomando como referencia a los pitagóricos en el mundo griego y a Séneca en el romano. Volverá sobre la cuestión en su curso de 1981-1982, *La Hermenéutica del sujeto*. <<

[192] Foucault ha comentado esta metáfora de Casiano en diversos textos: GV, 295-296, «Sexualidad y soledad» 1981, (DE, IV, 177), «El combate de la castidad» 1982 (DE, IV, 305). La metáfora del cambista había sido ya utilizada, con un sentido bien distinto, en el estoicismo romano: «Las técnicas de sí» (DE, IV, 802) trad. en M. Foucault, *Tecnologías del yo*, ob. cit., LHS, 286 y sigs. Véase aquí, págs. 259-260.

<<

[193] Foucault insistirá una y otra vez sobre esta diferencia esencial en la finalidad de estas prácticas de sí en el cristianismo con respecto del mundo antiguo. <<

[194] Sobre Nathalie Coppinger, véase nota 23, pág. 218. <<

[195] Didier Deleule, filósofo, hizo su tesis sobre Hume y el nacimiento del liberalismo económico. <<

[196] Sobre Pierre Rosanvallon, véase nota 4, pág. 209. <<

[197] Véase nota 14, pág. 204. <<

[198] Véase nota 11, pág. 204. <<

[199] La redacción de la frase puede confundir, pero es evidente que el gran sociólogo austriaco Alfred Schutz no participó en el seminario de Foucault, sino que Pasquale Pasquino se ocupó también de exponer el análisis que Alfred Schutz (1899-1959) hiciera del fundador de la escuela austriaca Carl Menger. <<

[200] Sobre C. Mevel, véase nota 21, pág. 218. <<

[201] En el resumen Foucault ya nos ofrece una perfecta inscripción del curso en el conjunto de su investigación. Si en el año anterior, se examinaba, a propósito del tema de la *confesión* en el cristianismo, cómo la inducción a decir la *verdad* sobre sí se daba dentro de una relación de *gobierno* de los individuos, en el curso de este año vemos cómo, con motivo del tema de la relación con los *aphrodisia* en el mundo helenístico y romano, se da una configuración muy distinta del nexo entre estos dos elementos, *verdad* y *subjetividad*. No en vano también aquí, como en el curso precedente, se hace al principio una reflexión teórica sobre esa relación entre subjetividad y verdad. La verdad no recae ya sobre una esencia oculta en el sujeto, que tiene que ver con su deseo, sino sobre un modo de hacer, de tratar con los placeres y respecto a sí mismo; no es la cuestión del conocimiento de sí la clave, sino la de un modo de obrar sobre sí que va unido al despliegue de un conjunto de técnicas variadas, las *técnicas de vida* o *tecnología de sí*. Justamente la aparición de este elemento en las investigaciones de Foucault da su relieve a este curso, que tendrá su prolongación en el del año siguiente, *La hermenéutica del sujeto*. Toda la nueva perspectiva sobre la subjetividad que se abre en la obra foucaultiana, como queda remarcado en este mismo resumen, gira en torno a este elemento de las técnicas de sí. El curso maneja un material que constituirá más tarde parte de sus dos nuevos tomos de la *Historia de la sexualidad*, *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí*, muy especialmente de este último. Demorarse en la investigación del mundo greco-romano respecto del sexo se le impuso a Foucault al comprobar que muchos de los rasgos que observaba en sus investigaciones sobre el cristianismo le remitían a épocas anteriores, de manera que si bien dejará perfectamente delimitado el tipo de subjetividad que se construye en el cristianismo con respecto a la del mundo antiguo, no por eso dejará de mostrarnos cuántos elementos de aquel se deben a este. Se requiere de toda la sutileza de sus análisis para observar dónde está la ruptura y dónde la continuidad en la relación finalmente muy diferente con la que se anudan los diversos elementos de configuración de la subjetividad. De esto es en definitiva de lo que se trata, de una cala más en una genealogía de lo que somos.

Al final del resumen del curso no se da la indicación, como era habitual hasta ahora, del seminario. Sabemos, sin embargo, por la cronología de Defert (DE, I, 58-59), que en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento se tuvo un seminario mensual a partir de enero de 1981 sobre sociología del derecho, coorganizado por F. Ewald. Foucault colaborará en él el curso siguiente sobre filosofía del derecho. <<

[202] Si con esto Foucault se refería a la publicación del propio curso, esta no aparecerá hasta 2014. Si a lo que apuntaba en realidad era a que el contenido tratado en el curso sería utilizado en una próxima publicación, cabe la posibilidad de que Foucault estuviera pensando en un texto que, después de varias transformaciones, acabaría constituyendo dos tomos de su *Historia de la sexualidad*, los tomos II y III, *El uso de los placeres*, y *El cuidado de sí*, pues, como hemos apuntado, esa es la temática que se aborda en ellos. Claro que esa publicación no sería tan próxima pues no aparecería hasta 1984. <<

[203] Foucault formula lo que ha sido siempre su problema capital: la conversión del sujeto en objeto de conocimiento. La novedad ahora, no está, por tanto, en este punto —frente a extendidas interpretaciones— sino en que sea el propio sujeto quien se convierte en objeto para sí, en primera persona. <<

[204] Foucault, como es habitual en él, delimita su enfoque de otros al uso: del fenomenológico (experiencia originaria) o de la historia acostumbrada de las representaciones o teorías (ideas sobre alma y cuerpo, etc.). Su enfoque se decanta por el lado de las técnicas que suelen acompañar a un conocimiento, por las prácticas de actuación del individuo sobre sí mismo, eso que fue tan desarrollado en la filosofía y cultura antiguas, las *técnicas de sí* o las *técnicas de la vida*. Esas técnicas son parte de una forma de *gobierno*. Sobre la falta de atención en la historia de la filosofía a estas técnicas de sí ver la lección del 6 de enero de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto*. <<

[205] Ver el inicio del resumen del curso del año siguiente. <<

[206] De este diálogo, capital para esta cuestión, *Alcibíades*, existen numerosas traducciones disponibles: la veterana de Azcárate que puede leerse en abierto en la Web, la de José Antonio Míguez en Aguilar, la de Juan Zaragoza y Pilar Gómez en Gredos, etc. Foucault prestaría una especial atención a este diálogo platónico particularmente en su curso *La hermenéutica del sujeto*, pero también en *El gobierno de sí y de los otros*, en *El coraje de la verdad*, y en los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*. <<

[207] Se alude respectivamente a *Historia de la locura* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963) y *Vigilar y castigar* (1975). <<

[208] Foucault se refiere a *Las palabras y las cosas* (1966). <<

[209] Véase: *Vigilar y castigar*. <<

[210] M. Foucault, A. Farge, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, París, Gallimard-Julliard, 1982; una edición revisada se ha publicado en 2014 en la col. Folio. <<

[211] Este es el nuevo ángulo sobre el que Foucault dispondría su trabajo, que, como se ve, complementaría una larga investigación en torno a la subjetividad y el gobierno. Esta misma totalización de su obra es la que nos presentaría en la Introducción a *El uso de los placeres*, o en «El sujeto y el poder» (ob. cit.), y en general es la que hizo en su último período. <<

[212] «Uso de los placeres». Respecto del término *aphrodisia* nos decía Foucault en UP, 43-44: «Los griegos utilizan a menudo un adjetivo sustantivado: *ta aphrodisia*, que los latinos traducen poco más o menos por *venerea*. “Cosas” [Choses] o “placeres del amor” [plaisirs de l’amour], “relaciones sexuales” [rapports sexuels], “actos de la carne” [actes de la chair], “voluptuosidades” [voluptés], se intenta como se puede darle un equivalente en francés. Pero la diferencia de los conjuntos nocionales rinde inadecuada la traducción exacta del término», por lo que a veces Foucault opta por usar el término original griego. <<

[213] La crítica de la hipótesis de la represión del sexo había sido especialmente criticada en VS, cap. II. <<

[214] El curso del año siguiente, *La hermenéutica del sujeto*, se ocupará de lleno de estas técnicas. <<

[215] Importa destacar el punto pues Foucault rompe con la tesis admitida de que sería el cristianismo el inicio de toda la negatividad que teñiría lo relativo al sexo. Foucault establece una compleja relación de continuidad-discontinuidad entre una y otra cultura. <<

[216] Los cuatro puntos constituyen en buena parte el contenido del tercer tomo de la *Historia de la sexualidad, El cuidado de sí.* <<

[217] Del libro de Artemidoro (s. II), *La interpretación de los sueños*, pueden encontrarse varias traducciones, la de Elisa Ruiz en Gredos; o la edición de M.<sup>a</sup> Carmen Barrigón y Jesús M.<sup>a</sup> Nieto en Akal. <<

[218] Médicos de la antigüedad griega tardía, de los siglos I y II: Rufo de Éfeso s. I d. C., del que Foucault considera sobre todo los fragmentos recogidos por Aecio (s. V), incluidos en la edición francesa de Daremberg y Ruelle, Rufus d'Éphèse. *Ouvres* 1875 (puede leerse en abierto en la red); de Ateneo, (s. II), los textos recogidos por el que fuera médico de Juliano el Apóstata, Oribasio (s. IV), *Sinagogas médicas* o *Collectiones medicae*; de Galeno (s. II), su obra de anatomía, *Del uso de las partes* (trad M. López en Gredos), *Sobre la localización de las enfermedades* (trad de S. Andrés Aparicio en Gredos), y *De las pasiones del alma y de sus errores* (trad de L. Molina en Univ. de Antioquía); de Sorano de Éfeso (s. II), el *Tratado de las enfermedades de las mujeres*. <<

[219] Del filósofo estoico romano del s. I, Musonio Rufo, Foucault tiene en cuenta los fragmentos de sus tratados sobre el matrimonio y la vida en pareja conservados en el *Florilegium* de Estobeo (s. V-VI), recogidos en la edición de O. Hense, *Reliquiae*, Teubner, Leipzig, 1905; a la misma recolección de Estobeo remite Foucault para los textos del estoico del s. II a. C. Antípatro de Tarso; y otro tanto para el también estoico del s. II, Hiérocles. De Plutarco (s. II-III) se tratan, en relación con este punto, el célebre diálogo *Sobre el amor* (véase nota 22, pág. 239), los *Preceptos conyugales* (trad. Francesc Gutierrez, Olañeta ed., 2010) y *Virtudes de las mujeres* (trad. de Mercedes López en *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, t. III, Gredos, Madrid, 1987). <<

[220] Musonio Rufo, *Sobre los placeres amorosos*, en *Disertaciones*. trad. de Paloma Ortiz, en Gredos, Madrid, 1995. <<

[221] Todas estas características (reducción de la sexualidad al matrimonio, sexo con finalidad reproductiva, afectos mutuos) llevan a Foucault a sostener la idea, ya anticipada por P. Veyne en *La sociedad romana* (Mondadori, Madrid, 1991), del nacimiento de una nueva realidad, que no es, pues, en absoluto ahistórica: la de *la pareja*. Se marca ahí un hito en la genealogía de la subjetividad. <<

[222] El diálogo *Amores* fue atribuido durante mucho tiempo a Luciano de Samosata (s. II), después se dudó de esta atribución, y se suele mencionar como perteneciente al Pseudo-Luciano, hay trad. en *Obras*, Madrid, Gredos, 1990, vol. III. Del conocido texto de Plutarco, su diálogo sobre el amor, *Erôtikós logos*, hay varias traducciones: la de Mariano Valverde en Gredos; de Manuela García en Akal; de P. Gilabert en PPU; de Antonio Guzmán en Espasa. <<

[223] En el resumen Foucault ya nos ofrece una perfecta inscripción del curso en el conjunto de su investigación. Si en el año anterior, se examinaba, a propósito del tema de la *confesión* en el cristianismo, cómo la inducción a decir la *verdad* sobre sí se daba dentro de una relación de *gobierno* de los individuos, en el curso de este año vemos cómo, con motivo del tema de la relación con los *aphrodisia* en el mundo helenístico y romano, se da una configuración muy distinta del nexo entre estos dos elementos, *verdad* y *subjetividad*. No en vano también aquí, como en el curso precedente, se hace al principio una reflexión teórica sobre esa relación entre subjetividad y verdad. La verdad no recae ya sobre una esencia oculta en el sujeto, que tiene que ver con su deseo, sino sobre un modo de hacer, de tratar con los placeres y respecto a sí mismo; no es la cuestión del conocimiento de sí la clave, sino la de un modo de obrar sobre sí que va unido al despliegue de un conjunto de técnicas variadas, las *técnicas de vida* o *tecnología de sí*. Justamente la aparición de este elemento en las investigaciones de Foucault da su relieve a este curso, que tendrá su prolongación en el del año siguiente, *La hermenéutica del sujeto*. Toda la nueva perspectiva sobre la subjetividad que se abre en la obra foucaultiana, como queda remarcado en este mismo resumen, gira en torno a este elemento de las técnicas de sí. El curso maneja un material que constituirá más tarde parte de sus dos nuevos tomos de la Historia de la sexualidad, *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí*, muy especialmente de este último. Demorarse en la investigación del mundo greco-romano respecto del sexo se le impuso a Foucault al comprobar que muchos de los rasgos que observaba en sus investigaciones sobre el cristianismo le remitían a épocas anteriores, de manera que si bien dejará perfectamente delimitado el tipo de subjetividad que se construye en el cristianismo con respecto a la del mundo antiguo, no por eso dejará de mostrarnos cuantos elementos de aquel se deben a este. Se requiere de toda la sutileza de sus análisis para observar donde está la ruptura y donde la continuidad en la relación finalmente muy diferente con la que se anudan los diversos elementos de configuración de la subjetividad. De esto es en definitiva de lo que se trata, de una cala más en una genealogía de lo que somos.

Al final del resumen del curso no se da la indicación, como era habitual hasta ahora, del seminario. Sabemos, sin embargo, por la cronología de Defert (DE, I, 58-59), que en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento se tuvo un seminario mensual a partir de enero de 1981 sobre sociología del derecho, coorganizado por F. Ewald. Foucault colaborará en él el curso siguiente sobre filosofía del derecho. <<

[224] Si con esto Foucault se refería a la publicación del propio curso, esta no aparecerá hasta 2014. Si a lo que apuntaba en realidad era a que el contenido tratado en el curso sería utilizado en una próxima publicación, cabe la posibilidad de que Foucault estuviera pensando en un texto que, después de varias transformaciones, acabaría constituyendo los dos tomos de su Historia de la sexualidad, los tomos II y III, *El uso de los placeres*, y *El cuidado de sí*, pues, como hemos apuntado, esa es la temática que se aborda en ellos. Claro que esa publicación no sería tan próxima pues no aparecería hasta 1984. <<

[225] Foucault formula lo que ha sido siempre su problema capital: la conversión del sujeto en objeto de conocimiento. La novedad ahora, no está, por tanto, en este punto —frente a extendidas interpretaciones— sino en que sea el propio sujeto quien se convierte en objeto para sí, en primera persona. <<

[226] Foucault, como es habitual en él, delimita su enfoque de otros al uso: del fenomenológico (experiencia originaria) o de la historia acostumbrada de las representaciones o teorías (ideas sobre alma y cuerpo, etc). Su enfoque se decanta por el lado de las técnicas que suelen acompañar a una conocimiento, por las prácticas de actuación del individuo sobre sí mismo, eso que fue tan desarrollado en la filosofía y cultura antiguas, las *técnicas de sí* o las *técnicas de la vida*. Esas técnicas son parte de una forma de *gobierno*, categoría central en el plan de investigación que Foucault iniciara desde su curso de 1977-1978, Seguridad, territorio, población (ver nota 109). Sobre la falta de atención en la historia de la filosofía a estas técnicas de sí ver la lección del 6 de enero de 1982 del curso *La hermenéutica del sujeto*. <<

[227] Véase el inicio del resumen del curso del año siguiente, pág. 76. <<

[228] Platón, *Alcibíades I*; existen numerosas traducciones disponibles: la veterana de Azcárate que puede leerse en abierto en la Web, la de José Antonio Míguez en Aguilar, la de Juan Zaragoza y Pilar Gómez en Gredos, etc. Foucault prestaría una especial atención a este diálogo platónico particularmente en su curso *La hermenéutica del sujeto*, pero también en *El gobierno de sí y de los otros*, en *El coraje de la verdad*, y en los tomos II y III de la Historia de la sexualidad. <<

[229] Se alude respectivamente a *Historia de la locura* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963) y *Vigilar y castigar* (1975). <<

[230] Foucault se refiere a *Las palabras y las cosas* (1966). <<

[231] Véase: *Vigilar y castigar*. <<

[232] M. Foucault, A. Farge, *Le Désordre des familles. Lettres de cachet des archives de la Bastille au XVIIIe siècle*, París, Gallimard-Julliard, 1982; una edición revisada se ha publicado en 2014 en la col. Folio. <<

[233] Este es el nuevo ángulo sobre el que Foucault dispondría su trabajo, que, como se ve, complementaría una larga investigación en torno a la subjetividad y el gobierno. Esta misma totalización de su obra es la que nos presentaría en la Introducción a *El uso de los placeres*, o en «El sujeto y el poder» (ob. cit.), y en general es la que hizo en su último período. <<

[234] «Uso de los placeres». Respecto del término *aphrodisia* nos decía Foucault en UP, 43-44: «Los griegos utilizan a menudo un adjetivo sustantivado: *ta aphrodisia*, que los latinos traducen poco más o menos por *venerea*. “Cosas” [Choses] o “placeres del amor” [plaisirs de l’amour], “relaciones sexuales” [rapports sexuels], “actos de la carne” [actes de la chair], “voluptuosidades” [voluptés], se intenta como se puede darle un equivalente en francés. Pero la diferencia de los conjuntos nocionales rinde inadecuada la traducción exacta del término», por lo que a veces Foucault opta por usar el término original griego. <<

[235] La crítica de la hipótesis de la represión del sexo había sido especialmente criticada en VS, cap. II. <<

[236] El curso del año siguiente, *La hermenéutica del sujeto*, se ocupará de lleno de estas técnicas. <<

[237] Importa destacar el punto pues Foucault rompe con la tesis admitida de que sería el cristianismo el inicio de toda la negatividad que teñiría lo relativo al sexo. Foucault establece una compleja relación de continuidad-discontinuidad entre una y otra cultura. <<

[238] Los cuatro puntos constituyen en buena parte el contenido del tercer tomo de Historia de la sexualidad, *El cuidado de sí*. <<

[239] Del libro de Artemidoro (s. II), *La interpretación de los sueños*, pueden encontrarse varias traducciones, la de Elisa Ruiz en Gredos; o la edición de M.<sup>a</sup> Carmen Barrigón y Jesús M.<sup>a</sup> Nieto en Akal. <<

[240] Médicos de la antigüedad griega tardía, de los siglos I y II: Rufo de Éfeso s. I d. C., del que Foucault considera sobre todo los fragmentos recogidos por Aecio (s. V), incluidos en la edición francesa de Daremberg y Ruelle, Rufus d'Éphèse. *Ouvres* 1875 (puede leerse en abierto en la red); de Ateneo, (s. II), los textos recogidos por el que fuera médico de Juliano el Apóstata, Oribasio (s. IV), *Sinagogas médicas* o *Collectiones medicae*; de Galeno (s. II), su obra de anatomía, *Del uso de las partes* (trad M. López en Gredos), *Sobre la localización de las enfermedades* (trad de S. Andrés Aparicio en Gredos), y *De las pasiones del alma y de sus errores* (trad de L. Molina en Univ. de Antioquía); de Sorano de Éfeso (s. II), el *Tratado de las enfermedades de las mujeres*. <<

[241] Del filósofo estoico romano del s. I, Musonio Rufo, Foucault tiene en cuenta los fragmentos de sus tratados sobre el matrimonio y la vida en pareja conservados en el *Florilegium* de Estobeo (s. V-VI), recogidos en la edición de O. Hense, *Reliquiae*, Teubner, Leipzig, 1905; a la misma recolección de Estobeo remite Foucault para los textos del estoico del s. II a. C. Antípatro de Tarso; y otro tanto para el también estoico del s. II, Hiérocles. De Plutarco (s. II-III) se tratan, en relación con este punto, el célebre diálogo *Sobre el amor* (ver nota 189), los *Preceptos conyugales* (trad. Francesc Gutierrez, Olañeta ed., 2010) y *Virtudes de las mujeres* (trad. de Mercedes López en *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, t. III, Gredos, Madrid, 1987). <<

[242] Musonio Rufo, *Sobre los placeres amorosos*, en *Disertaciones*. trad. de Paloma Ortiz, en Gredos, Madrid, 1995. <<

[243] Todas estas características (reducción de la sexualidad al matrimonio, sexo con finalidad reproductiva, afectos mutuos) llevan a Foucault a sostener la idea, ya anticipada por P. Veyne en *La sociedad romana* (Mondadori, Madrid, 1991), del nacimiento de una nueva realidad, que no es, pues, en absoluto ahistórica: la de *la pareja*. Se marca ahí un hito en la genealogía de la subjetividad. <<

[244] El diálogo *Amores* fue atribuido durante mucho tiempo a Luciano de Samosata (s. II), después se dudó de esta atribución, y se suele mencionar como perteneciente a Pseudo-Luciano, hay trad. en *Obras*, Madrid, Gredos, 1990, vol. III. Del conocido texto de Plutarco, su diálogo sobre el amor, *Erôtikós logos*, hay varias traducciones: la de Mariano Valverde en Gredos; de Manuela García en Akal; de P. Gilabert en PPU; de Antonio Guzmán en Espasa. <<

[245] El curso, ofrecido todo él de enero a marzo de 1982, tiene especial importancia pues su temática central gira en torno a las *técnicas de sí*, la cultura del *cuidado de sí* que se desarrolló particularmente en los dos primeros siglos. Foucault prestó especial atención a estas técnicas, de las que nos da cuenta pormenorizada a lo largo del curso, hasta el punto de que uno de los proyectos que barajó fue el de la publicación de un libro totalmente dedicado a ellas, su título iba a ser *Le Souci de soi* (El cuidado de sí). El libro no llegó a publicarse, aunque bien puede tomarse este extenso curso como la base del mismo. El título *Le souci de soi* sería reservado para el tercer tomo de su *Historia de la sexualidad*, del que precisamente el cap. II, «La cultura de sí», se dedica por entero a esta cuestión. Para Foucault, estas técnicas tenían un interés particular como medios de trabajo sobre el propio espíritu, de conformación de un *ethos*, generadoras de una especial *subjetivación*; en ellas la *verdad* ocupaba un lugar muy distinto al que adquiriría con el cristianismo, e igualmente una distinta relación con el saber. Son para Foucault un elemento capital en esa *genealogía de la subjetividad* que constituye la parte central de su entera obra. Para Foucault la comprensión de esas técnicas era un elemento olvidado tanto en la Historia de la filosofía como en lo que hace a la comprensión de nosotros mismos. Foucault se quejaba de la falta de atención a los efectos de estas técnicas, sobre todo si se comparaba con la prestada a las técnicas de dominación del mundo y su efecto de plegamiento de nuestro pensamiento a «conocimiento» (Husserl, Heidegger). Durante el curso se nos hará ver que otro modelo de subjetividad quedó atrás en la evolución de toda esa cultura del cuidado de sí, en la que tres rupturas serían decisivas: en primer lugar, cierto cierre del individuo en sí mismo, y por tanto un corte del lazo que había en ellas entre individuo y comunidad, entre la libertad del individuo y la de la pólis; en segundo lugar un cambio en cuanto al mencionado lugar de la verdad, que tomará ahora al sujeto como objeto; y, por último, respecto a su papel en el acceso al conocimiento, en la preparación del sujeto para la verdad, en tanto que la modernidad representará una escisión entre filosofía y espiritualidad, entre conocimiento y trabajo del sujeto sobre sí. También es destacable, aunque de ello nada se dice en el resumen, que el tema de la *parresía*, del hablar libre, sincero, aparezca en este curso por vez primera, analizado en su tratamiento en los dos primeros siglos, un tema de particular relevancia que ocupará a Foucault en sus dos siguientes y últimos cursos. <<

[246] Platón, *Apología de Sócrates*, 29c-30c, 29e. Del diálogo de Platón pueden encontrarse numerosas traducciones, entre muchas otras: la de J. Calonge en Gredos, de García Yagüe en Aguilar, de Enrique A. Ramos en Alma Mater; la de Patricio de Azcárate se encuentra disponible en la red. <<

[247] Gregorio de Nisa (335-395), destacado Padre de la Iglesia, de la Capadocia, conjuntamente con su hermano Basilio de Cesarea combatió el arrianismo, esto es la idea de un Cristo humano, hijo de Dios pero no Dios. Su primera obra es la mencionada aquí: *La virginidad*, trad. Lucas F. Mateo-Seco, Ciudad Nueva, Madrid, 2000, XII, 4, pág 112 y sigs. (parábola del dracma) y XIII («La renuncia al matrimonio es el comienzo del cuidado por sí mismo»), págs. 112 y sigs. Hay otra traducción, de Teodoro H. Martín en Ed. Sígueme. <<

[248] Filón de Alejandría (20 a. C.-50 d. C.) filósofo hebreo, de preocupaciones fundamentalmente teológicas; en su obra se da una conjunción entre judaísmo y filosofía griega, en particular el platonismo y aportaciones estoicas. *Sobre la vida contemplativa*, en *Obras completas*, trad. José M.<sup>a</sup> Triviño, Acervo cultural, Buenos Aires, 1976, t. v, & 36, pág. 99. Se dispone de una edición bilingüe, de Senén Vidal, en Sígueme, Salamanca, 2005. <<

[249] Plutarco, *Máximas de Espartanos*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. t. III, trad de Mercedes López, Gredos, Madrid, 1987, 217a, pág. 166. <<

[250] Jenofonte, *Económico*, trad. de Juan Zaragoza, Gredos, 1993, V, 1, pág. 232. <<

[251] Dión de Prusa o Crisóstomo (40-120), orador (*chrysóstomo* en griego significa «boca de oro»), hostil a la filosofía, aunque finalmente convertido a ella, de influencia cínica; sus *Discursos* están editados en varios tomos en Gredos. Seguramente aquí se refiere Foucault al tercer discurso «De la realeza». En *Discursos I-XI*, trad. Gaspar Morocho, Gredos, Madrid, 1988. <<

[252] Platón *Alcíbiades*, 128d. Véase nota 6, pág. 231. <<

[253] Fragmento citado por Plutarco en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. VII, trad. María Aguilar, Gredos, Madrid, 1995, 453D, pág. 71, recogido en las *Reliquiae* de Hense (véase nota 19, pág. 238), ob. cit., pág. 123. <<

[254] «La escuela del filósofo, señores, es un hospital: no habéis de salir contentos, sino dolientes; pues no vais sanos sino el uno con luxación de hombro; otro, con un absceso; otro, con una fístula; otro, con dolor de cabeza. Entonces yo me siento y os digo unas reflexioncillas y unas maximitas para que vosotros salgáis alabándome: el uno, llevándose su hombro tal como lo trajo; el otro, con la cabeza igual; el otro, con su fístula; el otro, con su absceso». Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, trad. Paloma Ortiz, Gredos, Madrid, 1993, libro III, cap. XXIII, 30, págs. 341-342. <<

[255] Véase nota anterior. <<

[256] Demetrio de Corinto, s. I, filósofo cínico, que practicaba el extremadamente austero modo de vida de esta escuela; de él no conservamos ningún escrito, todo lo que sabemos es por fuentes indirectas, como lo que nos ha transmitido de él su amigo Séneca. <<

[257] Senador romano, originario de Padua, defensor de la República, fue obligado por Nerón en el año 66 a abrirse las venas. <<

[258] Carta de consolación a su madre Helvia (trad. de Perfecto Cid en Alianza; o de Juan C. García en Salvat); Respecto a Sereno, *De la tranquilidad del ánimo* (la trad. de Pedro Fernández se puede leer en la red. [e-torredebabel.com/seneca](http://e-torredebabel.com/seneca)), a Sereno también está dedicado el *De la constancia del sabio* y el *Del ocio* (de estas dos obras hay edición bilingüe de Antonio Tursi, en Losada); y en cuanto a su amigo Lucilio, de entre sus abundantes epístolas, trata especialmente de su amistad y progresos espirituales: 6, 34, 35; a Lucilio le está dedicado *Cuestiones naturales*. (trad. De Carmen Codoñer, Alma Mater, CSIC, Madrid, 1979). <<

[259] Plutarco hace intervenir a Fundano en *Del refrenamiento de la ira*, trad. María Aguilar, en *Obras morales.*, t. VII, ob. cit.; *De la tranquilidad del alma* (ob. cit.). <<

[260] Foucault analiza particularmente la carta 6 en la lección de 27 de enero de 1982, 2.ª sesión. De la correspondencia de Frontón (siglo II), maestro de retórica de Marco Aurelio, hay dos ediciones, que sepamos, en español: la de A. Palacios Martín: *Frontón, Epistolario*, Gredos, Madrid, 1992; y otra de Alberto Freixas: *Frontón: su correspondencia con Marco Aurelio y Lucio Vero contenida en el Códice Vaticano 5750*, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1928. <<

[261] Séneca, *Sobre los beneficios*, VII, 1-4; en *Obras completas*, trad. Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1949. También puede leerse en la red la vieja traducción de Pedro Fernandez Navarrete: [www.elibrototal.com](http://www.elibrototal.com). <<

[262] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, t. II, trad. Ismael Roca Madrid, Gredos, 1989, carta 90-91, págs. 115-143. <<

[263] Séneca, *De los beneficios*, en *Obras completas*, ob cit, libro VII 2, págs. 416-417. <<

[264] Foucault emplea para esto el concepto de «subjetivación del discurso verdadero» (LHS, 316) o «transformación del *logos* en *ethos*» (LHS, 312). <<

[265] Plutarco, *Sobre como se debe escuchar*, en *Obras Morales y de costumbres (Moralia)*, t. I, trad. Concepción López y José García, Gredos, Madrid, 1992, págs. 159-94. <<

[266] «Los asistentes escuchan con los oídos atentos, los ojos fijos en él y permaneciendo en todo momento en una justa e idéntica postura, demostrando con inclinaciones de la cabeza y las miradas que han comprendido y aprendido; con una sonrisa y un ligero cambio en el rostro, que aprueban al que habla; y con un más suave movimiento de la cabeza y con el dedo índice de la mano derecha, que no entienden algo. Y no menos que los que están en los lechos atienden los jóvenes que están de pie», Filón de Alejandría, *Sobre la vida contemplativa*, ob. cit. &77, pág. 106, véase nota 4, pág. 244. <<

[267] El término *Hypomnêmata* etimológicamente (*hypo-mnema*) significa apoyo a la memoria. Un ejemplo de ello es lo que nos dejó recogido Arriano de las enseñanzas de Epicteto en su obra *Disertaciones* (ob. cit), o también la obra de Plutarco, *Sobre la paz del alma* (en *Obras Morales y de Costumbres*, t. VII, ob cit.). Sobre estos cuadernos de memoria, ver Foucault: «La escritura de sí», 1983 (DE, IV, 415-430) en M. Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, ob. cit. <<

[268] Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, trad. I. Gómez de Liaño, Siruela, Madrid, 2005. <<

[269] Séneca, *Epístolas a Lucilio*, t. II, trad. Ismael Roca, Gredos, Madrid, 1989, 91, págs. 134 y sigs. <<

[270] Plutarco. *Sobre el démon de Sócrates*, en *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, t. VIII, trad. Rosa M.<sup>a</sup> Aguilar, Gredos, Madrid, 1996, 585a, pág. 232. <<

[271] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, t. I, ob. cit., II, 18, págs. 167 y sigs. <<

[272] *Ibíd.*, I, 8 y II, 15, págs. 118 y sigs, y 155 y sigs. <<

[273] «Pues si uno al tiempo filosofa y cultiva la tierra, yo no compararía otra vida con esta ni preferiría otro medio de subsistencia». Musonio Rufo, *Disertaciones*. trad. de Paloma Ortiz, en Gredos, Madrid, 1995, XI, págs. 108 y sigs., ver también VI, pág. 88. <<

[274] Epicteto, *Disertaciones* ob. cit, III, XII, pág. 299; I, XX, págs. 118-119; III, III, págs 271-275. <<

[275] Evagro de Ponto o Evagrio Póntico (s. IV) ordenado por Gregorio de Nisa, coetáneo de Casiano, en quien influyó, fue monje anacoreta en Egipto, contribuyó con su doctrina de los ocho malos pensamientos (*logismoi*) a lo que se acuñaría como pecados capitales; la finalidad del control de los pensamientos era la *apatheia* o impassibilidad. La obra citada por Foucault es el *Tratado práctico*, en *Obras espirituales*, trad. Juan P. Rubio, Ciudad Nueva, Madrid, 1995 (el tratado también puede leerse en abierto en la red). Sobre la metáfora en Casiano, ver nota 157. <<

[276] Epicteto, *Disertaciones*, ob. cit., III, VIII, pág. 288. <<

[277] Séneca, *Epístolas a Lucilio*, t. I, ob cit., I, 12, pág. 140. <<

[278] Marco Aurelio, *Meditaciones*, VII, 69 y II, 5; hay múltiples traducciones: de Ramón Bach en Gredos, de Bartolomé Segura en Alianza, de Miguel Dolç en Debate.

<<

[279] Epicteto, *Disertaciones*, ob cit, II, V, pág. 278. <<

[280] Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, t. I, ob. cit., III, 26, pág. 208. <<

[281] De estos dos últimos cursos en el *Collège* Foucault no entregó resumen alguno al *Annuaire*. Son dos cursos de vital importancia por lo que aportan a todo su enfoque de la cuestión filosófica por excelencia, la cuestión de la verdad. En ambos, que deben seguirse como si de uno solo se tratara, como se indica por el subtítulo del segundo, esa cuestión se aborda vinculada al tema de la *parresía*, del hablar libre, franco, veraz, tema que, como hemos apuntado, se inicia en el curso de 1982, *La hermenéutica del sujeto*. En él se examinaba la *parresía* principalmente en los dos primeros siglos, entre epicúreos y estoicos, y su contraste con su evolución en el cristianismo, pero ahora retrocedemos en el tiempo para contemplar esa forma de veridicción, de decir la verdad, en el mundo clásico griego, en Sócrates, en Platón, en Eurípides; y, en el curso último, la especial relación de la *parresía* con la democracia, el lazo inextricable entre *ethos* y *pólis*. Ese mismo nexo entre el gobierno de sí y el de los otros, la transformación de uno mismo en el intento de transformar el mundo, fue analizado también, de manera original y brillante, en los cínicos, cuyos ecos aún se percibirían en el mundo contemporáneo en las figuras del artista o del militante. Si Foucault había iniciado sus cursos en el *Collège* con la cuestión de la *voluntad de saber* y su presencia en determinados ámbitos del mundo griego, lo cierra ahora, tres meses escasos antes de su muerte —el curso se comprime a los meses de febrero y marzo—, con estos análisis sobre una forma especial de la *voluntad de verdad*, la que toma cuerpo en el *parresiasta*, y en ese mismo mundo griego del que él no se consideraba especialista. Es difícil resistirse, sabiendo de la conciencia que tenía Foucault de que no le quedaba mucho tiempo de vida, y de su perspectiva metodológica de sumergirse en la historia movido por los problemas del presente, a ver en estas últimas lecciones un intento de resituar todo su quehacer desde esa perspectiva que tuvo en los griegos su especial resplandor, de acariciar la idea de que él mismo en su existencia de algún modo había sido alentado por ese mismo espíritu que hacía del cínico un «guerrero filosófico», esa forma de copertenencia entre la reflexión filosófica y un modo de vida, entre pensamiento y subjetivación, entre filosofía y política, entre el trabajo sobre sí, el *ethos* y la preocupación por la comunidad, por la *politeía*, todo ello en una especial relación a la *alêtheia*, a la verdad. En ninguna otra parte como aquí, en estas lecciones últimas, reflexionó Foucault sobre estos nexos definitorios del saber filosófico. Foucault terminaba su curso volviendo sobre la cuestión central en toda su obra, la relativa al lugar que la verdad ocupa en nuestra cultura, esta vez vista a través de la contraposición entre dos modos distintos de la relación entre *bíos* (vida) y *alêtheia* (verdad): «Verdad de la vida antes que la vida verdadera, mediante esta inversión es cómo el ascetismo cristiano modificó fundamentalmente un ascetismo antiguo, que aspiraba siempre a llevar a la vez la verdadera vida y la vida de verdad, y que, en el cinismo, al menos,

afirmaba la posibilidad de llevar esta verdadera vida de verdad». Foucault, entonces, comunica que aún le quedaban cosas que decir, «pero, en fin, es demasiado tarde. Gracias, pues» (CV, 308-309). <<