

# CAPÍTULO 11

## LA SUBJETIVIDAD COMO NORMALIDAD, EL PODER COMO PRODUCTOR Y LAS PRÁCTICAS SOCIALES DE CONTROL

*Andrea Vidal*

### Introducción

En el presente capítulo intentaremos abordar una de las obras más influyentes del siglo XX, la de Michel Foucault. El pensamiento de este autor es difícil de encasillar, al menos en las corrientes o escuelas que mayor vigencia tenían en su tiempo y con las cuales por momentos puede confundírsele; además, cubre una amplia variedad de intereses en lo que parecen ser múltiples investigaciones que se solapan. Sin embargo, animará este trabajo hacer un recorrido suponiendo un proyecto general a partir de ciertas nociones centrales de su trabajo y sostener que la originalidad de su planteo le hace escapar al rótulo de alguna escuela en particular.

Michel Foucault nació en 1926 y murió en 1984, en Francia. Antes de 1950 estaba graduado en Filosofía y Psicología. Sus influencias son muchas y de fuerte relación con su formación y el contexto histórico en el que se desarrolló su pensamiento. La fenomenología, la hermenéutica, el estructuralismo, el marxismo son presencias fuertes en la escena francesa en la que se inscribe. Muchos estudiosos de su obra lo inscriben en una u otra de estas corrientes, o bien como opositor a ellas; sin embargo, el movimiento continuo de estrategias, metodologías y acentos diversos puestos en sus investigaciones hace que escape a cada una de sus etiquetas. No fácilmente: es él mismo quien se identifica en los sesenta con los estructuralistas para luego en los setenta sostener que no puede verse en él más que a un “antiestructuralista”. Un claro ejemplo de estos virajes y contradicciones se ve con la publicación en 1954 de

su primera obra propia *Enfermedad mental y personalidad* (tesis de su doctorado en psicología patológica), la cual es reeditada una década después bajo el título *Enfermedad mental y psicología*, con un enfoque e influencias muy diferentes.

En la década de 1960 publica sus primeras obras, pero luego de los acontecimientos de mayo del '68 y a partir de la obtención en el Collège de France de la cátedra de *Historia de los sistemas de pensamiento*, que ocupará desde 1970 hasta su muerte, asistimos a un giro en su producción, uno de los más importantes más allá de las etiquetas, pues vemos cómo se desplaza de los "sistemas" de las ciencias empíricas y sociales a las prácticas en las cuales surgen y se consolidan históricamente regímenes de verdad. Se reconoce la influencia de Nietzsche en este giro, a partir de un texto titulado *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Se desprende a partir de entonces del análisis de lo meramente discursivo para zambullirse en las relaciones sociales e históricas que los sostienen; en sus obras de los 70 se ve esta variación por el abandono del concepto de "episteme" hacia el de "disciplinas" o "dispositivos" y las "regulaciones". Incluso podemos ver otras variantes en las publicaciones póstumas de los cursos por él dictados en el Collège de France desde 1970 a 1984 (ediciones aún en curso), y que han dado lugar a líneas actuales de investigación, como por ejemplo la biopolítica (Agamben, Esposito, Negri).

En vista de estas primeras líneas de presentación, podemos entender que su peculiar estilo de pensamiento lo haga uno de los filósofos más controvertidos de finales del siglo XX, así como una fuerte influencia en nuestros autores contemporáneos. Sus obras han despertado polémicas puesto que siempre ha puesto en cuestión o suspendido la obviedad del orden de lo dado, en las ciencias sociales, en nuestro pensar a nosotros mismos, en la filosofía. Como Kant, ha querido diagnosticar el presente, pero historizando (críticamente dirá él) nuestros modos de pensar a nosotros mismos y a nuestro tiempo. Y como de otros autores de su tiempo, podemos decir que su proyecto es un proyecto crítico, aunque original. Podemos tomar la guía de muchos comentaristas para recorrer su itinerario intelectual y separarlo en etapas diferenciadas, ya sea en base a criterios diversos como objetos de

estudio, dominios del saber, tipos de prácticas analizadas, métodos utilizados. Sin embargo, resumiremos brevemente la periodización ya clásica hecha por Dreyfus y Rabinow<sup>1</sup> dado que la mayoría de los comentaristas recurren a ella, a veces ampliándola, retocándola, pero siempre suponiéndola.<sup>2</sup>

Dreyfus y Rabinow sostienen que puede distinguirse los siguientes períodos:

-una primera etapa (“arqueológica”) que abarcaría su producción de la década del 60,<sup>3</sup> dentro de la cual se halla su etapa más “estructuralista” abocada al análisis de las reglas de formación de los discursos, sin un significante ni sujeto constituyente, alejada del análisis de las prácticas –no de las discursivas pero cada vez más de las sociales, a diferencia de lo que veremos luego claramente en su obra-, y cuya obra capital sería la *Arqueología del saber*, en la que busca purificar el análisis del discurso, abandonando cualquier análisis institucional.

-una segunda etapa (“genealógica”) que comenzaría a partir de 1971 cuando publica *Nietzsche, la genealogía, la historia*, a partir de la cual se vuelca en sus investigaciones al análisis de las prácticas (especialmente las penales y carcelarias, y su entrelazamiento con las psiquiátricas), de las disciplinas y las regulaciones que hacen de la sociedad una productora de sujetos normales objetos de estudio de las llamadas aquí ya ciencias del examen (humanas), individualizantes y totalizantes del individuo y la población.<sup>4</sup>

-finalmente una tercera etapa que podría desprenderse como subetapa de la segunda, una etapa “ética”, que sería la correspondiente al estudio de la sexualidad.<sup>5</sup>

Dreyfus y Rabinow (1988: 21) sostienen que la originalidad de Foucault –más allá de la arqueología y la genealogía, y más allá también del estructuralismo y la hermenéutica- reside en una creciente “sofisticación metodológica” y “un énfasis único en el cuerpo” como lugar donde se vinculan las prácticas sociales más insignificantes, con el saber legítimo de la época y la organización del poder en las relaciones sociales.

Es en esta segunda y tercera etapas en la obra de Foucault que la cuestión del poder llega a tener un status central, a pesar de que podremos seguir sosteniendo que el tema central es el de las relaciones entre sujeto y verdad. O más simplemente, que su tema de investigación general es el sujeto.

Sostenemos esto a partir de dos textos en los que es el mismo Foucault el que hace una retrospectiva de su trabajo: se trata del epílogo de la obra de Dreyfus y Rabinow, escrito por Foucault y titulado *El Sujeto y el poder* y la entrada “Michel Foucault” del *Dictionnaire des Philosophes* <sup>6</sup> escrita por Maurice Florence (M.F., seudónimo del propio M. Foucault). En ambos sostiene nuestro autor que su proyecto general, a pesar de la pluralidad de sus investigaciones y las idas y vueltas de sus estrategias, consiste en hacer una historia crítica del pensamiento. No en el sentido de una historia de las ideas como se han ido desarrollando, ni del pensamiento en general acerca de cualquier tópico desde la antigüedad, sino situando especialmente el estudio de los hombres a partir de la constitución de eso que hemos llamado sujeto moderno. A partir del siglo XVIII los seres humanos fueron entendidos como sujetos cognoscentes pero al mismo tiempo como objetos de conocimiento. Foucault sostendrá que respecto de cada tipo de saber, históricamente surgido, es posible determinar su modo de subjetivación y el modo de objetivación: bajo qué condiciones se es sujeto legítimo de tal tipo de saber y bajo qué condiciones algo puede ser objeto para ese tipo de conocimiento posible. De la interdependencia entre subjetivación y objetivación, nacerán para Foucault ciertos “juegos de verdad”: la historia crítica del pensamiento es la historia de la emergencia de los juegos de verdad, dentro de los cuales se discierne qué discurso realizado por el sujeto será verdadero y cuál será falso. Así entonces, presentaremos el hilo conductor de los análisis de Foucault: la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad, haciendo hincapié, desde un comienzo, en que tanto sujeto como verdad son nociones epocales y que se relacionan con ciertas prácticas sociales, no sólo como su sostén, sino como condición de posibilidad de la producción de lo real y de la experiencia humana misma o “a priori histórico de una experiencia posible”.<sup>7</sup> El pensamiento de Foucault no es totalizante ni continuista, su perspectiva será plural y discontinuista.

Foucault limita sus análisis a ciertos juegos o regímenes de verdad: aquellos en los que el sujeto ha llegado a plantearse (en los discursos “serios”, científicos o en todo caso de expertos) como objeto de un saber. Lleva a cabo este proyecto general, según lo establece en los textos a los que hemos hecho referencia, en

dos grandes momentos, que incluyen diversas estrategias puestas juego (sin remitir a las señaladas por Dreyfus y Rabinow, y escapándose a esa clasificación metodológica) para el abordaje de su estudio:

1. En un primer momento, según Foucault, ha procedido de dos maneras: a) estudiando la aparición de un sujeto (hablante, trabajador o viviente) como objeto de conocimiento, en la formación de las ciencias humanas a partir de la práctica de las ciencias empíricas y de sus discursos (*Las Palabras y las Cosas*) y b) analizando la aparición del sujeto que surge como objeto de conocimiento desde la partición normativa (el loco, el delincuente, el enfermo) a través de las prácticas de la psiquiatría, la medicina, la penalidad (*Historia de la locura, Nacimiento de la Clínica, Vigilar y Castigar*).

2. En un segundo momento, analiza la constitución del sujeto como objeto por sí mismo, cómo el sujeto observándose se reconoce como objeto de un saber posible: a esto llama la historia de la subjetividad (y no ya la subjetivación) cuyo caso privilegiado será la sexualidad (*Historia de la sexualidad*).

Si nos atenemos a esta descripción del recorrido por sus obras hecho por el propio Foucault, estaríamos de acuerdo en sostener, con él, que no es el poder sino el sujeto el tema general de su investigación. Sin embargo, la cuestión del poder y de su relación con el saber (el sujeto y la verdad) es una de las centrales en la obra de Foucault, al menos a partir implícitamente del momento 1.b y explícitamente de 2.

Teniendo en cuenta el cambio de estrategias metodológicas -que no pueden dejarse de lado si queremos captar la originalidad de su planteo- ni el lugar que le otorga a las prácticas (discursivas y no discursivas) en es e “proyecto general” del cuerpo total de su obra, subrayaremos en esta introducción a su pensamiento ese propósito primero.

## El surgimiento y la muerte del hombre. La arqueología y las ciencias del hombre

Foucault escribe a partir de lo que considera el fracaso de la perspectiva humanista: no sólo la clásica, sino también la marxista y la sartreana. Se produce, al menos en Francia, una ruptura en la escena filosófica de los años 50, por la cual se considera a Sartre como “el último metafísico”: una ruptura que desemboca en una filosofía que no posee pensador único ni discurso unívoco. Según el propio Foucault nos dice en una entrevista:

Pertenezco a una generación cuyo horizonte de reflexión estaba en general definido por Husserl y, de un modo más preciso, por Sartre, y más concretamente aún, por Merleau-Ponty. Parece evidente que en torno a los años 50-55, y por razones difíciles de desentrañar, razones de orden político, ideológico y científico al mismo tiempo, ese horizonte se nos vino abajo. De repente se eclipsó y nos encontramos ante una especie de gran vacío en cuyo interior las exploraciones se convirtieron en algo mucho menos ambicioso, se hicieron más limitadas, mucho más regionales (Foucault, 1985: 45)<sup>8</sup>

Luego de esa ruptura, pensar al hombre significa rechazar tanto la concepción sustancialista como la existencialista: ninguna esencia o condición humana sostendrá ya la noción de sujeto soberano y libre. Diagnosticar el presente como tarea filosófica será señalar sus continuidades y discontinuidades con el pasado, una actividad mucho más plural, menos totalizante: qué nos diferencia del pasado, cómo nos hemos pensado y cómo nos pensamos, cómo hemos sido contruidos y con qué máscaras nos disfrazamos, qué es lo otro y qué lo mismo de hoy. Se podrá entonces sostener que no existe el sujeto o que existen muchos sujetos: es la “muerte del hombre” de la mirada antihumanista de Foucault, tanto en el sentido de imposibilidad de que exista un único modo de subjetivación esencial no histórico, como en el sentido de la desaparición de un tipo de sujeto, el “hombre” o la naturaleza humana, que pertenece al pasado, a los sistemas de pensamiento previos a la “ruptura”. Veremos ahora cómo y por qué diferentes recorridos se desplaza Foucault al intentar ese diagnóstico.

En una primera etapa de sus investigaciones, entonces, con “ese horizonte que se le vino abajo”, Foucault buscará en las prácticas discursivas de lo que él

llama el umbral entre la época clásica y la moderna (más o menos antes y después de la Revolución Francesa, siglo XVIII) aquellos modos de subjetivación que hicieron posible un saber del hombre sobre el hombre, una definición determinada de su subjetividad, un control de la misma y en definitiva, la posibilidad de una cierta experiencia del hombre.

El siglo XIX es el siglo en el que se han inventado las ciencias humanas. Inventar las ciencias humanas era en apariencia hacer del hombre el objeto de un saber posible. Significaba constituirlo en objeto de conocimiento. Ahora bien, en este mismo siglo XIX se esperaba, se soñaba, con el gran mito escatológico de esa época que ha sido el siguiente: actuar de tal modo que ese conocimiento del hombre surtiese tal efecto que el hombre pudiese ser liberado de sus alienaciones, liberado de todas las determinaciones que no controlaba; que pudiese, gracias al conocimiento que poseía de sí mismo, convertirse por vez primera en dueño y detentador de sí. Dicho de otro modo, se convertía al hombre en objeto de conocimiento para que el hombre pudiese convertirse en sujeto de su propia libertad y de su propia existencia. (Foucault, 1985: 40)

Ahora bien, lo que muestra Foucault es que es ese “famoso hombre, esa naturaleza humana” (Foucault, 1985: 41), es decir, lo propio del hombre, no se encontró en las ciencias que lo tenían como objeto de su saber. Por un lado, entonces, el hombre nace con las ciencias humanas; por otro, en el mismo momento en que se busca lo propio del hombre, el hombre desaparece: “el hombre en su libertad, en su existencia, una vez más ha desaparecido” (Foucault, 1985: 40).

En sus primeras obras,<sup>9</sup> ya rechazando la búsqueda de la esencia humana en el objeto de estudio de las nascentes disciplinas y correlativamente evitando metodológicamente la búsqueda de una “verdad profunda”; alejado de la fenomenología y más aún de la hermenéutica, opta (especialmente a partir del *Nacimiento de la clínica*) por el trabajo del “arqueólogo” que rastreará cómo se pensaba en “lo otro” de la definición de la naturaleza humana racional, en la locura y la enfermedad y cómo eran entendidas por la conciencia psiquiátrica y médica y por las instituciones que habitaban. Pero el método arqueológico utilizado por Foucault lo acerca al movimiento estructuralista que imperaba en la época en Francia. El enfoque arqueológico no intenta dar con un fundamento ontológico y oculto por las prácticas y el tipo de discurso que se estudia, ni interpretar el significado perdido de dichas prácticas y discursos dándoles el horizonte de inteligibilidad propio de la época (lo que él llama el “comentario”).

Más bien, se trata de sustituir todo intento de “comentario” por un enfoque en el que no se intente dar con el sentido o verdad de un discurso: mostrar entonces que el discurso, la práctica, la experiencia de la disciplina analizada (la psiquiatría, la clínica médica) pueden volverse inteligibles señalando su estructura sistemática: una estructura que subyace al discurso, las prácticas y la sensibilidad de una época, en la medida en que contribuyen a una comprensión “científica” de lo que es el ser humano<sup>10</sup>. Una reestructuración de las prácticas sociales y discursivas relativas a la locura o la enfermedad (dada, por ejemplo, con el nacimiento de las ciencias humanas) no implica un hallazgo de una verdad más profunda sobre la sinrazón o la enfermedad humana, no se trata de un descubrimiento ontológico o de un cambio semántico, sino de un cambio en el orden del discurso, de las prácticas, de la experiencia que se tiene, en una época dada, sobre la sinrazón, la locura, la enfermedad, la muerte. Ahora bien, es importante señalar, como lo hacen Dreyfus y Rabinow, que a pesar de este recurso al análisis estructural, “Foucault nunca fue realmente estructuralista ni siquiera en este momento” pues “no buscaba estructuras *atemporales* sino *condiciones históricas de posibilidad*” (Dreyfus – Rabinow, 1988: 37) de las ciencias que estudian a los seres humanos, e intentan explicar, y controlar, la experiencia de, por ejemplo, la locura y la enfermedad.

Es, sin embargo, en *Las Palabras y las cosas* (cuyo subtítulo es *Una arqueología de las ciencias humanas*), y más aún en la *Arqueología del saber*, cuando Foucault extrema el recurso metodológico a la arqueología y limita el alcance de su investigación: se aleja del análisis de la relación entre las prácticas sociales y los discursos “serios” de las ciencias humanas para concentrarse en el mero análisis de los discursos (en la primera de estas obras) y en una teoría del discurso (en la segunda de ellas, obra metodológica) y por lo tanto se aleja del estudio de campo, de la experiencia humana, del análisis de la subjetivación, para internarse en los actos meramente discursivos, sin referencia a su sentido ni significado.

A pesar de ello, es en *las Palabras y las Cosas* donde surge con más fuerza la idea de que la edad moderna es la edad del surgimiento del “hombre”, en el

sentido antes señalado. Pero Foucault supone esto, ahora, dejando de lado el análisis de las prácticas e instituciones sociales para centrarse en la autonomía del discurso de las ciencias del hombre y sus transformaciones (discontinuas): se concentrará en buscar la *episteme* de cada época, es decir, aquello a partir de lo cual, en cada época histórica, han sido posibles saberes y teorías. La arqueología intenta entonces estudiar la estructura de los discursos por los cuales las ciencias enuncian sus ideas y teorías sobre el hombre y la sociedad. Al buscar la *episteme* clásica, por ejemplo, no busca la racionalidad que manifiesta la unidad del sujeto en dicha época, sino las regularidades discursivas que se dan entre las ciencias en esa época. Como un arqueólogo describe las capas, las rupturas de las *episteme* o sistemas epistémicos subyacentes a tres épocas (renacimiento, época clásica, modernidad) Según Foucault, como bien señalan Dreyfus y Rabinow<sup>11</sup>, hacia el final del siglo XVIII se produce una ruptura epistémica (una “mutación arqueológica”) que indica el colapso de la época clásica y hizo posible el surgimiento del hombre: el hombre como objeto de un saber y sujeto que conoce, un espectador contemplado. Así entonces, caracteriza a la modernidad, con el surgimiento de esas formaciones discursivas que son las ciencias humanas, como la edad del hombre, entendido como un sujeto total y un objeto total de su propio conocimiento.

En la obra siguiente, metodológica, donde intenta desarrollar una teoría del discurso (y no ya una investigación sobre ciertos discursos), la *Arqueología del Saber*, nos encontramos con la tesis fuerte de Foucault que será prontamente dejada de lado: la tesis del discurso autónomo. La arqueología se presenta allí como un método por el cual analizar las estructuras y reglas propias de las formaciones discursivas en una época dada, y no como un método para hacer la historia de la referencia de esos discursos, ni de la verdad o el sentido de sus enunciados en absoluto. La eficacia autónoma del discurso se refiere aquí a que no se estudian teorías sobre un objeto de conocimiento para hacer una historia de ese objeto a lo largo del tiempo, sino que por el contrario, se analizan los discursos para mostrar cómo éstos producen los objetos de los cuales hablan (la locura, la vida, el trabajo, la enfermedad, etc.). Con esto

rechaza por supuesto la filosofía tradicional del sujeto como formador de discursos y se evita la referencia a objetos tanto como a sujetos del discurso:

Acabo de demostrar que no era ni por las 'palabras' ni por las 'cosas' con lo que había que definir el régimen de los objetos propios de una formación discursiva; del mismo modo hay que reconocer ahora que no es ni por el recurso a un sujeto trascendental ni por el recurso a una subjetividad psicológica como hay que definir el régimen de sus enunciaciones. (Dreyfus – RaBinow, 1988: 90) <sup>11</sup>

El gran fracaso de este intento de desarrollar una teoría del discurso autónomo es la imposibilidad de articulación con las prácticas sociales con las que inevitablemente se relaciona todo discurso. Si los sujetos no son fuente de discurso, lo es un campo "anónimo" de prácticas, pero estas prácticas no son solamente discursivas. Y si el discurso es alimentado de cierta manera, o más aún, influye en y finalmente produce, estas prácticas no discursivas y sus sujetos y objetos, la tarea de explicitar esta relación no es alcanzable con la arqueología tal como es planteada en esta obra.

Por ello veremos que, en el giro en sus investigaciones que señaláramos en la introducción, Foucault –aunque no deje de lado del todo la arqueología como método- se volcará a la relación, siempre histórica o epocal, entre las prácticas sociales y los regímenes de verdad. Para ello cambia su enfoque, aunque el tema de investigación general siga siendo el mismo.

Prácticas sociales y verdad, poder-saber, la normalización disciplinaria. La genealogía

Como adelantáramos en la Introducción a este trabajo, un punto de giro en la obra de Foucault está señalado por *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Nos referiremos a él porque este texto marca el abandono de la primacía de la arqueología como metodología de sus investigaciones y señala la adopción del "modelo nietzscheano" genealógico. A raíz de los acontecimientos de mayo del 68 y de la constatación del fracaso de la tesis fuerte del análisis del discurso como autónomo, Foucault se volcará al estudio de las relaciones entre las prácticas sociales y las prácticas discursivas. Veremos entonces que a partir de

este texto, dejando de lado la concepción de la *episteme*, la reemplazará por las nociones de disciplinas, regulaciones, técnicas, las cuales permitirán esa articulación fallida en la *Arqueología* y harán referencia a la emergencia de saberes a partir de ciertas prácticas sociales, y la aparición de ciertos tipos de subjetividades y del control de las mismas. La genealogía como metodología que rechaza la búsqueda del “origen” y busca en cambio la “procedencia” y “emergencia” de los saberes, necesita explicitar, en primer lugar, entonces, su relación con la historia:

(...) si el genealogista se toma la molestia de escuchar a la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay “otra cosa bien distinta”: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella. (Foucault, 1997: 18)

Por supuesto, las “cosas” a que se refiere son los objetos de los que se “dice verdad” en las teorías/discursos que los estudian, y primero de ellos, el sujeto objetivado. Escuchar a la historia para descubrir que el sujeto ha sido construido pieza a pieza significará hacer un uso de la historia diferente al usual. El usual es el punto de vista “suprahistórico”, la “historia de los historiadores”, la cual supone una objetividad y un desvelamiento de la verdad del pasado inamovible. En cambio, según Foucault, Nietzsche propone un uso “perspectivo” en el que el genealogista se adueña de la historia para hacer de ella un uso “antiplatónico”. Ello implica tres usos genealógicos de la historia:

1. Un uso paródico, bufón, destructor de la realidad: este se opondrá a la “historia-reminiscencia” o “monumental” que permitiría un reconocimiento de nuestra individualidad con otras individualidades, en la veneración de los monumentos, desde el origen de los tiempos, parodiando esa búsqueda de identidades y reconociendo sólo nuestra irrealidad a la luz de las irrealidades del pasado.
2. Un uso destructor de la identidad: que se opone a la “historia-continuidad” o tradición. Dar cuenta así de la pluralidad que habita la identidad, hacer aparecer las discontinuidades que la atraviesan y sacar a la luz los sistemas heterogéneos que bajo la máscara del yo, destruyen la pretendida identidad del sujeto humano “desde un origen”.

3. Un uso destructor de la verdad: que se opone a la historia-conocimiento, la historia neutra cuyo único empeño es el desvelamiento de la verdad. Sacrificar el sujeto de conocimiento para interrogar a este “querer-saber” o voluntad de verdad y poner de manifiesto entonces que el conocimiento no se funda en lo verdadero sino en la injusticia, en la violencia, en lo instintivo.<sup>12</sup>

En unas conferencias de 1973, *La verdad y las formas jurídicas*, asistimos a la presentación de la aplicación de este modelo genealógico como eje que guiará las próximas investigaciones de Foucault. Reafirma en este texto tanto su interés primario -el sujeto como tema general de sus investigaciones- como su intención de realizar una historia crítica de las ideas (una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos),<sup>13</sup> sin apelar a un sujeto absoluto:

Actualmente, cuando se hace historia -historia de las ideas, del conocimiento, o simplemente historia- nos atenemos a ese sujeto del conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado absolutamente, que no es aquello a partir del cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia. (...)

Esto es en mi opinión lo que debe llevarse a cabo: la constitución histórica de un sujeto de conocimiento a través de un discurso tomado como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales. (Foucault, 1996: 16-17)

Este proyecto estará guiado por una suerte de convergencia entre tres líneas de investigación a desarrollar, tal como nos las presenta en la primera de dichas conferencias:

1. Una primera línea, referida a la relación entre el saber y las prácticas sociales, más específicamente dedicada a dar cuenta de cómo, históricamente, las prácticas sociales engendran dominios de saber que hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos, técnicas, y especialmente formas nuevas de subjetividad y de sujetos de conocimiento.

2. Una segunda línea, no tanto histórica como metodológica, referida al análisis de los discursos, ya no entendidos como conjuntos de hechos lingüísticos ligados entre sí por reglas, sino como juegos estratégicos, de lucha.

3. La tercera línea y principal pues supone la confluencia con las dos primeras, es la reelaboración de la teoría del sujeto que excluya la noción filosófica de un sujeto fijado para siempre en una naturaleza humana.<sup>14</sup>

Como estos tres temas confluyen en la hipótesis de que tanto el sujeto como la verdad tienen una historia, hay otros sitios -no sólo en los discursos científicos que dicen verdad de sus objetos- en los cuales se forma la verdad. En este y otros textos (especialmente en una obra publicada un par de años después, titulada *Vigilar y Castigar*)<sup>15</sup> tomará Foucault a las prácticas judiciales y penales como aquellas entre las prácticas sociales donde más claramente se puede localizar la emergencia de nuevas formas de subjetividad. Para ello se sitúa históricamente en un umbral, ya no arqueológico o de ruptura y cambio de *episteme*, como vimos anteriormente, sino un umbral entre dos tipos de sociedades, la clásica y la carcelaria o disciplinaria que se constituye a partir del siglo XIX.

Me gustaría mostrar en particular cómo puede formarse en el siglo XIX, un cierto saber del hombre, de la individualidad, del individuo normal o anormal, dentro o fuera de la regla; saber éste que, en verdad, nació de las prácticas sociales de control y vigilancia. Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento. (Foucault, 1996:14)

El saber al que se refiere ahora entonces, no es ya un discurso autónomo que deberá ser en algún momento articulado con las prácticas no discursivas: por el contrario, las ciencias humanas, ese saber nuevo del hombre, nace, emerge, de ciertas prácticas sociales específicas, así como ciertas fuerzas en tensión, ciertas luchas, entre discursos surgidos de prácticas diversas. Así, por ejemplo, del cruce entre las prácticas institucionales de la penalidad del delincuente y las relativas al tratamiento del loco o demente, se forjará -polémicamente, en una permanente lucha de discursos psiquiátricos, jurídicos en formación- una cierta definición del individuo anormal, se inventará al delincuente y al demente, surgirá un saber que lo individualiza, lo objetiviza y lo controla, y paralelamente, nacerán -con el prestigio del saber y la verdad- nuevas técnicas de control y sumisión del sujeto anormal. Llegamos así a entender que, a partir de su propósito primero -historia crítica de la emergencia de las diferentes subjetividades- se vea obligado Foucault a un análisis profundo de las

relaciones de poder en la sociedad. En esa sociedad en formación, disciplinaria, el individuo es una realidad fabricada por una específica técnica de poder, normalizadora. Siguiendo su análisis, este “poder disciplinario” (diferente a otros dispositivos del poder previos, como el pastoral, o el soberano) presente en las prácticas sociales de esta sociedad en formación produce cierta realidad, ámbitos de objetos de conocimiento y rituales de verdad: es decir, produce saber. Estos saberes -desplegando ciertos dispositivos específicos-, a su vez, son fundamento de instituciones sociales en las cuales se insertan esas relaciones de poder. Desde el siglo XIX, según Foucault, el poder disciplinario comienza a ejercerse por entero en espacios vigilados, cerrados (como el asilo psiquiátrico, la cárcel, la escuela, los hospitales, la fábrica, los cuarteles) los cuales funcionan mediante el examen y vigilancia continua de aquellos que los habitan, el encauzamiento de su conducta (“ortopedia social”), la partición binaria o marcación (loco/cuerdo, sano/enfermo, buen chico/criminal, etc.) y la individualización constante (mediante la vigilancia y al disciplina coercitiva). Estas técnicas desarrolladas en espacios de encierro permitieron a la naciente sociedad disciplinaria (moderna, capitalista), desarrollar a su vez, saberes emergentes de la observación y clasificación de los individuos, del registro, análisis y comparación de su comportamiento, saberes que permitirán, nuevamente, nuevas formas de control. Como sostiene Foucault en la conferencia I:

En el siglo XIX se inventaron también a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, formas de análisis muy curiosas que yo llamaría examen (...) Estas formas de examen dieron origen a la Sociología, la Psicología, la Psicopatología, la Criminología, el Psicoanálisis. Intentaré explicar cómo, al investigar el origen de estas formas, se ve que nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales, en los inicios de la sociedad capitalista, al final del siglo XIX.(Foucault, 1996: 18)

Las ciencias del “examen” son las ciencias humanas, analizadas, a partir de ahora, en su emergencia relacionada a las prácticas sociales -en transformación- del control, la vigilancia y el castigo. La emergencia se da en la transformación de una sociedad pre-moderna o pre-capitalista, cuya tecnología de control principal era el poder soberano del castigo corporal y la muerte, a una nueva sociedad normalizadora o capitalista, moderna, que instaura una

red de instituciones de secuestro (de encierro) infraestatal cuya técnica de control principal es la vigilancia e individualización permanentes. De la importancia de la técnica del examen, posibilitada por esta red institucional, como nuevo ritual de verdad nos dirá en *Vigilar y castigar*:

El examen, rodeado de todas sus técnicas documentales, hace de cada individuo un caso: un caso que tal vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder. El caso no es ya, como en la casuística o la jurisprudencia, un conjunto de circunstancias que califican un acto y que pueden modificar la aplicación de una regla; es el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros y esto en su individualidad misma; y es también el individuo cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir, etc. (...) El examen como fijación a la vez ritual y "científica" de las diferencias individuales, como adscripción de cada cual al rótulo de su propia singularidad (en oposición a la ceremonia en que se manifiestan los estatutos, los nacimientos, los privilegios, las funciones, con toda la resonancia de sus marcas), indica la aparición de una modalidad nueva de poder en la que cada cual recibe como estatuto su propia individualidad, y en la que es estatutariamente vinculado a los rasgos, las medidas, los desvíos, las "notas" que lo caracterizan y hacen de él, de todos modos, un "caso". Finalmente, el examen se halla en el centro de los procedimientos que constituyen el individuo como objeto y efecto de poder, como efecto y objeto de saber. (Foucault, 1989: 196)

Por lo tanto, asistimos a la avanzada de una problemática que será a partir de estas obras central en la investigación de Foucault: el poder de individualización y normalización de la sociedad disciplinaria, necesario de desarrollar si como postula nuestro autor, su interés primero es el sujeto y su relación con la verdad a partir en especial del surgimiento de las ciencias del hombre. Ahora bien, la comprensión del análisis del poder que hace Foucault debe poner el acento en su positividad y no en su negatividad: es decir, en su capacidad productiva, en sus efectos, y no ya -como anteriores técnicas de poder- en su capacidad de censura y prohibición (el poder como represión, el poder entendido jurídicamente). Esta capacidad productiva es eficaz en la medida en que estamos en presencia de tecnologías de poder microscópicas, que atraviesan toda la red institucional por la que el sujeto moderno desarrollará su existencia. Simplificadamente, el hombre en la sociedad normalizadora nace en un hospital, es educado en una escuela, trabaja en fábricas, es recluido en cárceles o asilos psiquiátricos si no se somete a la normalidad, es internado cuando está enfermo y muere en hospitales. Una de las funciones de las instituciones de secuestro será la de controlar, formar, dar

valor al cuerpo mismo del individuo, para así hacer que el cuerpo de los individuos se convierta en fuerza de trabajo utilizable en esta sociedad capitalista. En *La Verdad y las Formas Jurídicas*, Foucault sostiene que el micropoder, este nuevo tipo de poder que se crea en estas instituciones, es a la vez económico (en las fábricas se paga un salario por un tiempo de vida, en los hospitales se cobra por un tratamiento), político (dentro de las instituciones hay personas con rol directivo y por ello con derecho de dar órdenes, hacer reglamentos, expulsar y aceptar a ciertos individuos en ellas), judicial (en ellas algunos tiene el derecho de castigar o recompensar, o generar instancias de enjuiciamiento) y epistemológico (el de poder extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la vigilancia y control)<sup>16</sup>. En *Vigilar y Castigar* desarrolla más ampliamente que en *La Verdad y las Formas Jurídicas* el tipo de recurso arquitectónico por excelencia de esta nueva técnica de poder: el panóptico.<sup>17</sup> El panóptico fue un tipo ideal de construcción sostenido por J. Bentham, pensado especialmente para las cárceles: consistía en proponer una edificación en forma de anillo cuya circunferencia consistía en una división en celdas por las que la luz podía pasar de lado a lado; en el centro de los radios de este anillo se ubicaba una torre de vigilancia habitada por sólo un hombre que no puede ser visto desde la circunferencia -incluso sólo era necesario que la presencia del vigilante o guardián fuera supuesta y no real para hacer eficaz la vigilancia continua de aquellos que habitan las celdas. Este principio de vigilancia y control del que no se puede escapar es un método eficaz de disciplinamiento, entendiendo aquí “disciplina” en el sentido de funcionamiento de esta técnica específica de poder productor de una cierta subjetividad, de ciertas conductas normales. Las disciplinas son los métodos de esta nueva técnica, los cuales permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, garantizan la sujeción constante de sus fuerzas e imponen una relación de docilidad-utilidad.<sup>18</sup> De no ser eficaces, el castigo posible no reside tanto en la posibilidad de muerte o de heridas corporales (como en la sociedad pre moderna o monárquica), sino en que a partir de esa internalización de lo normal y anormal en el sujeto y de su reproducción en la conducta cotidiana dependerá la permanencia más o menos larga en esa celda, por ejemplo, o la

exclusión definitiva de lo social. Foucault toma el panóptico como modelo de esta tecnología microscópica de poder, de vigilancia y castigo disciplinaria, dado que bien podría aplicarse a todas las instituciones sociales, no sólo las carcelarias, garantizando hasta incluso en el disciplinamiento de las relaciones intrafamiliares la presencia totalizadora de esa óptica de la vigilancia continua y una distribución infinitesimal de las relaciones de poder<sup>19</sup>, por lo que sería idealmente posible con un mínimo esfuerzo controlar, vigilar, examinar, cada una de las conductas de los hombres a lo largo de su vida. Tecnología de poder y dispositivo de saber, el modelo del panóptico nos ayuda a comprender el análisis de Foucault de cómo la sociedad moderna es disciplinaria, normalizadora, “panóptica” y cómo saber y poder, en tanto productores de una nueva subjetividad, deben entenderse estrechamente relacionados y en una suerte de retroalimentación:

Hay que admitir que (...) el poder y el saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber ni de saber que no suponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder. (...) no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y lo constituyen, son los que determinan las formas, así como los dominios posibles de conocimiento. (Foucault, 1989: 34)

## Anatomopolítica, biopolítica, sexualidad. El camino a la ética

En *Historia de la sexualidad* (volumen 1: *La voluntad de saber*) Foucault ampliará el análisis del poder para dar cabida no sólo al análisis del disciplinamiento de los cuerpos y las individualidades, sino también a las regulaciones de la vida de los conjuntos poblacionales, y correlativamente, los saberes que emergen de estas tecnologías individualizantes y totalitarias. El análisis del biopoder se relaciona con la producción de un cuerpo dócil que al mismo tiempo está regulado a nivel poblacional como cuerpo viviente, biológico.

Es interesante cómo Foucault diferencia el poder “de supresión” propio del poder soberano de vida y de muerte (característico de la sociedad pre moderna, monárquica) del poder de “hacer vivir o rechazar la muerte” propio de

las sociedades modernas.<sup>20</sup> El acento está aquí puesto en la posibilidad o no del sostenimiento del cuerpo viviente, en la vida. Así como antes diferenciaba un tipo de poder negativo (jurídico, de prohibición) relacionado con el castigo corporal y la posibilidad de su eliminación, y un tipo de poder positivo (disciplinario, de producción), relacionado con la utilización de las capacidades y fuerzas disciplinadas del cuerpo, ahora se traslada esa diferenciación a algo más amplio, la diferenciación entre el poder de hacer morir y el de hacer vivir. El tipo de poder desarrollado en las sociedades modernas tiene como una de sus funciones asegurar, reforzar, sostener, multiplicar y poner en orden la vida<sup>21</sup>: la pena de muerte como prerrogativa del poder (soberano) es una contradicción en este nuevo papel del poder, a menos que la vida en cuestión sea una especie de peligro biológico para los demás. Del espectáculo de las ejecuciones públicas en la plaza del pueblo como manifestación suprema del poder de muerte del rey, al ocultamiento, como una falla en la lógica del poder - y no por sentimientos humanitarios-, de las penas de muerte en las sociedades modernas actuales, en las que poco a poco va desapareciendo de los sistemas penales. No es de asombrarse, tampoco, que el suicidio pase de ser un crimen en las sociedades monárquicas (dado que se arroga el individuo el poder que sólo es del rey de hacer morir) a una de las primeras conductas anómalas que estudió la sociología en formación en el siglo XIX. Al poner el acento en el tipo de poder positivo como una administración de la vida, Foucault ampliará su análisis del mismo y sostendrá que este “poder sobre la vida” se desarrolla de dos formas complementarias:

1. Una que se centra en el cuerpo como máquina, que incluye todos los procedimientos de poder de las disciplinas vistos en el apartado anterior - tendientes a aumentar la utilidad y docilidad de los cuerpos integrados a sistemas de controles eficaces y económicos-: la *anatomopolítica* del cuerpo humano.
2. La otra centrada en el cuerpo como especie, soporte de procesos biológicos como nacimiento, mortalidad, salud, longevidad, el cual es sometido a controles reguladores: la *biopolítica* de la población.

El llamado “biopoder”, entonces, es el poder sobre la vida que se organiza como una gran tecnología de “doble faz” que integra las disciplinas y las regulaciones, y cuya función es “invadir la vida enteramente”.<sup>22</sup>

Es un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo así como la tecnología que posibilita la entrada del fenómeno de la vida en el orden del saber y de la política: porque es sólo a partir de esta entrada que los procedimientos de saber y de poder toman en cuenta los procesos de la vida y se dedican a controlarlos y modificarlos. Foucault llama “umbral de modernidad biológica” de una sociedad al proceso histórico en que lo biológico se refleja en lo político y que el hecho de vivir pasa al campo de control del saber y de intervención del poder.<sup>23</sup>

Foucault hará una historia de la sexualidad puesto que el sexo está en el cruce de estos dos ejes de la anatomía y la biopolítica: el sexo da lugar a un micropoder disciplinar sobre el cuerpo y al mismo tiempo participa en la regulación de las poblaciones: “el sexo es a un tiempo acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie”.<sup>24</sup> De allí que en los últimos dos siglos asistamos al desarrollo de un poder y un saber relativos al sexo, a una “tecnología del sexo” que combina el objetivo de disciplinar el cuerpo y el de regular la población. Para ello se desarrollaron “cuatro líneas de ataque” en esta política del sexo: la sexualización del niño -prevención disciplinar y regulativa de la sexualidad precoz-, la histerización de las mujeres -que llevó a una medicalización de su cuerpo y de su sexo-, el control de los nacimientos y la psiquiatrización de las perversiones. Las cuatro temáticas necesitaban un régimen de verdad que asegurara la producción eficiente en los adiestramientos individuales propios del control disciplinar así como las necesarias intervenciones regulativas propias de este poder sobre la vida. Foucault hace pues la historia de la sexualidad como el dispositivo al interior del cual se produce una idea compleja, blanco de las técnicas de poder contemporáneas, históricamente formada: la idea del sexo, elemento imaginario e histórico, por el que cada uno de nosotros debe pasar para acceder a la propia inteligibilidad, a la totalidad de nuestro cuerpo, a nuestra identidad.

El objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo -en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres-, lejos de que el cuerpo haya sido borrado, se trata de hacerlo aparecer en un análisis donde lo biológico y lo histórico no se sucederían (...) sino que se ligarían con arreglo a una complejidad creciente conformada por el desarrollo de las tecnologías modernas de poder que toman como blanco la vida. Nada, pues, de una "historia de las mentalidades" que sólo tendría en cuenta los cuerpos según el modo de percibirlos y de darles sentido y valor, sino, en cambio, una "historia de los cuerpos" y de la manera en que se invadió lo que tienen de más material y viviente. (Foucault, 1998:184)

El único modo de resistencia posible a este tipo de poder no es un sí al sexo que se ha entronizado como lo deseable, sino a los placeres del cuerpo liberándonos de la noción de sexo fabricada dentro de este dispositivo de la sexualidad: implica entonces no entender su historia como la historia de la censura de nuestra sexualidad, e inventarnos otra economía de los placeres.

Como si Foucault se hubiera detenido en las reflexiones pinceladas en el último párrafo, retrasó años la aparición del segundo volumen de HS, titulado *El uso de los placeres*. En él que nos encontraremos con un nuevo desplazamiento que lo lleva a abandonar el análisis de las disciplinas y las regulaciones por la comprensión de las "prácticas de sí" y a centrarse en las relaciones del sujeto consigo mismo y en la noción de poder entendida como "gobierno". No en el sentido de gobierno como dirección o administración de un estado, sino más bien en el sentido de dirección de la conducta de individuos o grupos.<sup>25</sup> El gobierno hace referencia a conducir conductas, de otros y propias: gobierno de los otros, y gobierno de sí. Hará hincapié entonces en los modos por medio de los cuales nos reconocemos como sujetos, especialmente como "sujetos de deseo" y por qué prácticas ("técnicas de sí") los hombres han intentado transformarse a sí mismos, hacer de sí mismos y sus vidas una obra estética y ética. A esto llama luego "cuidado de sí". Esta es la etapa "ética" de la que hablábamos en la introducción siguiendo a Dreyfus y Rabinow. La ética en el sentido foucaultiano poco puede separarse de la estética, y comprende la reflexión sobre las formas -de comportamiento, de sujeción, las propias reglas basadas en el conocimiento de sí que se solapan con el cuidado de sí- en que las que el sujeto se hace a sí mismo al desear lograr para sí una vida bella.

## Conclusiones

Podría sostenerse que no hay una diferencia muy grande entre la moral existencialista sartreana de la autenticidad y este último Foucault de la etapa “ética”. Ambos sostienen que el hombre puede verse como un artista creador de valores, cuyo objeto sea su propia vida. Foucault no está de acuerdo y responde a ello en una entrevista, poco tiempo antes de su muerte:

Parece que desde el punto de vista teórico, Sartre, a través de la noción moral de autenticidad retoma la idea de que debemos ser nosotros mismos -ser verdaderamente nuestro yo-. Pues bien, la consecuencia práctica que se puede extraer de lo que Sartre decía sería más bien la de religar su pensamiento teórico con la práctica de la creatividad -y no con la autenticidad-. De la idea de que el yo no nos viene dado pienso que no se puede extraer más que una sola consecuencia práctica: debemos constituirnos a nosotros mismos, fabricarnos, ordenarnos como una obra de arte. Resulta interesante comprobar que Sartre (...) refiere el trabajo de creación a una cierta relación con uno mismo que tiene o bien la forma de la autenticidad o de la inautenticidad. Me pregunto si no se podría decir exactamente lo contrario: lejos de referir la actividad creadora de alguien a un género de relación consigo mismo, se debería ligar el género de creación que tiene consigo mismo con una actividad creadora que estaría en el corazón de su actividad ética. (Foucault, 1985: 193-194)

Hemos supuesto que lo central en las investigaciones de Foucault era el sujeto. Pero también consideramos junto a nuestro autor que, dado que “el sujeto” (entendido por ello “la historia de los modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos”) se encuentra en relaciones de producción, de significación, de poder, muy complejas, le fue necesario ampliar sus análisis del poder si deseaba estudiar la objetivación y subjetivación de la subjetividad. Vimos entonces cómo ha pasado en su obra de la primacía de los discursos que objetivaban al sujeto, a la relación de éste con diferentes regímenes de verdad, producido y “sujetado” por diferentes tecnologías de poder, hasta la reflexión ética sobre el sujeto en relación consigo mismo. La cuestión del poder en sus distintas variaciones no ha sido nunca enfocada de una manera teórica (en el sentido de desarrollar una “teoría del poder”) sino como constituyendo nuestra realidad y experiencia mismas. Es por ello que la racionalidad, la razón moderna, y su relación con el sujeto y poder modernos no aparece en Foucault problematizada más que en plural: a lo sumo podemos entender sus esfuerzos como maneras de comprender los procesos de

racionalidades específicas en diferentes campos, referidos a diferentes experiencias: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, vida. La actividad filosófica, en la última etapa descrita por nosotros de su obra, radicaría no meramente en una “analítica de la verdad” de los saberes sobre los seres humanos, sino un pensamiento crítico de contornos éticos: en una “ontología del presente, una ontología de nosotros mismos” (Foucault, 1985, 207).

El mismo Foucault esperaba que su pensamiento no fuera venerado, sino utilizado, de manera crítica, de la forma más bella, como resistencia:

Mi discurso es evidentemente un discurso de un intelectual y como tal funciona en las redes del poder existente. Pero un libro está hecho para servir a fines no definidos por quien lo ha escrito. Cuantos más usos nuevos, posibles, imprevistos se hagan de él más satisfecho estaré.

Todos mis libros, ya sea *Historia de la locura* o *Vigilar y Castigar* son, si se quiere, pequeñas cajas de herramientas. Si las personas quieren abrirlas y servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder, y eventualmente los mismos sistemas de los que han salido mis libros, tanto mejor. (Foucault, 1985: 88)

Le dejamos también a sus palabras la conclusión de este trabajo:

Sin duda el objetivo principal en estos días no es descubrir lo que somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de “doble atadura” política que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno.

Podría decirse, como conclusión, que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos del estado y del tipo de individualización vinculada con él. Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos. (Foucault, 1988: 234-235)

## Actividades

Lea atentamente los siguientes fragmentos y luego resuelva las consignas para cada uno de ellos

1.-

“Esta desaparición del hombre en el preciso momento en que era buscado en sus raíces no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer. Yo nunca he

dicho eso, sino que las ciencias humanas van a des arrollarse ahora en un horizonte que y a no está cerrado o definido por el humanismo. El hombre desaparece en filosofía no tanto como objeto de saber, cuanto como sujeto de libertad y de existencia ya que el hombre sujeto, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad, es en el fondo una imagen correlativa de Dios. El hombre del siglo XIX es Dios encarnado en la humanidad. Se produce una especie de teologización del hombre, retorno de Dios a la tierra, que ha convertido al hombre del siglo XIX en la teologización de sí mismo. Cuando Feuerbach dijo "hay que recuperar en la tierra los tesoros que han sido regalados a los cielos" situaba en el corazón del hombre los tesoros que el hombre con anterioridad había dispensado a Dios. Nietzsche ha sido quien al denunciar la muerte de Dios ha denunciado al mismo tiempo a este hombre divinizado con el que no cesó de soñar el siglo XIX. Y cuando Nietzsche anuncia la llegada del superhombre lo que anuncia en realidad no es la próxima venida de un hombre que se asemejaría más a un Dios que a un hombre, lo que anuncia es la venida de un hombre que ya no tendrá ninguna relación con ese Dios cuya imagen encarna." (*Saber y Verdad*, 1985: 41-42)

1. a.- ¿Por qué afirma que el "hombre desaparece en el mismo momento en que era buscado en sus raíces"?

1. b.- ¿Por qué aunque desaparezca el hombre, esto "no significa que las ciencias humanas vayan a desaparecer"?

1. c.- Relacione la muerte o desaparición del hombre, según Foucault, con la muerte de Dios, según Nietzsche. Lea el capítulo de este libro dedicado a Nietzsche y argumente respecto de su acuerdo o desacuerdo respecto de lo sostenido aquí por Foucault.

2.-

"En los análisis marxistas tradicionales la ideología es presentada como una especie de elemento negativo a través del cual se traduce el hecho de que la relación del sujeto con la verdad, o simplemente la relación de conocimiento, es perturbada, oscurecida, velada por las condiciones de existencia, por relaciones sociales o formas políticas impuestas, desde el exterior, al sujeto de conocimiento. La ideología es la marca, el estigma de estas relaciones políticas o económicas de existencia aplicado a un sujeto de conocimiento que, por derecho, debería estar abierto a la verdad.

Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento sino aquello a través del cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad.

(...) la noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición a algo que sería la verdad... creo que el problema no es hacer la división entre lo que, en un discurso, proviene de la cientificidad y la verdad y, luego, lo que proviene de otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen dentro del discurso efectos de verdad que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo: creo que se refiere necesariamente a algo así como el sujeto Y, en tercer lugar, al ideología está en una posición secundaria respecto de algo que funciona para ella como infraestructura o determinante económico, material." (*La verdad y las formas jurídicas*, Conferencia I, 1996:32)

2. a.- Recorra al capítulo sobre Marx de este libro y fundamente su juicio acerca de lo correcto o incorrecto de la descripción que Foucault hace del sentido marxista de ideología.

2. b.- ¿Cuál es la posición de Foucault respecto al uso de ideología en el sentido marxista? Relacione su respuesta con las nociones de sujeto y verdad desde el punto de vista marxista y foucaultiano.

2. c.- Desarrolle brevemente qué tienen en común, a partir de la lectura de los dos capítulos referidos a Marx y Foucault, sus posturas respecto del hombre en sociedad.

3.-

Ha habido la gran época de la filosofía contemporánea, la de Sartre, de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico, debía finalmente decir qué era la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o no, qué era la libertad, qué era preciso hacer en la vida política, cómo comportarse con el prójimo, etc. Tengo la impresión de que esta especie de filosofía no tiene cabida en la actualidad, que (...) la filosofía si no se ha volatilizado se ha, al menos, dispersado, que hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural. La teoría, la actividad filosófica, se produce en diferentes terrenos que están como separados unos de otros. (...) (*Saber y verdad*, 1985: 39-40)

(...) la filosofía desde Hegel hasta Sartre, por lo menos, ha sido esencialmente una empresa de totalización, totalización que, si no se quiere hacer extensiva al mundo y al saber, sí debe ser admitida en lo que se refiere a la experiencia humana. Yo diría que posiblemente si existe hoy una actividad filosófica autónoma, si puede haber una actividad teórica interior a las matemáticas, a la lingüística, a la etología o a la economía política, si existe una filosofía libre de todos esos terrenos se la podría definir del modo siguiente: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir qué es el presente, señalar en qué nuestro presente es absolutamente diferente de todo lo que él no es, es decir, de nuestro pasado, tal puede ser la tarea que le ha sido asignada hoy a la filosofía. (1985: 42)

3. a.- ¿Por qué sostiene Foucault que las filosofías de Hegel, Sartre, Merleau-Ponty son filosofías de la totalización? Luego de leer los capítulos de este libro dedicados a esos autores, estaría usted de acuerdo con esta apreciación? Si está de acuerdo, ¿lo está por las mismas o por otras razones?

3. b.- ¿Qué quiere decir Foucault aquí al afirmar que “hoy el trabajo teórico en cierto modo se conjuga en plural”?

3. c.- ¿Qué significa que la tarea de la filosofía sea una actividad de diagnóstico? ¿Cómo se relaciona con lo expuesto en el capítulo, acerca de que la tarea filosófica se centra en realizar una “ontología de nosotros mismos”? ¿Con qué otro autor podría comparar esta posición de Foucault?

## Notas

---

<sup>1</sup> Ver Dreyfus-Rabinow: 1988.

<sup>2</sup> Por ejemplo, la encontramos presente en Bethencourt (2010), Castro (2004) y Casale-Femenías (2010).

<sup>3</sup>. Las principales son *Historia de la locura en la época clásica* (1961), *Nacimiento de la clínica* (1963), *Las Palabras y las Cosas* (1966) y *Arqueología del Saber* (1969). Adoptaremos de ser necesario las siguientes abreviaturas: HL, NC, PyC, AS, en ese orden.

<sup>4</sup> A esta etapa corresponden, además de *Nietzsche, la genealogía, la historia*, otras obras centrales como el interesante estudio de caso compilado en *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault* (1973), la compilación de un ciclo de conferencias editada como *La verdad y las formas Jurídicas* (1973) y la influyente *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (1975). Adoptaremos, de ser necesario, las siguientes abreviaturas: NGH, PR, VyFJ, VyC, en ese orden.

<sup>5</sup> A la que corresponden los volúmenes de *Historia de la sexualidad*, abreviada como HS.

<sup>6</sup> Compilado por Huisman: 1984 (Paris:Gallimard).

<sup>7</sup> En *El sujeto y el poder*, que fuera publicado como epílogo a la obra citada de Dreyfus y Rabinow. En adelante SyP.

<sup>8</sup> "Foucault responde a Sartre", entrevista con Jean-Pierre El Kabbach de 1968, publicada en *Saber y Verdad* (1985), compilación de artículos, conferencias y entrevistas de Foucault. Abreviaremos en adelante esta compilación con las siglas SyV.

<sup>9</sup>Nos referimos a HL y NC. Seguimos en este apartado el análisis de Dreyfus y Rabinow.

<sup>10</sup>Cf. Dreyfus-Rabinow, 1988: 34-36.

<sup>11</sup>En AS, citado en Dreyfus-Rabinow.

---

<sup>12</sup> Cf NGH, (1997: 63-75).

<sup>13</sup> SyP, 1988: 227.

<sup>14</sup> Esto resume lo sostenido en VyFJ, conferencia I (1996. 13-15).

<sup>15</sup> Cf VyC (1989) y como ejemplo de la aplicación en un estudio de caso, ver PR (1998).

<sup>16</sup> Cf. lo sostenido en VyFJ, 1996: 134-135.

<sup>17</sup> En VyFJ, el “panoptismo” es comprendido tanto como forma de poder como forma de saber, apoyada en la vigilancia y el examen que hace posible, y el “panóptico” es definido como utopía de una sociedad, que es en el fondo la “sociedad que actualmente conocemos” (1996:99). El análisis más extenso del panóptico en VyC se desarrolla a lo largo de todo el capítulo III titulado “El Panoptismo” (1989: 199 y ss.).

<sup>18</sup> Ver VyC (1989: 218) así como lo sostenido en Bethencourt (2010: 96).

<sup>19</sup> Cf. VyC, 1989: 219.

<sup>20</sup> Desarrollado en “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, vol. 1 de H S (1998: 163 y ss).

<sup>21</sup> Ídem, 1998:167.

<sup>22</sup> Cf. ídem, 1998: 168-169.

<sup>23</sup> Cf. ídem, 1998: 172-173.

<sup>24</sup>En ídem, 1998: 176.

<sup>25</sup> Cf. SyP.

## Bibliografía

Casale, R y Femenías, M. L. (2010) algunas claves para incursionar en el pensamiento de Michel Foucault, en Moran, J. C. (comp.) *Por el camino de la filosofía*, pp.141-162, la Plata: De la Campana.

Castro, E. (2004) *El vocabulario de Michel Foucault*, Bs. As: Prometeo.

- 
- Bethencourt, V. (2010) Un recorrido por la obra de Foucault a través del análisis de la noción de sujeto, en Moran, J. C. (comp.) *Los filósofos y los días: escritos filosóficos sobre conocimiento, arte y sociedad*, pp.83-108, La Plata: De la Campana.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1988) *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México: UNAM.
- Foucault, M. (1997) *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-Textos.
- (1989 [1976, Gallimard]), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bs. As: Siglo XXI.
- (1996) *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa.
- (1988) *Un diálogo sobre el poder*, Madrid: Alianza.
- (1985) *Saber y verdad*, Madrid: ed. De la Piqueta. Se trata de una compilación de artículos, conferencias y entrevistas varias de Foucault. Citamos en cada caso por página.
- (1998) *Historia de la sexualidad. Vol 1: La voluntad de saber*, y Vol. 2: *Uso de los placeres*. Madrid: siglo XXI.
- (1988) El sujeto y el poder, en Dreyfus y Rabinow (1988) pp. 227-244.
- ([1973] 1998) *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIXe siècle présenté par Michel Foucault*, Paris: Gallimard.
- (2007) *Los anormales*, Bs. As.: Fondo de Cultura Económica.