



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO

**DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO DE LA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES**

TESIS:

**EL DERECHO ANTIDISCIPLINARIO EN EL PENSAMIENTO
DE MICHEL FOUCAULT**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
MAESTRO EN HUMANIDADES

PRESENTA
DANIEL DÍAZ RAMÍREZ

DIRECTOR DE TESIS
Dr. HÉCTOR PÉREZ PINTOR

MORELIA, MICHOACÁN, MÉXICO, FEBRERO DE 2016.

Agradecimientos

A la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) y al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT), mi agradecimiento por haberme brindado las condiciones indispensables para realizar el presente trabajo de investigación. La responsabilidad de lo aquí escrito es enteramente mía.

Índice

Introducción

I. Pensamiento y obra de Michel Foucault	5
II. Análisis sobre el sujeto y el poder	11
III. Hipótesis de trabajo: ¿se puede pensar en un derecho antidisciplinario?	17

Capítulo 1.

Poder, política y guerra

1.1. ¿Cómo se caracterizan las relaciones de poder?	21
1.2. El aforismo sobre la guerra de Carl von Clausewitz	27
1.3. La política como técnica de dominación	29
1.4. Hacia una crítica de la soberanía	32

Capítulo 2.

Tecnologías disciplinarias

2.1. La figura todopoderosa del poder pastoral	41
2.2. El orden jurídico	51
2.2.1. Indagación y examen	56
2.2.2. El panóptico	61
2.3. La noción de represión	62

Capítulo 3.

Sujeción versus resistencia

3.1. Resistencia frente al poder	73
3.2. Sujeción jurídica	78
3.3. Resistencia social	85
3.4. La libertad como fundamento ético de la política	89

Apéndice

Vida, política y derecho	97
--------------------------	----

Conclusión	105
------------	-----

Fuentes de información	112
------------------------	-----

Resumen

La idea del derecho antidisciplinario en el pensamiento de Michel Foucault se localiza como un tema periférico en sus estudios sobre el sujeto y las relaciones de poder, en el paso de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control el filósofo francés inaugura una forma distinta de pensar el derecho sin necesidad de recurrir a la idea de la soberanía, dejando tras de sí varios equívocos que se vienen registrando en la historia del pensamiento. Se trata de un tema que ha pasado desapercibido tanto para filósofos como para juristas y sólo se puede concebir dentro de una nueva filosofía política.

Poder, guerra, política, resistencia, sujeción.

Abstract

The idea of anti-disciplinary right in Michel Foucault's thought can be found as a marginal issue in his studies about subject, and power relations. In transition from disciplinary societies to control societies, the French philosopher starts a different way of thinking law without appealing to the idea of sovereignty, leaving behind some recurring misconceptions that have been present in the story of thought. This issue has been ignored by both philosophers and jurists, and it can only be comprehended as a part of a new political philosophy.

Power, war, politics, resistance, subjection

“Un día la humanidad jugará con el derecho,
como los niños juegan con los objetos sin uso,
no para restituirlos a su uso regular,
sino para liberarlos definitivamente de él”.

Giorgio Agamben, *Estado de excepción* (Homo sacer II, 1).

Introducción

I. Pensamiento y obra de Michel Foucault

Apenas habían transcurrido seis meses desde de la muerte de Michel Foucault acaecida el 25 de junio de 1984, en París, Francia, cuando ya se hablaba de una especie de retorno¹ a su pensamiento. Desde entonces, cada año en alguna universidad de América o de Europa se desarrolla uno o varios congresos en el que participan profesionales de la filosofía o especialistas de las áreas de humanidades, para discutir, entre muchas otras cosas, la vigencia de sus estudios, sus principales postulados y, en general, su filosofía.

Resulta relevante que a la distancia se realicen más intentos por conocer la forma en que se articulan los conceptos fundamentales planteados por Foucault a lo largo de toda su obra, pero también resulta necesario entender cuándo define los temas principales que permiten entender la arqueología, la genealogía, el poder, el sujeto, la verdad, la ética, la política y, muy particularmente, la idea del *derecho antidisciplinario*.

En este sentido se suele recurrir a una suerte de caracterización general de la obra de Foucault tratando de ubicar tres momentos o tres etapas en el desarrollo de su pensamiento llamada arqueología del saber, genealogía del poder y hermenéutica de la subjetividad. Sin embargo, vale apuntar que ninguna de ellas representa la superación de una etapa con respecto a la otra -no creo que se deba suponer a la genealogía como superación de la arqueología, ni tampoco la superación de la genealogía por la subjetividad-; más bien parece que su obra recorre ciertas caracterizaciones, como las que expresó el propio Foucault en una conversación que sostuvo con Hubert L. Dreyfus y con Paul Rabinow en 1983, poco antes de su

¹ Cfr., Granja, Dulce, “Estudios de filosofía-historia-lettas Otoño 1984”, en memoria de Michel Foucault, Biblioteca digital del ITAM, http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio01/sec_45.html

muerte, al señalar que su objetivo “ha sido crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos”².

Sobre este problema, tenemos que Miguel Morey clasifica sus principales textos en tres grandes conjuntos que a su vez describen el itinerario intelectual de Foucault, se trata en el primer caso de la <<formación del método>> que abarcaría sus primeras publicaciones como *Enfermedad mental y personalidad (Maladie Mentale et Psychologie* de 1954), seguida por *Historia de la locura (Histoire de la Folie* de 1961), luego el *Nacimiento de la clínica (Naissance de la Clinique* de 1963), para terminar con esta primera etapa con *Las palabras y las cosas (Les Mots et les Choses* de 1966). Pero el cambio se registra, según señala Morey, con “la irrupción de Foucault en el corazón del debate estructuralista -junto a Levi-Satrus, Althusser o Lacan- y el mayo del 68 cerrarían este periodo”³. El segundo conjunto con el que prácticamente Foucault constituye su método arqueológico es con la publicación de su obra *Arqueología del saber (Archéologie du Savoir* de 1969), donde aprovecha para dar respuesta a la serie de críticas que había provocado con *Las palabras y las cosas*, pero casi sucesivamente, detalla Morey, este periodo termina en 1970, con la lección inaugural titulada *El orden del discurso (l’Ordre du Discours)* que ofreció en *Le Collège de France*.

En cuanto al método genealógico, donde se hace más evidente el interés de Michel Foucault por el concepto de poder, se inicia con la publicación del artículo sobre *Nietzsche, la Genealogía, la Historia (Nietzsche, la Genealogie, l’Histoire* de 1971), para luego seguir profundizando con la publicación de *Vigilar y castigar (Surveiller et Punir* de 1975), y, desde luego, con la publicación del primer tomo de la *Historia de la Sexualidad (La Volonté de Savoir* de 1976). En este periodo se tendría que agregar los cursos ofrecidos en *Le Collège de France* que derivó en una serie de textos tomados de sus notas de clase como *Defender la Sociedad, Nacimiento de la Biopolítica*, entre muchos otros.

2 Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ediciones Nueva Visión, 1ª Ed., Buenos Aires, 2001, p., 241.

3 Morey, Miguel, en “Introducción” a *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 7ª. Ed., Madrid, Alianza, 2000, p., iii.

Una caracterización distinta sobre la obra de Foucault es la que realiza el filósofo italiano Antonio Negri al ubicar tres momentos históricos que marcan el cambio de interés intelectual que tuvo en la década de los 60's, luego en los 70's, y así sucesivamente.

Es habitual distinguir tres Foucault; hasta finales de los años 60, Foucault estudia la aparición del discurso de las ciencias humanas, es decir, de lo que llama una arqueología del saber y, al mismo tiempo, de su economía después de tres siglos, y lleva a cabo una gran lectura de la modernidad occidental a través del concepto de episteme; más tarde, en los años 70, vienen las investigaciones sobre las relaciones entre los saberes y los poderes, sobre la aparición de las disciplinas, del control y de los biopoderes, de la norma y de la biopolítica, es decir, una analítica general del poder y, al mismo tiempo, la tentativa de hacer la historia del desarrollo del concepto de soberanía desde su aparición en el pensamiento político hasta nuestros días; y finalmente, en los años 80, el análisis de los procesos de subjetivación bajo la doble perspectiva de la relación estética con uno mismo y de la relación política con los otros -aunque, sin duda, en este caso se trata de la misma indagación: el cruce entre la estética de uno mismo y la preocupación política es lo que también se llama ética-⁴

Como se puede advertir, al seguir las huellas de Foucault se genera, evidentemente, una serie de problemas metodológicos que tanto Miguel Morey, Antonio Negri, Gilles Deleuze, Maurice Blanchot o Jean Baudrillard, por mencionar a otros pensadores, discutieron, cada uno por su cuenta. Por lo que a mí respecta, creo conveniente salirme del centro de esa discusión, no obstante también considero que la atención de Foucault está centrada sobre esos tres temas perfectamente ubicados, continuos y coherentes⁵. Asimismo, reconozco junto con Negri que “lo que cambia es, probablemente, la especificidad de las condiciones históricas y de las necesidades políticas a las que Foucault se enfrentaba y que determinan de forma absoluta los campos por los que se interesa”⁶.

4 Cfr. Negri, Antonio, “Sobre Foucault”, en *MULTITUD, Laboratorio de singularidades simiontes*, <https://colaboratorio1.wordpress.com/2009/11/14/sobre-foucault-toni-negri-2004/>, p. 2.

5 “Coherentes en el sentido de que forman una producción teórica unitaria y específica”, como dice Negri, *op. cit.*

6 *Idem.*

Las periodizaciones que dividen sus obras en estos tres ejes suelen concluir en una suerte de pasaje cronológico del saber al poder y, de éste, a la subjetividad. En sentido contrario, creo que estos tres dominios se interrelacionan en el proyecto genealógico, lo que nos lleva a pensar más en una diferencia de énfasis que en aboliciones sucesivas de una etapa por la siguiente. La genealogía se vuelve cada vez más comprensiva, partiendo de un análisis de los juegos de verdad que integrará, más tarde, el análisis de las relaciones de poder y, finalmente, los modos de subjetivación.

Desde luego, el presente ejercicio de interpretación no está exento de riesgos, y no porque deje de lado un análisis general de la obra de Foucault, sino por el intento de acceder a problemas particulares que en todo caso, son de mi interés. Un riesgo mayor, considero, sería la creencia de que en el recorrido intelectual de Foucault hay una especie de sucesión de tres procedimientos heterogéneos, cada uno de los cuales, por supuesto, estaría sustituyendo al otro como un algo mejor elaborado, jerárquicamente más importante, intelectualmente *maduro*; <<la voz que habita de la arqueología a la genealogía a la subjetivación es otra y la misma voz diciéndonos desde un tiempo que jamás repite instantes>>. Pero Foucault, asegura Dreyfus y Rabinow, introduce la genealogía como método de <<diagnóstico y comprensión de la significación>> de las prácticas sociales desde dentro de ellas mismas. “Como un instrumento para alcanzar un relativo grado de distanciamiento de las prácticas y de las teorías de las ciencias sociales, la arqueología, aunque desempeña todavía un papel importante, está subordinada a la genealogía”⁷.

La discusión sobre el método se presenta de la misma manera cuando se abordan las aportaciones filosóficas de Foucault, en el sentido de que en sus estudios ofrece respuestas a tres preguntas fundamentales de la filosofía, a saber: ¿Qué puedo saber? ¿Qué puedo hacer? ¿Quién soy yo? Para poder resolver esta serie de cuestiones, especialistas como el español Miguel Morey sugieren ubicar su trayectoria desde el problema de la historia del sujeto, esto es, la ontología histórica de nosotros mismos, buscando así responder a un cuestionamiento que da respuesta

7 Dreyfus, Hubert L., y Rabinow, Paul, La genealogía del individuo moderno: La analítica interpretativa del poder, la verdad y el cuerpo, en *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ediciones Nueva Visión, 1ª Ed., Buenos Aires, 2001, p., 132.

a la forma en que nos venimos constituyendo como sujetos a través de ese tiempo que “habla con sucesos”, que es la historia.

Esta caracterización sumaria de la ontología del presente (punto de partida, pregunta radical y objetivo) sobre el despliegue de todo su trabajo, obtendríamos tres ejes principales y una ordenación notablemente distinta de su obra:

Ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Historia de la locura, Nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas*).

Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Historia de la locura, Vigilar y castigar*).

Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Historia de la locura, Historia de la sexualidad*).⁸

Pero nos situemos bajo esta caracterización habitual o bajo cualquier perspectiva de método, los problemas en torno a la manera de abordar sus investigaciones no terminarán, de suerte que he preferido enunciar que por lo que respecta al primer periodo del pensamiento de Foucault, éste abarca desde *El nacimiento de la clínica* (1963) hasta *La arqueología del saber* (1969), donde plantea una ontología histórica de nosotros mismos en nuestra relación con la verdad. El segundo incluye *Vigilar y castigar* (1975) y aborda una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder. Y el tercero, que comprende los tres volúmenes de *La historia de la sexualidad* (1976-1984), concibe una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral. Ahora bien, es necesario señalar que un año antes de su muerte (1984), Foucault proponía una lectura retrospectiva de su trabajo que al menos en dos sentidos influyó sobre interpretaciones posteriores. La más importante planteaba la existencia de tres hilos temáticos que le recorren: el saber, el poder y la subjetividad.

De acuerdo con Morey la idea de la *ontología de nosotros mismos* creemos que es retomada por Foucault de la filosofía de Nietzsche, y tiene, digamos, tres

⁸ Cfr. Morey, Miguel, “Introducción: la cuestión del método”, en: FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, España, 1990, p., 25.

vinculaciones fundamentales: la primera se relaciona con la pregunta sobre cómo nos constituimos en sujetos de conocimientos a lo largo de las diversas etapas de la historia, cuáles son esas *epistemes*, esas teorías del conocimiento que nos constituyen; la segunda tiene que ver con el cómo nos constituimos en sujetos de la acción, es decir, la relación de sujeción-evasión hacia los diversos mecanismos del poder, la tentativa permanente de querer controlar y de ser controlados por los demás; y finalmente, cómo nos hemos convertido en sujetos morales, esto es, una preocupación ética que parte de cómo nos hemos ocupado por el cuidado de nosotros mismos.

Al final, pienso como muchos estudiosos de la filosofía política actual que la riqueza de pensamiento de Foucault reside en el “asombroso acontecimiento teórico” de combinar algunos temas clásicos de la filosofía, como pudiera ser la pasión por la verdad y el conocimiento, las complejas relaciones entre ética y política, con otros problemas en algunos casos inéditos y en otros originales, como los juegos del poder, la hermenéutica del sujeto, la problematización de la sexualidad, el aislamiento de la locura y su encierro a través del manicomio, la formulación jurídica del delincuente y el sistema carcelario, pero sobre todo, destaco en la presente investigación la posibilidad de concebir una nueva forma de pensar el derecho desde una perspectiva que venimos llamando antidisciplinaria.

Es en este sentido que podemos visualizar una continua especie de desplazamiento de estos “problemas sociales” bajo nuevas modalidades, es decir, ya no solamente en la guerra entre las naciones sino la lucha entre grupos empresariales por las energías no renovables, el poder bajo sus nuevas formas más mediatizadas y económicas, la violencia legitimada por la legalidad, las nuevas modalidades de resistencia social, la sujeción interactiva y virtual, la injusticia y la desigualdad planetarias, entre otros. La mirada foucaultiana constituye un horizonte filosófico que nos permite hacer un diagnóstico de nuestro presente.

II. Análisis sobre el sujeto y el poder

Antes de abordar de manera general el tema del poder, me gustaría hacer una precisión que me parece fundamental, esto es, recordar lo que para Foucault había constituido el propósito de sus investigaciones en al menos las dos últimas décadas previas a su muerte, años y trabajos, su objetivo no había sido el análisis del poder, sino aparentemente y de forma no tan extraña, la historia del sujeto. Me permito, por su importancia en la presente investigación, citarlo *in extenso*:

Mi propósito no ha sido analizar el fenómeno del poder, ni tampoco elaborar los fundamentos de tal análisis, por el contrario mi objetivo ha sido elaborar una historia de los diferentes modos por los cuales los seres humanos son constituidos en sujetos. Mi trabajo ha lidiado con tres formas de objetivaciones, las cuales transforman a los seres humanos en sujetos.

El primero, el modo de investigación que trata de darse a sí mismo el estatus de ciencia, por ejemplo la objetivación del sujeto hablante en la *Grammaire Générale*, la filología y la lingüística, o incluso en este primer modo de objetivación del sujeto productivo, que trabaja, en el análisis de la riqueza y la economía, o un tercer ejemplo, la objetivación del hecho puro de estar vivo en historia natural o biología.

En la segunda parte de mi trabajo he estudiado los modos de objetivación a los que yo llamaría “prácticas divisorias”. El sujeto está dividido tanto en su interior como dividido de los otros. Ese proceso lo objetiva. Los ejemplos son, el loco y el cuerdo; el enfermo y el sano, los criminales y los buenos chicos.

Finalmente, he pretendido estudiar, -es mi trabajo actual- los modos en que los seres humanos se transforman a sí mismos en sujetos. Por ejemplo, he elegido el dominio de la sexualidad: como [sic] los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de la “sexualidad”.

Por lo tanto no es el poder sino el sujeto, el tema general de mi investigación.⁹

Estas precisiones y aclaraciones no debieran extrañar, sin embargo, deberíamos escuchar lo que nos dice Frédéric Gros cuando señala que Foucault nunca dejó lo

⁹ Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 21 de junio de 2014, www.philosophia.cl, p. 3.

político para consagrarse a la ética, cuando afirma que su principal preocupación -no es el poder sino que- es el sujeto, está citando escritos de hace más de veinte años en los que pone de relieve:

surgimiento del sujeto a partir de prácticas sociales de división (*Historia de la locura y Vigilar y castigar*, sobre la construcción del sujeto loco y del sujeto criminal); surgimiento del sujeto en proyecciones teóricas (*Las palabras y las cosas*, sobre la objetivación del sujeto que habla, vive y trabaja en las ciencias del lenguaje, de la vida y de las riquezas); por último, en la *Historia de la sexualidad*, “nueva fórmula”: surgimiento del sujeto en las prácticas de sí. Esta vez, el sujeto se autoconstituye con la ayuda de las técnicas de sí, en vez de ser constituido por técnicas de dominación (poder) o técnicas discursivas (saber). Esas técnicas de sí se definen del siguiente modo: “procedimientos como los que existen sin duda en todas las civilizaciones, que se proponen o prescriben a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de una serie de fines, y ello gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí mismo o de conocimiento de sí por sí mismo.”¹⁰

Pero fueron quizá los estudios del Occidente moderno realizados por el francés los que habrían ocultado, oscurecido o ensombrecido de alguna manera, la existencia de esas técnicas derivadas por los sistema de saber y los dispositivos de poder. Como quiera que sea, este pensamiento está plasmado en un estilo brillante y preciso que deja perplejo a cualquiera.

No sobra recordar lo indicado por Maurice Blanchot en un artículo sobre Foucault, donde destaca que si desde su primer libro aborda problemas como la razón que tradicionalmente han pertenecido a la filosofía, los aborda por el sesgo de la historia y de la sociología, privilegiando en la historia cierta discontinuidad (un acontecimiento pequeño puede propiciar grandes cambios), “sin hacer de esta discontinuidad una ruptura (antes de los locos estaban los leprosos, y es precisamente en los lugares -lugares materiales y espirituales a la vez- que dejan vacíos los desaparecidos leprosos, donde se habilitan los refugios para otros marginados, del mismo modo que esta necesidad de marginación perversa bajo sorprendentes formas, en ocasiones

¹⁰ Cfr. Gross, Frédéric, “Resumen del curso”, en: FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, 2009, p., 484.

declarada y en ocasiones disimulada)”¹¹. Asimismo, asegura que *La arqueología del saber*, lo mismo que *El orden del discurso*, marcan el periodo -fin del periodo- en que Foucault, como escritor que era, pretendió poner al descubierto prácticas discursivas casi puras, en el sentido de que “no remitían más que a sí mismas, a las reglas de su formación, a su punto de partida, aunque sin origen, a su emergencia, aunque sin autor, a desciframientos que no descubrirían nada oculto. Testigos que no confiesan, porque no tienen nada que añadir a lo que ya ha sido dicho”¹².

Blanchot reseña que en *El orden del discurso*, lección inaugural en *Le Collège de France*, Foucault enumera con mayor claridad las nociones que deben servir para un nuevo análisis que pasa, necesariamente, por la analítica del poder y por los estudios del sujeto, mientras que en su libro *Vigilar y castigar* Foucault marca el tránsito del estudio de las prácticas discursivas aisladas al estudio de las prácticas sociales. Se trata -*dixit* Blanchot- de la emergencia de la política en el trabajo y en la vida de Foucault.

Pero en definitiva lo que más destaca Blanchot es lo relativo al fundamento de las libertades y al tema de la sujeción, al señalar que cada día estamos más sujetos. Y de esta sujeción que ya no es burda sino sutil, extraemos la gloriosa consecuencia de convertirnos en sujetos, y en sujetos libres, capaces de transformar en saberes los más diversos modos de un “poder hipócrita, en la medida en que necesitamos olvidarnos de su trascendencia substituyendo la ley del origen divino por las distintas reglas y los procedimientos razonables que, cuando nos hayamos cansado de ellos, descubriremos que provienen de una burocracia, si bien es cierto que humana, monstruosa (no olvidemos que Kafka que parece describir genialmente las formas más crueles de la burocracia, se inclina también ante ella otorgándole un extraño poder místico, apenas corrompido)”¹³.

11 Cfr. Blanchot, Maurice, “Foucault como yo lo imagino”, <http://myslide.es/search/?q=Maurice+Blanchot-+Foucault+Como+Yo+Me+Lo+Imagino>, p., 2.

12 *Ibidem*, p., 4.

13 *Ibidem*, p., 12.

Los diversos planteamientos sobre el poder y el sujeto, claro está, no han estado exentos de críticas como lo vemos en Jean Baudrillard, quien en un breve pero seductor ensayo titulado *Olvidar a Foucault* describe su escritura como:

perfecta: esa espiral generativa del poder, que ya no es arquitectura despótica, sino un encadenamiento infinito, un enrollamiento y una estrofa sin origen (sin desenlace tampoco), con un desplegamiento cada vez más vasto y más riguroso; por otra parte, esa fluidez intersticial del poder que baña toda la red porosa de lo social, de lo mental, y de los cuerpos, esa modulación infinitesimal de tecnologías de poder [...] fascinación que, si es tan intensa es porque corresponde a un poder *muerto*, caracterizado por un efecto de resurrección simultánea, de manera obscena y paródica, de todas las formas de poder ya vistas —exactamente como el sexo en la porno.¹⁴

Se podría decir que Baudrillard emprende un intento por demoler lo construido por Foucault apenas un año después de ofrecer su curso en *Le Collège de France* en 1976, que ahora sabemos derivó en *Defender la sociedad*, dos años después de la publicación de *Vigilar y castigar* (1975), y un año después, claro, de la aparición del primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, al decir que lo esencial en Foucault se encuentra en que a una concepción negativa, trascendente y reactiva del poder, fundada en la prohibición y en la ley, la sustituye otra que es positiva, activa, inmanente, y esto es efectivamente capital. “Es sorprendente la coincidencia entre esta nueva versión del poder y la nueva versión del deseo propuesta por Deleuze y Lyotard: ya no más la carencia o la prohibición, sino el dispositivo, la diseminación positiva de flujos o de intensidades. Esta coincidencia no es accidental: es simplemente que en Foucault el poder sustituye al deseo”¹⁵.

Baudrillard hace alarde de que Foucault no haya continuado con su trabajo intelectual -como si lo que hubiera caracterizado su pensamiento fuera precisamente el estatismo filosófico- sino que se haya parado justo en el umbral de un sistema que no quiere franquear; paró ante el umbral, insiste, por no haberse atrevido a reconocer el fin del poder.

¹⁴ Cfr. Baudrillard, Jean, *Olvidar a Foucault*, Pre-Textos, España, 1994, pp. 8-25.

¹⁵ *Ibidem*, p., 21.

Para Foucault ni siquiera hay crisis o peripecia del poder, no hay más que modulación, capilaridad, segmentaridad, microfísica del poder como dice Deleuze. Y es cierto: el poder en Foucault funciona de entrada igual que el código genético en Monod, según un diagrama de dispersión y de mando (el ADN), y según un orden teleonómico. Acabado el poder teológico, acabado el poder teleológico, ¡viva el poder económico! La teleonomía es el fin de toda determinación final y de toda dialéctica: es una especie de inscripción generatriz anticipada, inmanente, inevitable, siempre positiva, del código, y que solo da lugar a mutaciones infinitesimales. Bien mirado, el poder en Foucault se parece extrañamente a esa concepción del espacio social tan nueva como la de los espacios físicos y matemáticos actuales, como dice Deleuze, cegado de repente por las ventajas de la ciencia. Es precisamente esa complicidad la que hay que denunciar, o de la que hay que reírse.¹⁶

El poder en Foucault -sostiene Baudrillard-, es una <<noción estructural>>, perfecta en su genealogía. No hay imposición del poder, simplemente no hay nada ni de un lado ni de otro, por eso se le escapa a Foucault que “el poder está en vías de morir, incluso el poder infinitesimal, que el poder no está solamente pulverizado, sino también pulverulento, que está minado por una reversión, trabajado por una reversibilidad y una muerte que no pueden aparecer en el solo proceso genealógico. En Foucault se roza siempre la determinación política en última instancia”¹⁷. Baudrillard considera que entre más se hable del poder es porque precisamente no existe en ningún sitio: “Igual [como] sucede con Dios: la frase en la que estaba en todas partes ha precedido en poco a aquella en la que estaba muerto. Sin duda, incluso la muerte de Dios ha precedido a la fase en la que estuvo en todas partes. Igual sucede con el poder: porque es un difunto, un fantasma y un fanteche...”¹⁸.

Estamos esta vez en un universo lleno, en un espacio irradiado de poder, pero también agrietado: como un parabrisas hecho trizas, pero que aún aguanta. Ahora bien, ese poder continúa siendo un misterio -salido de la centralidad despótica, se convierte a mitad de camino, en multiplicidad de relaciones de fuerzas (pero, ¿qué es una relación de fuerzas sin resultante?- ocurre un poco como con los poliedros del Padre Ubú, que parten en todas direcciones como los cangrejos) para acabar, en el extremo terminal sobre resistencias tan ínfimas, hasta tal punto tenues que, literalmente, a esta escala microscópica, los átomos de poder y los átomos de resistencia se confunden...¹⁹.

16 *Ibid*, p., 47.

17 *Ibidem*, p., 56.

18 *Ibid*, p., 88.

19 *Ibid*, p., 52.

Y, sin embargo, me parece que en este sentido es Antonio Negri quien señala de manera más acertada que en *Vigilar y castigar* se encuentra una dimensión específica de las relaciones de poder, esto es, una forma articulada sobre el desarrollo del capitalismo que, asegura Negri, mantiene dos principales exigencias, por un lado, un control total sobre la vida por medio del trabajo, y una economía de la producción de los individuos, por otro. Las relaciones de poder, en consecuencia, invaden y penetran la vida.

En Foucault, uno encuentra, en realidad, esta intuición desarrollada por todas partes, como si el análisis de la transición a la era post-industrial constituyese un elemento central del pensamiento, cuando lo cierto es que nunca habla de ello directamente. El proyecto de una genealogía del presente, que estructura por completo su relación con el pasado desde comienzos de los años 70, y la idea de una producción subjetiva, que permite, desde el interior del poder, tanto modificar como quebrar su funcionamiento como crear subjetividades nuevas, son impensables al margen de la determinación material de dicho presente y la transición que ha encarnado en él. El paso de la definición de lo político moderno a la de lo biopolítico posmoderno, he aquí lo que -a mi parecer- Foucault intuyó de manera extraordinaria.²⁰

Me quedo, pues, con la gratitud que debe Negri a Foucault al considerarlo no sólo como filósofo, sino como un pensador -*el pensador* por excelencia de nuestro de tiempo- demasiado generoso, al que “no hay nada que renovar ni que corregir en sus teorizaciones: basta con prolongar sus intuiciones sobre la producción y sus implicaciones”²¹. Si acaso, diría, intentar modestas aproximaciones.

20 Negri, Antonio, *op. cit.*, p., 3.

21 *Ibidem.*, p., 4.

III. Hipótesis de trabajo: ¿se puede pensar en un derecho antidisciplinario?

¿Qué es lo que quiso decir Michel Foucault en *Defender la sociedad* cuando señala que lo que necesitamos es un derecho antidisciplinario? A mi parecer, quiso decir dos cosas, primero, que se debe pensar en un derecho que ya no depende de la soberanía, segundo, que se puede pensar en un derecho antidisciplinario si se contemplan como sujetos activos y generadores a sectores de la sociedad considerados marginados, olvidados y desprotegidos. Un derecho, pues, concebido desde la periferia.

En la obra de Foucault plantear la idea del derecho antidisciplinario es pensar necesariamente en el poder, pero, vale preguntarse qué tipo de poder, un poder que no derive de la soberanía, ni de la soberanía del Estado. Más bien hay que preguntarse por las relaciones de poder. Es en este sentido que Negri asegura que una de las orientaciones más constantes de la obra de Foucault es el decidido abandono del enfoque tradicional del problema del poder -es decir de lo que en *Defender la sociedad* llama el modelo jurídico o liberal-, para basarse en un análisis no convencional en que el poder penetra en el cuerpo mismo de los sujetos y en sus formas de vida. Ello implica, necesariamente, una redefinición de la soberanía.

Se vislumbra desde ahora las complicaciones de nuestra hipótesis de trabajo, sobre todo porque existen al menos tres equívocos o prejuicios metodológicos que se vienen empleando en los estudios generales sobre el poder en la obra de Foucault: primero, decir que el poder no es concebido aquí como algo negativo, inexorablemente malo, destructivo o perjudicial; segundo, el poder no pervierte a quien lo ejerce; y tercero, el poder no produce ninguna división social o del género humano entre aquellos que lo detentan y aquellos que lo padecen. Creo que esta perspectiva del poder no puede asociarse ni siquiera al pensamiento de Foucault. Por el contrario, Foucault pugnó por la creación de nuevas formas individuales y colectivas de poder que pusieron en entredicho sus modos habituales de realización y concentración.

A continuación, detallo el itinerario de la presente investigación al indicar que nos detendremos en las formas tradicionales en que se viene entendiendo el poder, sus mecanismos de control y dominación, primero para enunciarlas, enseguida para abandonarlas. La hemos dividido en tres capítulos. En el primero (“Poder, política y guerra”) esbozamos las relaciones de fuerza, esto es, los problemas más generales de los estudios del poder realizados por Michel Foucault en *Defender la sociedad*, obra que reúne las conferencias dictadas en *Le Collège de France* durante 1976; los cursos base de mi investigación son los fechados el 7, 14, 21 y 28 de enero, y 4, 11, 18 y 25 de febrero; y finalmente, los cursos del 3 y 10 de marzo. En la obra *Microfísica del poder* se encuentra seleccionada la conferencia del 14 y 21 de marzo de 1976, sin embargo, en esencia su contenido es el mismo que el planteado en las primeras clases de *Defender la Sociedad*. Los dos textos fueron consultados para el desarrollo de este apartado y se encuentra presente como hilo conductor la idea sobre el derecho antidisciplinario.

En el segundo capítulo (“Tecnologías disciplinarias”) me remito a un texto extenso del *professeur Foucault*, pero como todos rico en su contenido: *Seguridad, territorio y población*, título que da nombre a los cursos ofrecidos en *Le Collège de France* durante 1978; me centré sobre todo en las conferencias del 11, 18 y 25 de enero, lo mismo que en las del 1º, 8, 15 y 22 de febrero, y en las del 1º, 8 y 15 de marzo. De igual forma, en el texto que reúne las conferencias ofrecidas en Río de Janeiro en 1973, recogidas bajo el título *La verdad y las formas jurídicas*. También conocimos el primer tomo de la *Historia de la sexualidad*, texto del que puedo decir que sin él hubiese sido imposible tener un marco general de las relaciones de poder. Aquí se aprecia sutilmente el cambio que plantea Foucault de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control.

El tercer apartado de la investigación (“Sujeción jurídica *versus* resistencia”), es resultado de las consultas realizadas a entrevistas como: *La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad*, del texto *Tecnologías del yo*, y de las conferencias compiladas en *La hermenéutica del sujeto*, que dictadas en 1982, referimos particularmente las del 6 y 13 de enero, así como la del 3 de febrero. Además, de último momento incluimos la entrevista titulada *El poder, una bestia magnífica* publicada recientemente en una serie de tres textos que estuvo bajo el cuidado del filósofo Edgardo Castro.

El presente trabajo se podría enmarcar dentro de lo que se conoce como la filosofía política de Michel Foucault y su analítica del poder, pero más que encuadrar la investigación no deja de ser una provocación porque no existe en el pensamiento y obra de este autor indicadores precisos con los que se pueda hacer afirmaciones sobre si en *Microfísica del poder*, por ejemplo, presenta estudios sobre temáticas extrajurídicas.

No sobra anticipar que centro la mirada en conceptos que emergen de un pensamiento en *movimiento* como son: las relaciones de poder, la microfísica de esas relaciones, la teoría de la dominación, la sujeción, la lucha, la resistencia y, desde luego, la posibilidad de que conciba la idea de un derecho antidisciplinario que dejaría atrás el viejo derecho que se ejerce hacia los individuos y que caracteriza, en parte, a la sociedad contemporánea.

Muy cerca de la idea del derecho antidisciplinario con la presente investigación trato de dar respuesta a interrogantes como: ¿Son las relaciones de fuerza, junto con las relaciones económicas de producción y las relaciones de significación, las que pueden proporcionar una visión general sobre la estructura de la sociedad? ¿Qué técnicas y qué estrategias prefiguran las formas de dominación existente en nuestra sociedad? ¿Cómo resistir esos embates? ¿Queda alguna posibilidad de libertad?

Foucault refiere la imagen de una figura del pensador actual, pues su filosofía no es la proyección de un conocimiento encerrado en sí mismo, en su frágil torre de marfil y cristal, temeroso de que un gran temblor la derribe, sino la de un pensador que enfrenta las vicisitudes de nuestro tiempo con alegría, con angustia también, pero sobre todo con la determinación que exige romper con el pasado y abrir la posibilidad sobre lo nuevo. Creo que hoy más que nunca es necesario mantener una indeclinable resistencia hacia los poderes legalmente constituidos y las relaciones invisibles que abren la grieta del enfrentamiento -este enfrentamiento permanente. En definitiva, considero que su pensamiento es, pues, el inicio de un planteamiento sobre una nueva filosofía política.

Capítulo

I

**Poder, guerra
y política**

Capítulo 1: Poder, guerra y política

“El derecho es, pues,
una manera reglamentada de hacer la guerra”.

Michel Foucault.

1.1. ¿Qué caracterizan las relaciones de poder?

Michel Foucault señala que en una sociedad como la nuestra, pero incluso en cualquier tipo de sociedad, donde, aunque son evidentes las relaciones económicas, políticas, sociales, familiares, sexuales y afectivas que la caracterizan, estudiar la relaciones de fuerza no resulta tan clara dada la oscura integración y pertenencia, sobre todo, si se advierte que estas son lo mismo o el equivalente de las relaciones de poder, relaciones en plena confrontación, en plena guerra, lucha o enfrentamiento.

Para encontrar la idea del derecho antidisciplinario se advierte que se ha recurrido al análisis de las *relaciones de fuerza*²² o de poder siguiendo modelos (tradicionales) legales, políticos e institucionales para explicar los enfrentamientos que de manera cotidiana se muestran en el espacio social -donde también se ocultan: porque el poder es también la destreza de los ocultamientos y desapariciones.

Sin embargo, de esas relaciones de fuerza a las que me refiero, Foucault destaca cómo es que han sido analizadas mediante la perspectiva de dos principales puntos de vista desde el siglo XVIII; desde la concepción denominada jurídica y desde la concepción conocida comúnmente como marxista, las dos teniendo como punto en común el “economicismo del poder”, que da a esos juegos de relación diversos ordenes con relación a su funcionalidad económica.

²² Término foucaultiano que establece que si el poder político procura el cese de una guerra es sólo para perpetuar la relación de fuerza instaurada e inscrita en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el discurso, en el cuerpo. De ahí que el ejercicio del poder, es decir, la lucha política, las modificaciones de las relaciones de fuerza, los esfuerzos, los enfrentamientos por el poder se dan indefinidamente como guerra continua. Por lo tanto, las relaciones de fuerza se entienden como relaciones de poder o como juegos estratégicos donde se evidencia el movimiento de unos con miras a determinar la conducta de los otros. Véase Castro, Edgardo, *Diccionario Foucault, Temas, conceptos y autores*, Editorial XXI, Buenos Aires, 2011, p., 303.

De la primera podríamos mencionar que concibe las relaciones de fuerza o de poder como un derecho, es decir, una prerrogativa en la cual se es poseedor de un bien -la superioridad en la relación de poder-, que en consecuencia puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador de derecho que sería del orden de la cesión o del contrato -una especie de carta ciudadana básica. De la segunda decimos *grosso modo* que el poder es considerado como mercancía, es decir, como algo que se posee, se adquiere, se cede por contrato o por fuerza, es algo que se aliena o se recupera. Lo que quiere decir -en las dos acepciones- es que las relaciones de poder son determinadas por las relaciones económicas y es precisamente eso lo que denominamos, siguiendo a Foucault, el economicismo del poder.

Sin embargo, estudios más cercanos sobre las relaciones de poder los ubicamos en la obra de Michel Foucault -ese *penseur* que al hablar de la mecánica del poder, busca alcanzar “su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana”²³. Pero sobre todo, nos interesan investigaciones donde el filósofo francés desmenuza las diversas implicaciones que atañen a las relaciones de fuerza dentro del concepto poder, y del que se podría inferir sin tanta complicación que el sujeto, así como se encuentra a travesado por relaciones de producción y significación, se encuentra igualmente definido por esas relaciones de poder -las de poder serían así un correlato de diversas relaciones sociales o humanas.

Me gustaría sugerir, luego de haber mencionado un planteamiento general del pensamiento de Michel Foucault sobre las relaciones de poder, una manera más empírica de reconocer las relaciones de fuerza, una ruta, si se me permite llamarla así, más directamente relacionada con nuestra situación actual. Lo que quiero decir es que es necesario analizar el poder y las relaciones que en su nombre y bajo la sombra de ese nombre se producen, desde el punto de vista y a través del antagonismo de la aplicación de las estrategias, pues solo así será posible tener un acercamiento a la idea del derecho antidisciplinario que nos hemos planteado.

23 Foucault, Michel, “Michel Foucault / Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, publicado originalmente en la revista francesa *Magazine Littéraire*, número 101, junio de 1975, pp. 27-33: «*Entretien sur la prison: Le livre et sa méthode*», <http://www.surysur.net/?q=node/13668>.

Con el propósito de entender de qué se tratan las relaciones de poder, tal vez deberíamos investigar las formas de resistencia y los intentos hechos para disociar estas relaciones.²⁴

Pero a pesar de la fascinación que resulta de los análisis de las relaciones de fuerza, me parece que lo primero que hay que distinguir es, precisamente, que se pueden entender como relaciones de poder, y, en consecuencia, como verdaderos “juegos estratégicos entre libertades”. Es decir, combinatorias determinadas como movimientos estratégicos que permiten que unos intenten determinar la conducta de otros hasta quedar atrapados en “estados de dominación”, que son los que llamamos de manera ordinaria el poder, y que forman parte de la triada en que Foucault disecciona su abordaje, pues en su “análisis del poder hay tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación”²⁵.

Lo que sí no podemos hacer, en la búsqueda por encontrar una prolongación de los alcances de las relaciones de fuerza o de poder, es partir de los lugares comunes que tradicionalmente ubican en la teoría del derecho tanto monárquico como democrático, el poder de castigar y la forma que toma en cierto número de instituciones locales. Es preferible alejarse, en la medida de lo posible, de la concepción jurídica del poder. De ahí que sea necesario salir del análisis del poder que se desarrolla en el terreno de la “intención” o de la “decisión”, es decir, no buscar a los falsos embaucadores que detentan el poder ni mucho menos sus intenciones. Buscar, ante todo, los efectos de la dominación y del sometimiento.

Asimismo, no considerar el poder como fenómeno social de dominación masiva y homogénea de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase social sobre las otras. En ese sentido, vale decir que el poder transita por todo el cuerpo social de manera transversal, no se halla estático en los individuos:

24 Foucault, Michel, *El sujeto y el poder*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, edición electrónica de www.philosophia.cl, p., 6.

25 Cfr. Martínez Terán, Teresa, *et al.*, *Escritos filosóficos: veinte años después de Michel Foucault*, México, Ediciones Sin Nombre-Benemérita Universidad de Puebla, 2005, p., 148.

Tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consistente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos.²⁶

Pero el tema del poder, aclaro, no responde de ninguna manera a falsos cuestionamientos, como, por ejemplo: ¿por qué el poder es un tema recurrente para la gente hoy en día? ¿Puede ser discutido sin tomar en consideración otros problemas? Se parte, más bien, del hecho concreto de que “la problemática del poder, no sólo configura una cuestión teórica sino que es parte de nuestras experiencias”²⁷. Con esta noción preliminar superamos las confusiones metodológicas y los lugares comunes a los que se recurre cuando se quiere decir algo -lo que sea- sobre el poder. Creo necesario afirmar que el poder no se concentra únicamente en el Estado, en los “poderosos” política y económicamente, sino en todos los individuos con un mínimo de libertad para resistir el embate violento de otro.

Eso sí, existen esquemas prefabricados donde encontramos el poder, por ejemplo, cuando se piensa en forma inmediata en una estructura política, en un gobierno o una clase social dominante. Lo que se pretende decir -siguiendo a Foucault- es que en las relaciones humanas, cualesquiera que sean -ya sea que se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o que se trate de relaciones amorosas, institucionales, económicas- “el poder está siempre presente: quiero decir, la relación en la cual el uno quiere tratar de dirigir la conducta del otro”²⁸.

En ese sentido es necesario seguir los planteamientos de Michel Foucault, sobre todo los desarrollados en las clases impartidas en *Le Collège de France*, durante el invierno de 1976, donde encontramos la pregunta esencial a la investigación aquí expuesta, que no es ya qué es el poder, sino el cómo del poder, y también, su paso

26 Foucault, M., *Microfísica del poder*, La piqueta, España, 1991, p., 144.

27 Foucault, M., *El sujeto y el poder*, op. cit., p., 4.

28 Martínez, T, op. cit., p., 137.

necesariamente en diagonal por las diversas esferas que conforman la sociedad, para encontrar su respuesta, al menos de manera preliminar y del todo diferente a lo que se viene planteando desde una perspectiva jurídica o marxista.

Ahora bien, la pregunta por el cómo, comprende el qué y el dónde del poder. El poder, dije con claridad, no existe como una sustancia misteriosa; en el poder hay que encontrar, si se quiere, al menos tres cualidades distintas: su origen, su naturaleza básica y su manifestación. Lo cual nos lleva a preguntarnos el motivo por el cual algunos quieren, desean e intentan dominar, o si, tienen una estrategia de conjunto para hacerlo.

En consecuencia, vale la insistencia en dejar los planteamientos tradicionales acerca de las relaciones de fuerza o de poder, sobre todo si se pretende partir de la crítica que Foucault realizó sobre el esquema según el cual el poder se concentra en el Estado. De ahí su propuesta de una dispersión de los efectos y formas de poder, y al mismo tiempo el concepto de que el poder es actividad y no facultad, noción sumamente compleja que cristalizará en la conocida tesis de que el poder son *acciones sobre las acciones de los otros*.

Siguiendo al propio Foucault, recordemos que la filosofía clásica del derecho²⁹ y el Estado es cuestionada en sus nociones centrales de soberanía, universalidad, legalidad, pero sobre todo en su idea básica del poder como facultad o derecho que se posee (*v.gr.*, el Estado; un partido político) y se transmite o delega (en secretarías, funcionarios o en la dirección del partido), y en la concepción de que el poder es una propiedad sobre la cual es posible contratar, misma que se puede ceder o alienar voluntariamente. En su base hay dos elementos constantemente discutidos: el de la naturaleza humana inmutable y la idea de poder como derecho subjetivo semejante al de propiedad.

29 Véase Wolkmer, A. Carlos, “La teoría crítica en el derecho” donde señala que las bases del movimiento de crítica en el derecho se gestaron a finales de la década de los sesenta, a través de la influencia sobre juristas europeos de las ideas provenientes del economicismo jurídico soviético (Stucka, Pashukanis), de la relectura gramsciana de la teoría marxista hecha por el grupo de Althusser, de la teoría frankfurtiana y de las tesis arqueológicas de Foucault sobre el poder. Antonio Carlos Wolkmer, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, ILSA/UASLP/CEDH, México, 2006, pp. 51-87.

Pero Foucault va a un más allá de la tradición filosófica: ubica un esquema que denominó binario que se halla debajo de las relaciones sociales; localiza la guerra, la lucha o los enfrentamientos de dos o más fuerzas debajo de la sociedad civil, a la par del poder político. Localiza, pues, las relaciones de fuerzas de que creemos pende toda relación humana.

El planteamiento inicial de Foucault sobre el poder, y eso es precisamente lo que mueve la presente descripción, consiste en preguntarse sobre la disposición que existe actualmente para hacer un análisis no económico del poder –es decir, lejos del punto en común que tienen las visiones jurídica y marxista. A lo que responde: “Creo que podemos decir que, en verdad, disponemos de muy poca cosa. Contamos, en primer lugar, con la afirmación de que el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y solo existe en acto. Contamos, igualmente, con otra afirmación: la de que el poder no es, en primer término, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza en sí mismo”³⁰.

Pero, si el poder se ejerce, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? ¿Mediante qué estrategias se manifiesta? ¿Cómo lo reconocemos? En respuesta a ello, tenemos lo que Foucault calificó de respuesta de ocasión, en fin, una respuesta inmediata: el poder es esencialmente lo que reprime. Es lo que reprime la naturaleza, los instintos, una clase, individuos. En segundo lugar, si el poder es en sí mismo puesta en juego y despliegue de una relación de fuerza, hay que analizarlo en términos de combate, enfrentamiento o guerra, y no en términos de relaciones de producción.

Podríamos advertir, en consecuencia, que a partir del momento en que tratamos de liberarnos de los esquemas economicistas para analizar el poder, nos encontramos, de inmediato, frente a dos hipótesis macizas: por un lado, el mecanismo del poder sería la represión -hipótesis de Reich- y, en segundo lugar, el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, hipótesis que llamaría, también en este caso por comodidad, hipótesis de Nietzsche. Estas dos hipótesis no son inconciliables; al contrario: parecen incluso encadenarse con bastante verosimilitud: la represión, después

³⁰ Foucault, M., *Defender la sociedad*, FCE, México, 2002, p., 27.

de todo, ¿no es la consecuencia política de la guerra, en parte como la opresión, en la teoría clásica del derecho político, era el abuso de la soberanía en el orden jurídico?³¹

Diremos entonces -siguiendo a Foucault-, que “el poder es la guerra, es la guerra proseguida por otros medios. Y en ese momento invertiríamos la proposición de Carl von Clausewitz y diríamos que la política es la continuación de la guerra por otros medios”³².

1.2. El aforismo de la guerra

Pero la utilización del aforismo del teórico de la guerra Carl von Clausewitz, la política es la continuación de la guerra pero por otros medios, tendría las siguientes implicaciones. Primero, si el poder político procura el cese de una guerra es sólo para perpetuar la relación de fuerza instaurada, inscribiéndola, desde luego, en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el discurso, en el cuerpo. Segundo, el ejercicio del poder, es decir, la lucha política, las modificaciones de las relaciones de fuerzas, los refuerzos, los enfrentamientos por el poder se dan indefinidamente como guerra continua. Y tercero, estas relaciones de poder atraviesan, caracterizan y constituyen el campo social.

Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política. Pero no hay que olvidar que la “política” ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar en tanto fundamental para prevenir la alteración civil. La política, como técnica de la paz y del orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio. En los grandes Estados del siglo XVIII, el ejército en efecto garantiza la paz civil porque es una fuerza real, un acero siempre amenazador; pero también porque es una técnica y un saber que pueden proyectar sus esquemas sobre el cuerpo social. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la guerra ausente de la sociedad civil.³³

31 *Ibidem*, p., 29.

32 *Ibid.* p., 28.

33 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 2009, p., 198.

En este sentido, y contrario a las teorías del poder que lo identifican esencialmente con la represión -de instintos, de una clase, de individuos, etcétera- hay otro planteamiento que concibe el poder en términos de guerra, lucha, enfrentamiento. Esta perspectiva inaugurada por Foucault -el poder es básicamente guerra- invierte la afirmación de Clausewitz según la cual la guerra continúa la política por otros medios, para decir que es la política un campo de continuidad de las estrategias/fuerzas que la guerra sacraliza, aunque no las inventa, como “«mecanismos infinitesimales», que poseen su propia historia, técnica y táctica, y [permite] observar cómo estos procedimientos han sido colonizados, utilizados, transformados, doblegados por formas de dominación global y mecanismos más generales”³⁴. A partir de estos planteamientos encontramos una desvalorización del concepto de represión, ya que para Foucault los mecanismos de las formaciones de poder van mucho más allá de esta simple noción; de igual forma, elige la guerra como principio de análisis de las relaciones de poder, poniéndolo en relación con el derecho y con la verdad, entendiendo esta última como efecto producido por el poder.

No sobra agregar que desde la perspectiva de Clausewitz y manteniéndonos en la misma línea de las investigaciones de Foucault, “la guerra es, por decirlo así, una pulsación regular de violencia, de mayor o menor vehemencia, y que, en consecuencia, libera las tensiones y agota las fuerzas en una forma más o menos rápida o, en otras palabras, conduce a su objeto con mayor o menor rapidez”³⁵.

Me gustaría decir de manera simple que lo que Foucault realizó con la inversión del aforismo de Clausewitz, es una continuación de la crítica por otros medios, o más aun, una conceptualización crítica del poder, asumiendo que se requiere una nueva economía de las relaciones de poder, un camino diferente que implique las relaciones entre teoría y práctica. Este camino consiste en tomar como punto de partida las formas de resistencia contra diferentes formas de poder, antes que analizar el poder a partir y desde el punto de vista de la llamada racionalidad: se trata de analizar las relaciones de poder a través del antagonismo de las estrategias. En aras de precisar eso que buscamos, y por la importancia del contenido, reproducimos aquí palabras del propio Foucault:

34 Cfr. CHIHU Amparán, Aquiles, “Michel Foucault”, <http://www.scribd.com/doc/16412994/Bio-Foucault>.

35 Cfr. Clausewitz, von Clark, *De la Guerra*, Colofón, México, 2006, p., 23.

Por lo tanto, podíamos oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Uno, que sería el viejo sistema que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articularía en torno del poder como derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía, y con el contrato como matriz del poder político. Y ese poder así constituido correría el riesgo, al superarse a sí mismo, es decir, al desbordar los términos mismos del contrato, de convertirse en opresión. Poder/contrato, y como límite o, mejor, como salto del límite, la opresión. Y tendríamos el otro sistema que, al contrario, trataría de analizar el poder político ya no de acuerdo con el esquema contrato/opresión, sino según el esquema guerra/represión. Y en ese momento, la represión no sería lo que era la opresión con respecto al contrato, vale decir, un abuso, sino, al contrario, el mero efecto y la mera búsqueda de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta en acción, dentro de esa pseudopaz socavada por una guerra continua, de una relación de fuerza perpetua. Por ende, dos esquemas de análisis del poder: el esquema contrato/opresión, que es, si lo prefieren, el esquema jurídico, y el esquema guerra/represión o dominación/represión, en el que la oposición pertinente no es la de lo legítimo y lo ilegítimo, como en el precedente, sino la existente entre lucha y sumisión.³⁶

1.3. La política como técnica de dominación

La vuelta al aforismo de Carl von Clausewitz tuvo sus implicaciones en lo que se refiere a la concepción más general de la política, pues al considerar a ésta como una mera continuación de la guerra por otros medios, confirma que las relaciones de fuerza que penetran al individuo y todo su campo social están presentes permanentemente. A partir de esa premisa creo que nadie puede decir que no tiene enemigos, ni mucho menos, nadie puede decir que no libra pequeñas batallas y enfrentamientos cotidianos en sus relaciones afectivas o amorosas, por ejemplo. Pero la guerra, “no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios”³⁷.

Una vez clarificada la noción general de la guerra y de la política, podemos decir que ésta es el <<principio histórico del funcionamiento del poder>>; esa aseveración quiere decir que bajo el poder político lo que ensordece y a la vez actúa es una

³⁶ Foucault, M., *Defender...*, op. cit., p., 30.

³⁷ Cfr. Clausewitz, C., *De la Guerra...*, op. cit., p., 24.

relación belicosa. Ahora bien, si ya reconocimos que el principio de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede ubicarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, busquemos ahora qué entiende Foucault por estrategia y por tecnologías de dominación, o mejor ¿en qué sentido y cómo la relación de fuerzas puede reducirse a una relación de poder? ¿Mediante qué estrategias y cuáles son las técnicas con las que se manifiesta? Para llegar a ello, es necesario esgrimir las siguientes consideraciones.

Foucault asegura que para dar respuesta a esa serie de interrogaciones se ha dicho erróneamente que son los actos o las imposiciones mediante los cuales un individuo, o un grupo de individuos, determina por la fuerza los filtros mediante los cuales, por ejemplo, los indigentes o vagabundos son considerados como tales, enviados al albergue, sometidos a determinados tratamientos y alineados bajo tales preceptos morales y de civilidad; otro caso erróneo se presenta cuando el precio de un producto de primera necesidad, cualquiera que sea, es elevado arguyendo -a manera de estrategia- ciertas reglas del mercado; o, incluso, se presenta cuando el profesor impone a sus alumnos ciertos requisitos para aprobar su materia como estrategia didáctica del aprendizaje. Evidentemente que ninguna de estas vías nos lleva a ningún lado. Quizá, es preferible señalar en términos bélicos -y conforme los planteamientos empleados por el teórico de la guerra Carl von Clausewitz- que: “La estrategia es el uso del encuentro para alcanzar el objetivo de la guerra”³⁸.

Pero lo que entiendo por estrategia es precisamente una cierta manipulación de las relaciones de fuerzas, ya sea para desarrollarlas en una dirección concreta, bloquearlas, estabilizarlas o utilizarlas. Se puede decir, por el momento, que la estrategia forma parte del dispositivo por medio del cual se explican las relaciones de poder.

La anterior definición preliminar nos remite necesariamente a lo expuesto por Michel Foucault en las clases de *Le Collège de France*, del 14 y 21 de enero de 1976, donde expone, retomando planteamientos de la teoría de la soberanía, un principio elemental de las relaciones de poder, esto es, utilizando y recurriendo al discurso clásico como una herramienta de estudio sobre el “cómo del poder”.

³⁸ *Ibidem*, p., 121.

Foucault asegura que para entender de qué manera el poder -y sus relaciones- se han convertido en el elemento principal de la teoría de la soberanía, para deducir, de igual forma, cómo es que las estrategias y las técnicas de dominación han sido recurrentes cuando de relaciones de poder se trata. En este sentido advierte que desde la Edad Media la teoría del derecho tiene como papel esencial fijar la legitimidad del poder, esto es, asegura que el problema fundamental, central, alrededor del cual se organiza toda esa teoría, es el problema de la soberanía.

Asimismo, sostiene que el problema de la soberanía es el problema central del derecho en las sociedades occidentales y significa que el discurso y la técnica del derecho tuvieron la función esencial de disolver, dentro del poder, la existencia de la dominación, reducirla o enmascararla para poner de manifiesto, en su lugar, dos cosas: “por una parte, los derechos legítimos de la soberanía y, por la otra, la obligación legal de la obediencia”³⁹. Este argumento lanzado por Foucault consiste en invertir esa dirección del análisis del poder, al mostrar que:

El derecho es, de una manera general, el instrumento de esa dominación, sino también cómo, hasta dónde y en qué forma el derecho (y cuando digo derecho no pienso únicamente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, las instituciones y los reglamentos que aplican el derecho) vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación.⁴⁰

Por ello, es necesario que no se coloque al rey en su posición central -como sucede en la teoría de la soberanía-, sino a los súbditos en sus relaciones recíprocas; no a la soberanía en su edificio de cristal único, sino a los múltiples sometimientos que se producen y funcionan dentro del cuerpo social. Foucault nos conduce a poner por encima, tanto del problema del derecho como de la soberanía y de la obediencia de los individuos a ella, el problema de la dominación y del sometimiento. Eso es, precisamente, lo que nos lleva a tratar de captar o analizar el poder en su lado menos jurídico. Es decir, que de lo que se trata es de analizar el poder en sus extremos, tomarlo en su forma más regional, más local, tomarlo, pues, desde la periferia.

39 Foucault, Michel, *Defender la sociedad...*, op. cit., p., 35.

40 *Ibidem.*, p., 36.

De igual forma, es necesario, también, no abordar el poder por el uso más complicado, esto es, no intentar saber quiénes o quién detenta el poder y qué es lo que buscan, sino mejor cómo se presenta la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos, de los sujetos como tales. “Estudiarlo por el lado de su cara externa, donde está en relación directa e inmediata con lo que podemos llamar, de manera muy provisoria, su objeto, su blanco, su campo de aplicación; en otras palabras, donde se implanta y produce sus efectos reales”⁴¹.

1.4. Hacia una crítica de la soberanía

El poder, insiste Foucault, no debe ser analizado como un “fenómeno de dominación macizo y homogéneo”⁴², el poder debe analizarse como algo que circula, que funciona, y, por lo tanto, al estar los individuos en situación de sufrirlo también estarán en situación de ejercerlo. Esta es una de las características más generales del poder:

En realidad, uno de los efectos primeros del poder es precisamente hacer que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos, se identifiquen y constituyan como individuos. Vale decir que el individuo no es quien está enfrente del poder; es, creo, uno de sus efectos primeros. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, en la medida misma en que lo es, es su relevo: el poder transita por el individuo que ha constituido.⁴³

Desde luego, lo importante no es hacer una especie de deducción del poder que parta del centro y trate de ver hasta dónde se prolonga por abajo, en qué medida se reproduce, o si se extiende hasta los elementos más atomistas de la sociedad. Vale decir que desde una perspectiva histórica debe ofrecer el poder cierto dividendo económico, a la vez que algún beneficio político. Una consecuencia práctica es que a la sociedad burguesa no interesa los llamados locos, desadaptados o incapaces,

41 *Ibid.*, p., 37.

42 *Ibidem*, p., 38.

43 Ídem.

sino -subraya Foucault- el poder que sobre ellos se ejerce, no interesa, tampoco, prohibir la masturbación o sus múltiples formas de darse placer los infantes, sino el control sobre su sexualidad que permite anularla, modificarla y reprimirla en alto grado.

Ahora bien, el poder, por sí mismo no genera ni funciona como un aparato ideológico, como suele presentarse en otros campos, como por ejemplo, en una ideología de la educación, moral, político o religiosa, etcétera, sino que más bien en sus redes el poder debe presentarse como lo que se produce, esto es, como una acumulación del saber, de observación, de procedimientos de investigación y verificación; “el poder, cuando se ejerce en sus mecanismo finos, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, mejor, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos”⁴⁴.

Y es por ello que “hay que estudiar el poder al margen del modelo del *Leviatán*, al margen del campo delimitado por la soberanía jurídica y la institución del Estado; se trata de analizarlo a partir de las técnicas y tácticas de dominación”⁴⁵. Decir algo, lo que sea, acerca de la soberanía, equivale casi siempre a repetir exactamente lo que Thomas Hobbes señaló en su *Leviatán*, cuando expone que el problema consistente en saber cómo, a partir de la multiplicidad de los individuos y las voluntades, puede formularse una voluntad o un cuerpo únicos, pero animados por un alma que sería la soberanía -de la que Hobbes dirá que es el alma del *Leviatán*-. Pero, ¿en qué medida el *Leviatán* nos presenta al hombre como artificio, fabricado, que presuntamente engloba a todos los individuos reales y cuyo cuerpo serían los ciudadanos pero cuya alma sería la soberanía?

Unos breves apuntes sobre Hobbes nos muestra al filósofo iniciando su *Leviatán* y negando uno de los problemas más importantes de la filosofía política, a saber, la negación de que el hombre sea social y político por naturaleza. Pero esta negativa tiene sus bases en su teoría del estado de naturaleza. Este estado, según Hobbes, se deduce de las pasiones del hombre, pero busca revelar las inclinaciones naturales del hombre que se deben conocer para formar el tipo adecuado de orden político.

⁴⁴ *Ibidem*, p., 41.

⁴⁵ *Ibid*, p., 42.

En ese estado natural, insiste el filósofo del *Leviatán*, los hombres son mucho más iguales en facultades de cuerpo y espíritu de lo que hasta hoy se ha reconocido. De acuerdo a Foucault lo que nos trata de decir Hobbes es que la igualdad más importante es la igual capacidad de todos los hombres para matarse unos a otros. De tal suerte que la preocupación principal de los hombres para trascender el estado de naturaleza es su propia conservación, su propia seguridad. Desde Hobbes se viene señalando una especie de inclinación de la humanidad, una especie de “afán del poder tras el poder, que cesa solamente con la muerte”⁴⁶.

Todas las leyes de la naturaleza, según Hobbes, y todos los deberes u obligaciones sociales y políticos se originan en el derecho de naturaleza y se subordinan al derecho del individuo a la propia conservación. De tal suerte que las leyes de naturaleza, a diferencia de los derechos de naturaleza, son preceptos de razón que instruyen a los hombres sobre lo que deben hacer para evitar todos los peligros para su propia conservación que igualmente se siguen de sus derechos naturales y de sus deseos irracionales.

Así, la primera ley de naturaleza que proviene de la ley fundamental es que cada quien debe estar dispuesto a prescribir de su derecho a todas las cosas, cuando los demás también estén dispuestos a hacerlo, y debe conformarse con tanta libertad contra los demás como él permita a los demás en contra de sí mismo. Esta mutua cesión de derechos se logra por lo que se puede llamar también el contrato social. Pero incluso mucho antes de que sea correcto emplear los términos justo o injusto, debe haber un poder coercitivo, conforme lo dicho por Hobbes, y ese poder no es otro más que el soberano, que puede y realmente obliga a todos los contratantes por igual a cumplir con sus tratos.

Llegamos así a la idea central del *Leviatán* de Hobbes cuando asegura que la República debe estar constituida como persona legal por una gran multitud de hombres, cada uno de los cuales se compromete ante todos los demás a respetar la voluntad de esta persona legal, civil o artificial, como si fuese su propia voluntad. Esta persona legal, el soberano, es -Hobbes *dixit*- la República.

46 Cfr. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, p., 187.

La anterior referencia no es un recurso retórico, es más bien parte de la gran trampa en la que se suele caer cuando se analiza el poder, es decir, la teoría jurídica de la soberanía⁴⁷, de la que ya dijimos refiriendo a Foucault, que es una teoría que data de la Edad Media; que es consecuencia del resurgimiento del derecho romano y que se constituyó en torno del problema de la monarquía y el monarca. Lo cual en Hobbes resulta evidente.

Ahora bien, como método de análisis de las relaciones de poder, la teoría de la soberanía se viene manifestando desde su surgimiento en tres principales variables; primero, como mecanismo de poder efectivo, segundo, como instrumento y justificación en la construcción de las grandes monarquías administrativas; y tercero, la teoría de la soberanía ha sido utilizada también en sentido negativo y positivo, es decir, ya fuera para limitar o, al contrario, para fortalecer el poder real.

Desde la perspectiva de Foucault podemos ver cómo la teoría de la soberanía fue el gran instrumento de la lucha política y teórica alrededor de los sistemas de poder de los siglos XVI y XVII, y aun en el siglo XVIII volvemos a encontrar esta misma teoría de la soberanía, como reactivación del derecho romano. En Rousseau -continúa Foucault- y sus contemporáneos, en este caso con un cuarto papel: “en este momento se trata de construir, contra las monarquías administrativas, autoritarias o absolutas, un modelo alternativo, el de las democracias parlamentarias”⁴⁸. Esta crítica de suyo manifiesta su total desconfianza por las democracias contemporáneas, tan fieles de los parlamentos y de las repúblicas que no hacen más que reproducir una lucha política estéril, una lucha por la miseria y una lucha de muerte, a la que conduce esa guerra permanente por el poder.

47 Cuando Hardt y Negri señalan que la “decadencia de la soberanía de los Estados-nación no implica, sin embargo, que la soberanía como tal haya perdido fuerza. Durante todo el tiempo en el que se produjeron las transformaciones contemporáneas, tanto los controles políticos y las funciones del Estado como los mecanismos reguladores continuaron gobernando el ámbito de la producción y el intercambio económico y social. Nuestra hipótesis básica consiste en que la soberanía ha adquirido una forma nueva, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos por una única lógica de dominio. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos <<imperio>>”, véase Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2014, p., 14.

48 Foucault, M., *Defender la sociedad...*, op. cit., p., 43.

A la par de estos fenómenos históricos y políticos, Foucault refiere que entre los siglos XVII y XVIII se produjo un fenómeno de suma importancia: la aparición de una nueva mecánica de poder, que tiene procedimientos muy particulares, instrumentos completamente novedosos, un aparato muy diferente incompatible con las relaciones de soberanía. Con ese surgimiento, por llamarlo de alguna manera, queda demostrado que las relaciones de poder, al menos en su multiplicidad, no está adaptada a un análisis concreto desde la teoría de la soberanía, tal y como se nos quiso hacer creer.

Lo anterior nos conduce a pensar que todos los análisis políticos y jurídicos realizados sobre todo por Hobbes y Rousseau, y los que se siguen realizando hasta nuestro días bajo el manto del liberalismo -que no es otra cosa más que un expresión de conservadurismo- derivan o tiene su origen genealógico en la soberanía. En sentido totalmente contrario, la perspectiva que inaugura Foucault se opone exactamente a la mecánica de poder que describía o procuraba transcribir la teoría de la soberanía, es ahora un poder “que se ejerce continuamente mediante la vigilancia y no de manera discontinua a través de sistemas de cánones y obligaciones crónicas. Es un tipo de poder que supone una apretada cuadrícula de coerciones materiales más que la existencia física de un soberano y define una nueva economía de poder cuyo principio es que se deben incrementar, a la vez, las fuerzas sometidas y la fuerza y la eficacia de quien las somete”⁴⁹. Y además, prosigue Foucault en *Defender la sociedad*, ese tipo de poder se opone exactamente, término a término, a la mecánica de poder que describía o procuraba transcribir la teoría de la soberanía. “Ésta está ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos, mucho más que sobre los cuerpos y lo que hacen. [Esta teoría] concierne al desplazamiento y la aprobación, no del tiempo y del trabajo sino de los bienes y la riqueza por parte del poder”⁵⁰.

Pero la teoría de la soberanía es, sin duda, “lo que permite fundar el poder absoluto en el gasto absoluto del poder, y no calcular el poder con el mínimo de gastos y el máximo de eficacia”⁵¹. En sentido contrario este tipo de poder que prescinde de

49 *Idem.*

50 *Id.*

51 *Ibidem*, p., 44.

los elementos de la teoría de la soberanía es una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa y “uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa. Ese poder no soberano, ajeno, por consiguiente, a la forma de la soberanía, es el poder disciplinario”⁵².

Ahora bien, hay que apuntar que en las sociedades [modernas] como la nuestra, y por lo demás, en cualquier otra, “el poder se ejerce a través de, a partir de y en el juego mismo de esa heterogeneidad entre un derecho público de la soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina”⁵³. Las disciplinas, en cambio, tienen -precisa Foucault- su propio discurso. Son en sí mismas, y por las razones que les mencionaba hace un momento, creadoras de aparatos de saber, de saberes y de campos múltiples de conocimiento. Tienen una extraordinaria inventiva en el orden de esos aparatos formadores de saber y conocimientos y son portadoras de un discurso, pero de un discurso que no puede ser el del derecho, el discurso jurídico. El discurso de la disciplina es ajeno al de la ley; es ajeno al de la regla como efecto de la voluntad soberana. “Las disciplinas, en consecuencia, portarán un discurso que será el de la regla: no el de la regla jurídica derivada de la soberanía sino el de la regla natural, vale decir, de la norma. Definirán un código que no será el de la ley sino el de la normalización, y se referirán necesariamente a un horizonte teórico que no será el edificio del derecho sino el campo de la ciencias humanas”⁵⁴.

Por lo tanto, soberanía y disciplina, legislación, derecho de la soberanía y mecánicas disciplinarias son dos elementos absolutamente constitutivos de los mecanismos generales del poder en nuestra sociedad. “A decir verdad, para luchar contra las disciplinas o, mejor, contra el poder disciplinario, en la búsqueda de un poder no disciplinario, no habría que apelar al viejo derecho de la soberanía; deberíamos encaminarnos hacia un nuevo derecho, que fuera antidisciplinario pero que al mismo tiempo estuviera liberado del principio de la soberanía”⁵⁵.

52 *Idem*.

53 *Id.*

54 *Ibidem*, p., 45.

55 *Ibid*, p., 46.

Desde luego, esta idea no está exenta de críticas, un claro ejemplo es lo señalado por el filósofo italiano Giorgio Agamben en *Homo Sacer* cuando señala que si existe una figura del derecho -particularmente del derecho antidisciplinario-, esta solo es posible si anteriormente se ha dado una supresión de su vínculo con la violencia y el poder; “pero se trata de un derecho carente ya de fuerza y de aplicación, como aquel en cuyo caso se sumerge el nuevo abogado que examina nuestros viejos códigos; o como aquel que quizá tenía en mente Foucault cuando hablaba de un nuevo derecho, liberado de toda disciplina y de toda relación con la soberanía”⁵⁶.

Agamben cuestiona en este sentido que si es cierto que se opone al enfoque tradicional del poder, basado exclusivamente en modelos jurídicos, qué sería entonces lo que legitima el poder, o si desprende de los modelos institucionales del poder como respondería a la pregunta: qué es el Estado. Sucesivamente advierte que Foucault invita a <<liberarse del privilegio teórico de la soberanía>> para construir una analítica del poder que no tome ya como modelo y como código el derecho basado en la soberanía. Y agrega: “aunque la existencia de una orientación de este tipo parezca estar lógicamente implícita en las investigaciones de Foucault, sigue siendo un punto ciego en el campo visual que el ojo del investigador no puede percibir, o algo similar a un punto de fuga que se aleja al infinito, hacia el que convergen, sin poder alcanzarlo nunca, las diversas líneas de la perspectiva de su investigación (y, más en general, de toda investigación occidental sobre el poder)”⁵⁷.

Sobre la idea que he considerado como hipótesis de trabajo uno de los autores contemporáneos que proporcionan elementos teóricos para dimensionar sus alcances son Michael Hardt y Antonio Negri, quienes de manera conjunta escribieron *Imperio* donde plantean la <<decadencia>> de la soberanía política, esto es, la caída de la soberanía de los Estados-nación. Se trata de un enfoque distinto al planteado por Foucault, pero no deja de sonar interesante que Hardt y Negri señalen, con clara influencia foucaultiana, que el verdadero punto de partida de su estudio sobre el imperio se emprende con una nueva noción de derecho o, más bien, “una nueva inscripción de la autoridad y un nuevo diseño de la producción de normas e instrumentos legales de coerción que garantizan los contratos y resuelven los

⁵⁶ Agamben, Giorgio, “Estado de excepción”, en *Homo Sacer II*, 1, Pre-Textos, Valencia, 2010, p., 94.

⁵⁷ *Ibidem*, p., 15.

conflictos”⁵⁸. Resulta evidente que tras haber realizado las lecturas de Foucault para estos dos autores las transformaciones jurídicas indican los cambios producidos en las relaciones globales del poder y las dificultades que se presentan en el orden mundial. “Préstamos especial atención a las figuras jurídicas de la constitución del imperio, no por algún interés disciplinario especializado -como si el derecho y la ley en sí mismo, como agentes de regulación, fueran capaces de representar el mundo social en su totalidad-⁵⁹”.

Hardt y Negri describen la articulación del nuevo orden jurídico -“supranacional”- que ha pasado en la transición de la modernidad hacia la posmodernidad. La formación de un nuevo derecho, aseguran en un sentido distinto al planteado por Foucault, se inscribe en el despliegue de la prevención, la represión y la fuerza retórica destinadas a reconstruir el equilibrio social: todas características propias de la función policial. “Podemos pues reconocer la fuente inicial e implícita del derecho imperial en términos de acción policial y de la capacidad de la policía para crear y mantener el orden”⁶⁰.

Y como en el caso de Agamben, Hardt y Negri siguieron un camino distinto al iniciado por Foucault, pero antes de avanzar hacia la idea del estado policial se detuvieron para cuestionarse si era pertinente seguir empleando el término jurídico <<derecho o derecho imperial>> para designar más bien una serie de técnicas fundadas en el estado de excepción. Se entiende ahora del porqué de la importancia de estos tres autores para reconocer la vigencia del pensamiento Foucault; no se refieren únicamente al hilo conductor que a traviesa sus obras, sino que reconocen que es Foucault quien permite reconocer una transición histórica, propia de una época, de las formas sociales: “el tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control”⁶¹, que, por lo que apreciamos, trae consigo la posibilidad de un derecho antidisciplinario.

58 Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2014, p., 29.

59 *Idem*.

60 *Ibidem*, p., 36.

61 *Ibidem*, pp. 43-44.

Capítulo

2

**Tecnologías
disciplinarias**

Capítulo 2: Tecnologías disciplinarias

“Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación,
de formulación y de análisis del poder que el del derecho,
el sistema de la ley”.

Michel Foucault.

2.1. La figura todopoderosa del poder pastoral

En el capítulo anterior dejamos a un lado lo que venimos llamando aquí como teoría de la soberanía, renunciamos así a uno de los equívocos, sino es que el principal, cuando de un análisis sobre el derecho antidisciplinario trata, análisis que solo es posible enmarcar en el estudio sobre las relaciones de poder. Pasemos ahora a un momento decisivo en la historia del poder dentro de las sociedades occidentales, historia que, precisa Michel Foucault, no puede ser entendida sin la figura emblemática del poder pastoral y de la paradoja que *per se* representa.

Para ello, es necesario recordar que si el poder o las relaciones de poder son un elemento que penetra y del cual pende toda sociedad, cualquiera que sea esta, valen las preguntas: ¿cómo es que debemos entender el poder pastoral y que vigencia puede tener en nuestros días? ¿Qué técnica, qué estrategias pudo haber constituido para convertirse a través de casi XV siglos en el principal sentido histórico y político del cristianismo? Y lo más importante: ¿mediante qué mecanismo llegó a convertirse en el proceso de individualización, en un referente central en la historia Occidental del sujeto?

Las relaciones de poder no se pueden entender a plenitud sin un espejo histórico que nos muestre cómo es que el poder está presente en un momento del que se creía, ingenua o tendenciosamente, no lo sé, como una etapa de siglos perdidos en el desarrollo de

la historia del pensamiento: la Edad Media. Por el contrario, creo que en el cristianismo hay un sinnúmero de prácticas cotidianas que constituyen e institucionalizan la figura del pastorado como en otra época sucedió, por ejemplo, con la figura del soberano o del magistrado. Me refiero al siglo XVIII o a la Grecia clásica, concretamente.

Sin embargo, es necesario desembarazarse, pues, del modelo jurídico de análisis del poder para ubicarnos más atrás de las *formas jurídicas*, de la forma institucional y de todos los fundamentos de derecho del Estado, tal cual se nos viene presentando. Vamos, como sugiere Foucault, a buscar las cosas detrás de las instituciones, “para tratar de encontrar, no solo detrás de ellas sino en términos más globales, lo que podemos denominar una tecnología de poder”⁶².

Para ello, lo primero que enunciaré sobre la organización del poder pastoral es que es un hecho histórico del gobierno de los hombres cuyo origen debe buscarse al Este: “un Oriente precristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano. Y esto en dos formas: primero, la de la idea y de un poder de tipo pastoral, y segundo, la de la dirección de conciencia, la dirección de las almas”⁶³.

La idea del poder pastoral se centra también en una paradoja que se puede caracterizar de manera muy general, diciendo que se presenta donde el rey, el dios o jefe es un pastor con respecto a los hombres, presentados estos últimos como rebaño, es un tema que se encuentra con relativa frecuencia en el Oriente mediterráneo. La paradoja nos muestra además al pastor como el salvador del rebaño, aquel que trae los “ojos puestos sobre todos y sobre cada uno”, lo que habla de un sujeto que como *encargado* se sacrifica a sí mismo por el todo, mas, he aquí que el pastor es aquel capaz de hacer un ejercicio de “sacrificio del todo por el uno”, llevando consigo implícita la contradicción problemática central del cristianismo⁶⁴.

62 Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Argentina, 2006, p., 141.

63 *Ibidem*, p., 151.

64 A saber: un sujeto –Jesús El Cristo- sacrifica en holocausto su propia vida por *los demás* –la humanidad universal- para que nadie más crea que es necesario sufrir para ser *feliuces*, y sin exigir más a cambio que se acepte en fe que lo que hizo tiene sentido universal -a *posteriori* y por toda la eternidad-, lo cual [se] logra a medias, pues apologetas de su obra –hechos, actos y pensamientos- exigen a quienes buscan alcanzar las bendiciones por interdicto del Cristo nada menos que...sacrificios-.

Unas brevísimas referencias al pasado nos pueden proporcionar una noción más general de la paradoja del pastor. En la cultura hebrea, por ejemplo –y conforme con lo expuesto en la biblia-, el tema del pastor está ligado a la vida religiosa y a la percepción histórica que este pueblo tenía de sí mismo. “Todo se desarrollaba en la forma pastoral, porque Dios era pastor y el deambular del pueblo judío era el deambular del rebaño en busca de su pradera”⁶⁵. Desde luego, no hay que olvidar que en el pueblo hebreo al margen de Dios no hay pastor.

El concepto de pastor tiene su origen en una palabra latina cuya etimología deriva del verbo *pascere*, que significa apacentar, llevar a pacer o pastar, principalmente al ganado, aunque su raíz es la misma que la de otra palabra fundamental al proceso civilizatorio: *pan*⁶⁶. Asimismo, la palabra tiene un peso simbólico de alta jerarquía en la tradición cristiana, que usa de diversas formas esa palabra, como una metáfora de su dios, o Jesús, su encarnación, guía de este rebaño que pace entre las sombras al que no obstante su condición de grey⁶⁷, es capaz de dar su vida por una sola de las ovejas, sugiriendo un poderoso sentido de individualidad, para llevarla bajo su cuidado a los lugares seguros de cualquier peligro, como se lee en la Biblia (Mateo 9:36): “Y al ver las multitudes, tuvo compasión de ellas: porque estaban desamparadas y dispersas como ovejas que no tienen pastor”; y en un sentido aún más lírico, cuando en boca del mismo Mateo Jesús dice a sus fieles: “Todos vosotros os escandalizaréis de mí esta noche; porque escrito está: Heriré al pastor, y las ovejas del rebaño serán dispersadas” (Mateo 26:31).⁶⁸

El caso Jesucristo es ilustrativo, primero porque es -al menos al Occidente de la cultura- el pastor por excelencia, aquel que sacrifica todo para llevar hacia Dios al rebaño que se ha perdido o es incapaz de guiarse por sí mismo; se sacrifica, además, no solo por el rebaño en general, sino por cada una de las ovejas en particular –

65 Foucault, Michel, *Seguridad, territorio...*, op. cit., p., 181.

66 Fuente: “Diccionario etimológico”, <http://etimologias.dechile.net/?pastor>.

67 Palabra también latina que deriva de *grex*, *gregis* y significa rebaño, familiar de palabras como: agregar, segregar, gregario, congregar. <http://etimologias.dechile.net/?grey>.

68 Cfr. Fernando Vallejo aporta asimismo una paradoja histórica similar a la que señalamos, al decir de la Iglesia católica como guardiana de la verdad cristiana: “Eso de «apacentar el rebaño», que le da título a la encíclica *Pascendi Dominici gregis* porque así empieza, es puro cinismo de la Puta [la Iglesia romana] pues apacentar significa alimentar y lo único que ha hecho esta solemne ramera durante mil ochocientos años es ordeñado”, *La Puta de babilonia*, Seix Barral, 2007, p., 179.

habría que indagar, preguntarse si hay o no un viso de individualismo en la parábola cristiana de la oveja perdida y encontrada, o si más bien ese sujeto individual que es el sujeto cristiano no es otro dispositivo formal sin contenido histórico, un *uno* abstracto que sirve para presentarse por todos e importa precisamente porque representa masa e individuo.⁶⁹

Volviendo a nuestro autor, diremos que son ilustrativas, también, las clases ofrecidas en 1978 en el Colegio de Francia, pues es ahí donde Michel Foucault se pregunta ¿cómo se caracteriza ese poder pastoral?, y ahí mismo responde:

El poder del pastor es un poder que no se ejerce sobre un territorio; por definición, se ejerce sobre un rebaño y, más exactamente, sobre el rebaño en su desplazamiento, el movimiento que lo hace ir de un punto a otro. El poder pastoral se ejerce esencialmente sobre una multiplicidad en movimiento. El dios griego es un dios territorial, un dios intramuros, y tiene un lugar privilegiado, sea su ciudad o su templo. El dios hebreo, por el contrario, es desde luego el Dios que camina, el Dios que se desplaza, el Dios que vagabundea. La presencia de ese Dios hebreo nunca es más intensa, más visible que cuando su pueblo, justamente, se desplaza y cuando en esa marcha, ese desplazamiento, ese movimiento que lleva a abanderar la ciudad, los prados y las pasturas, él se pone a la cabeza y muestra la dirección que es preciso seguir.⁷⁰

Otros ejemplos se podrían agregar a este recorrido histórico; la figura del faraón de los egipcios, quien en el momento de su coronación recibe las insignias del pastor de los hombres. Algo similar sucedía en las monarquías de Asiria, Mesopotamia, o incluso en la cultura *purhépecha*, tan cercana a nosotros pero tan joven en comparación con las anteriores, donde el *caltzontzin* asumía la figura del pastor del pueblo puré⁷¹.

Lo que encontramos en las grandes culturas del mediterráneo y en otras partes del mundo Occidental, es tan diferente de lo que vemos en los griegos que podría decir que resulta poco menos que imposible hallar dioses que guían a los hombres como

⁶⁹ Ver sobre todo los evangelios de Lucas (42:15) y Mateo (40:18:10 - 40:18:14).

⁷⁰ Foucault, Michel, *Seguridad...*, *op. cit.*, p., 154.

⁷¹ Le Clézio, Jean-Marie G. *La Conquista divina de Michoacán*, FCE, México, 2008, p., 33.

un pastor, es decir, jamás encontraremos a un dios que conduce a los hombres de la ciudad como un pastor conduciría a sus corderos.

Sin embargo, acerca de la figura del poder pastoral, que en sus inicios se caracteriza, primero, por hacer la distinción sobre si el poder se ejerce sobre la unidad de un territorio, es decir, el poder pastoral se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento. Segundo, el poder pastoral es fundamentalmente un poder benévolo, por tanto, no tiene otra razón de ser que hacer el bien. Y tercero, el poder pastoral es un poder individualizador, esto es, “el pastor debe tener los ojos puestos sobre todos y sobre cada uno, *omnes et singulatim*, que va a ser precisamente el gran problema de las técnicas de poder en el pastorado cristiano y de las técnicas de poder, digamos, modernas, tal como se dispone en las tecnologías de la población de las que les he hablado”⁷². Técnica que se corrige aduciendo a esa abstracta figura impersonal del individuo sin atributos que representa la unidad constitutiva de toda masa y se expresa en frases como <<todos somos importantes>> o <<los seres humanos somos todos iguales>>.

Llegamos así a una de las tesis principales que arrojan las investigaciones de Foucault: las técnicas de poder que genera y hereda el cristianismo delimitan una idea de poder pastoral ajena al pensamiento político griego y romano, al europeizar una figura clave del mediterráneo asiático, pues evidentemente que esta figura, tal y como la conocemos, fue introducida en el pensamiento occidental por conducto de la iglesia cristiana. La misma que “coaguló todos esos temas del poder pastoral en mecanismos previos e instituciones definidas, y fue ella la que realmente organizó un poder pastoral a la vez específico y autónomo, implantó sus dispositivos dentro del imperio Romano y organizó, en el corazón de éste, un tipo de poder que, a mi entender, ninguna otra civilización había conocido”⁷³.

La organización de la iglesia se presenta durante toda su historia con un carácter prominentemente pastoral. Por lo tanto, el poder religioso es un poder administrativo que se mantuvo durante todo el cristianismo diferenciado del poder político, no obstante que además de ocuparse del alma de los individuos, intervino en la

72 Foucault, M., *Seguridad...*, op. cit., p., 157.

73 *Ibidem*, p., 159.

conducta cotidiana de su rebaño, en su vida, lo mismo que en sus bienes o riquezas: un administrador de almas.

Ahora bien, además de representar una de las estratificaciones del poder, desde una perspectiva histórica, el pastorado constituye un movimiento filosófico y político consistente, principalmente, en un buen ejercicio de gobernar y en un campo competitivo de fuerzas, en tanto genera un campo social en el cual debe defender su autoridad pastoril haciendo uso de estrategias que deben tender a la certeza y al aseguramiento de los beneficios comunes de que debe proveer a su grey.

Ese fenómeno, insiste Foucault, es tan importante y decisivo como para constituir las sociedades o civilizaciones del mundo occidental tal y como las conocemos hasta ahora. “Ninguna civilización, ninguna sociedad fue más pastoral que las sociedades cristianas desde el final del mundo antiguo hasta el nacimiento del mundo moderno”⁷⁴. Así lo vemos por ejemplo en la figura del rey, especie de pastor-sacerdote que domina desde la baja hasta la alta Edad Media -y aun en la expresión mexicana y moderna del líder o dirigente, tal y como fue asumida durante la “dictadura perfecta” del priato. Ese poder pastoral tampoco puede entenderse bajo los mismos procedimientos utilizados para someter a los hombres a una norma jurídica; ni como un método empleado para formar a los niños o jóvenes, mucho menos como receta para persuadir a los hombres, libres o no, contra su voluntad, al respecto Foucault aclara:

El pastorado no coincide ni con una política, ni con una pedagogía, ni con una retórica. Es algo enteramente diferente. Es un arte de gobernar a los hombres, y creo que por ahí debemos buscar el origen, el punto de formación y cristalización, el punto embrionario de esa gubernamentalidad cuya aparición en la política marca, a fines del siglo XVI y durante los siglos XVII y XVIII, el umbral del Estado moderno.⁷⁵

⁷⁴ *Ibid*, p., 193.

⁷⁵ *Ibid*, p., 195.

El bien común, pues, sería así una visión originalmente pastoral: es él quien ha visto las llanuras del porvenir feliz y por tanto el único que puede llevarnos -pastorearnos- a ella. Ese umbral que plantea Foucault y que madura, creemos, en la gran pléyade de *pastores* del dolorosamente naciente siglo XX: Lenin-Stalin, Mao, Churchill, Roosevelt, Tito -y más familiarmente, Cárdenas y Castro.

Para seguir con la presente búsqueda es necesario quizá hacer un cuestionamiento antes de continuar; ¿qué es lo que distingue al pastorado tanto de la magistratura griega como del tema hebreo del pastor? ¿Acaso su relación con tres conceptos fundamentales del cristianismo como la salvación, la ley y la verdad? La primer interrogación me parece que está resuelta, pero de la segunda Foucault nos dirá que no, que no son esos tres conceptos del cristianismo lo que caracteriza profundamente al pastorado y lo convierte en tema histórico y político de nuestro tiempo. El filósofo francés señala muy por encima de la salvación, cuatro principios que el cristianismo hace cumplir: el “principio de responsabilidad analítica”, consistente en decir que el pastor cristiano, al cabo de la jornada final y de la vida, deberá rendir cuenta de todas las ovejas. El “principio de la transferencia exhaustiva e instantánea” que consiste no solamente en dar cuenta de todas las ovejas del rebaño, sino además considerar como actos realizados por él mismo los méritos y los deméritos y cada una de las cosas que cada una de ellas -las ovejas- haya hecho. El “principio de la inversión del sacrificio” del que se dice que si en efecto, cierto pastor se pierde con sus ovejas, también lo es que debe perderse por ellas, y en su lugar. Y el “principio de la correspondencia alternada”, que se refiere a que si “por una parte las debilidades de las ovejas constituyen el mérito y aseguran la salvación del pastor, a la inversa, las faltas o las debilidades de éste son un elemento en la edificación de las ovejas y el movimiento, el proceso por el cual él las guía hacia la salvación... vemos entonces que, con referencia al tema global de la salvación, en el cristianismo se destaca algo específico que llamaré economía de los méritos y deméritos”⁷⁶.

Hay que agregar que por eso Foucault dice que el cristianismo no es una religión de ley; es una religión de la voluntad de Dios, una religión de las voluntades de Dios para cada uno en particular. “De ahí, claro está, el hecho de que el pastor no sea el

⁷⁶ *Ibidem*, p., 204.

hombre de la ley y ni siquiera su representante: su acción siempre será coyuntural e individual”⁷⁷.

En medio de la sociedad encontramos, pues, con el pastorado cristiano la relación de la oveja y su pastor en una relación de dependencia integral y bajo una obediencia total. Y esto quiere decir tres cosas: La primera, “es una relación de sometimiento, no a una ley, no a un principio de orden ni siquiera a un mandato razonable o algunos principios o conclusiones extraídas por la razón. Es una relación de sumisión de un individuo a otro”⁷⁸.

El cristiano, por tanto, se pone en manos de su pastor para las cosas espirituales, individuales, pero también para las materiales y sociales, en suma, para la vida cotidiana. La obediencia cristiana, la obediencia de la oveja a su pastor, es por lo tanto una obediencia integral de [un] individuo a otro. Quien obedece, quien es sometido a la orden, recibe el nombre de *subditus*, aquel que, literalmente, está dedicado, entregado a otro y a su completa disposición y bajo su voluntad. “La relación es de servidumbre integral”⁷⁹. Un tercer rasgo de obediencia absoluta y de dependencia integral, nos dice Foucault, es que se da en una relación “no finalista”, esto es, consistente básicamente en que “obedece para poder ser obediente, para llegar a un estado de obediencia”⁸⁰. Pero se debe agregar que el término hacia el cual tiende la práctica de obediencia es lo que se denomina humildad, consistente en sentirse el último de los hombres, en recibir las órdenes de quienquiera, en prorrogar así de manera indefinida la relación de obediencia y, especialmente, en renunciar a la voluntad propia.⁸¹

Movimiento de inversión que a la postre resulta benéfico para el *sometido*, pues en realidad, somete, en un giro extraño de humildad.

77 *Ibid*, p., 206.

78 *Ibid*, p., 207.

79 *Ibid*, p., 210.

80 *Idem*.

81 *Id.*

En la teoría y en la práctica de la obediencia cristiana, el mismo que manda, en este caso el pastor, sea abad u obispo, no debe mandar por mandar, por supuesto, sino únicamente porque se le ha dado la orden de hacerlo. La prueba que confirma al pastor como tal es que rechaza el pastorado que tiene a su cargo. Lo rechaza porque no quiere mandar, pero en cuanto su rechazo puede ser la afirmación de una voluntad singular, es preciso que renuncie a él, obedezca y mande. De modo que tenemos una especie de campo generalizado de la obediencia que es característico del espacio donde van a desplegarse las relaciones pastorales.⁸²

Con respecto al principio general de la ley, el pastorado pone de manifiesto toda una práctica de la sumisión de individuo a individuo bajo el signo de la ley, “está claro, pero al margen de su campo, en una dependencia que jamás tiene generalidad alguna, que no garantiza ninguna libertad ni conduce a ningún dominio, sea de sí mismo o de los otros”⁸³.

En el poder pastoral, por lo tanto, el problema del yo se presenta como un modo forzado de individualización que “no sólo no pasa por la afirmación del yo, sino que, por el contrario, implica su destrucción”⁸⁴, en la grey o, si modernizamos, la masa.

Para completar este breve pasaje histórico, es necesario ahora recurrir al concepto de verdad, concepto que se vincula directamente, al lado de la obediencia y de la ley, como elemento constitutivo del pastorado. La relación del pastorado con la verdad puede inscribirse en una suerte de curva y perfil que no se diferencia del todo del modo de enseñanza griega, que se remarca en un carácter paidológico: el pastor ante todo, enseña o, más aun, pontifica -y moralmente su postura tiene a pretenderse edificante. Aunque el pastor enseña de una manera para nada *laxa*. Veamos. En primer lugar, tenemos el hecho de que en el pastorado el proceso de enseñanza concibe su vocación como un direccionamiento de la conducta cotidiana del súbdito. “No se trata sólo de enseñar lo que corresponde saber y hacer. Y no se trata sólo de enseñarlo a través de principios generales, sino por una modulación cotidiana; sin embargo, también es preciso que la enseñanza pase

82 *Ibidem*, pp. 212-213.

83 *Idem*.

84 *Id.*

por una observación, una vigilancia, una dirección ejercida en cada instante y de la manera menos discontinua posible sobre la conducta integral, total de las ovejas”⁸⁵.

En segundo lugar, otro aspecto muy importante en el pastorado y su relación con la verdad, es la dirección de conciencia. “El pastor no debe limitarse a enseñar la verdad. Debe dirigir la conciencia”⁸⁶, una dirección de conciencia, por tanto, voluntaria y consoladora. Más que un principio de conocimiento, se trata de alcanzar por vía de la aceptación voluntaria lo que ese conocimiento pretende dar por vía reflexiva.

Se puede decir que, como comúnmente se cree, lo que caracteriza al poder pastoral no es tanto su relación intrínseca con la salvación, la ley y la verdad: el pastorado cristiano es, como lo hemos dicho y ahora lo reiteramos con mayor énfasis, “una forma de poder que, al tomar el problema de la salvación en su temática general, deslizará en su interior toda una economía, toda una técnica de circulación, transferencia, inversión de los méritos, y ese es su aspecto fundamental”⁸⁷. El pastorado encubre como ningún otro hábito la profunda vocación política del ejercicio eclesial.

El poder pastoral instaure así un tipo de relación de obediencia individual, integral basada en la economía de los méritos y deméritos; ahí radica pues su originalidad. De ese aspecto fundamental u original, se deriva que lo que se viene presentando como poder religioso o poder pastoral no es sinónimo del poder político, es por el contrario, el eterno conflicto del pastorado, a saber, el poder político.

De acuerdo con Foucault lo que caracteriza al poder pastoral es, primero, que nunca se presentó una revolución antipastoral; segundo, no es de ninguna manera un movimiento que hubiese estado al margen de la historia. Tenemos al pastorado y a su figura como el proceso único en la historia de la civilización. Y, por lo tanto, podemos decir que la investigación del poder en el pastorado tiene un sentido más que histórico, político, y eso lo convierte, en consecuencia, en un tema de nuestro tiempo.

85 *Ibidem*, pp. 214-215.

86 *Ibid*, p., 216.

87 *Ibidem*, p., 218.

En este breve análisis histórico de la figura todopoderosa del poder pastoral se logró localizar, detrás de la institución, una técnica del poder que había logrado ocultarse y de la que poco se había dicho hasta antes de Foucault. Bajo sus ideas, ubicamos estrategias y técnicas del poder dentro del pastorado, dentro del ejercicio del poder y su relación con el poder político.

Podemos decir ahora que el objetivo central del poder pastoral es la salvación del rebaño, a diferencia del poder soberano que tiene como prioridad el resguardo de la patria, esto es su *lex suprema* del ejercicio del poder; por el contrario, el poder pastoral contempla unos cuidados, un deber y una misión, un poder, por tanto, más bien privado, individualizador.

Y bien, falta subrayar que entre el poder religioso y el poder pastoral hay un eterno conflicto que no es otro más que el poder político. Este es quizá el fondo de la paradoja del pastorado y el tema de mayor interés para nosotros.

Vale un último señalamiento consistente en aclarar que los que detentan el poder político no son los pastores, la tarea de estos radica en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste, como dice Foucault, en formar y asegurar la unidad de la ciudad. “El problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y los ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los ciudadanos”⁸⁸. Y, por lo tanto, al ser un tema propio de la historia de Occidente, se constituye en uno de los mayor importancia para la sociedad contemporánea, pues tiene que ver, necesariamente, con la organización de las relaciones privadas y de sus relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado.

2.2. El poder jurídico

Quisiera iniciar esta parte, mientras nos aproximamos a una de las modalidades en las que se manifiesta el poder, señalando en un primer momento que éste

88 *Idem.*

emerge de una práctica social y cotidiana que se viene perfeccionando no ajena a interrupciones, desde los griegos, pasando por la Edad Media, hacia la modernidad y nuestros días; es un ejercicio de poder-saber que por mi interés llamo del dominio jurídico. Este dominio forma parte, precisamente, de esta triada general que encontramos a manera de estratificaciones del poder: poder pastoral, poder jurídico y poder como represión.

Estratificación de poder, pues, que trato de destrabar desde la perspectiva de un breve esbozo histórico, donde las prácticas sociales permiten localizar el punto de partida de nuevas formas de saber y subjetividad. Breve análisis de las prácticas sociales que me conduce a la vez hacia figuras (prácticas) que están entre las más importantes, para explicar la composición de nuestra sociedad, o más precisamente las prácticas jurídicas.

Al respecto, Michel Foucault señala, con cierto aire de desconcierto, que es muy curioso que se conozcan mejor las estructuras económicas de nuestra sociedad, por encima, claro está, de las estructuras del poder político. Sin embargo, es necesario mencionar que en nuestra sociedad se han establecido, investidas profundamente en nuestra cultura, relaciones políticas que han dado lugar a una serie de fenómenos que no pueden ser explicados a no ser que se presenten ya no nada más dentro de las estructuras económicas de producción, sino con formaciones políticas específicas que configuran la trama compleja de nuestra existencia pública y social.

Por lo pronto, no deseo realizar un esbozo de la historia del derecho penal para atribuir a este dominio del saber un lugar preponderante en las relaciones de poder, simplemente deseo acercarme a un cuestionamiento general sobre las prácticas sociales presentes en la sociedad antigua, medieval y moderna, incluso podría decir a prácticas que todavía están presentes en nuestros días, consistente en saber: cómo es que se puede llegar a “engendrar” dominios de saber que no solo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer además formas totalmente nuevas de objetos y sujetos de conocimiento. El derecho penal está implícito en la formación de regulaciones disciplinarias bajo la forma de una sujeción coercitiva.

Foucault indica en este sentido que le gustaría mostrar en particular cómo pudo 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 de vigilancia. “Y cómo, de alguna manera, este saber no se le impuso a un sujeto de conocimiento, no se le propuso ni se le imprimió, sino que hizo nacer un tipo absolutamente nuevo de sujeto de conocimiento”⁸⁹: el antisocial.

Pero entre las prácticas sociales, estima Foucault, en las que el análisis histórico permite localizar la emergencia de nuevas formas que denomina de subjetividad, entre las más importantes están las jurídicas, más precisamente las prácticas judiciales:

la manera en que, entre los hombres, se arbitran los daños y las responsabilidades; el modo en que, en la historia de Occidente, se concibió y definió la manera en que podían ser juzgados los hombres en función de los errores que habían cometido; la manera en que se impone a determinados individuos la reparación de algunas de sus acciones y el castigo de otras; todas esas reglas o, si se quiere, todas esas prácticas regulares -modificadas sin cesar a lo largo de la historia- creo que son algunas de las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas.⁹⁰

Son estas prácticas judiciales, que encierro bajo la visión general del dominio jurídico, las que representan precisamente formas de verdad con predominio en distintas épocas de Occidente; a saber, la indagación -de que podemos ubicar su presencia en los siglos XV y XVIII, sobre todo-, en diversos dominios discursivos; aunque se debe recordar que la indagación, tal y como es conocida moderna y judicialmente, es producto de la Edad Media como una forma de investigación-construcción de la verdad en el seno del orden jurídico.

89 Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Argentina, 2008, p., 12.

90 *Ibidem*, p., 16.

Pero fue en el siglo XIX que se inventaron, también a partir de problemas jurídicos -judiciales o penales- formas de análisis muy curiosos que se llaman desde ese momento “examen” y no indagación. Y posterior a esta forma jurídica encontramos lo que Foucault llama prueba (*épreuve*), acompañadas, como es de suponerse, de ciertos controles políticos y sociales que van prefigurando la formación y consolidación de la sociedad capitalista de control que nos asiste ahora. Indagación, prueba y examen, formas de [llegar-a] saber que implican relaciones de poder, un poder político-jurídico oscurecido por el inventario que se hace de las relaciones y de las estructuras económicas.

Quizá deba hacer una pausa y redirigir la mirada para encontrar ciertas formas ocultas que venimos invistiendo como parte fundamental de nuestra cultura: las relaciones de poder⁹¹. Vamos, en este alto, a recurrir a un ejemplo paradigmático que utiliza el propio Foucault al realizar una búsqueda novedosa del significado de la tragedia de Sófocles sobre *Edipo Rey*, en ella, cabe señalar, Foucault prescinde del significado o interpretación que le dio Freud ya que la historia de Edipo se considera como “la narración de la fábula más antigua de nuestro deseo y nuestro inconsciente”⁹². En sentido contrario, Foucault precisa que, es a partir del libro de Deleuze y Guattari, titulado el *Anti-Edipo*, que la referencia a *Edipo* desempeña un papel enteramente diferente.

Esa diferencia consiste en mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo no revela una verdad profundamente histórica de nuestro deseo más primitivo. Deleuze y Guattari, relata Foucault, “intentaron poner de relieve que ese famoso triángulo edípico constituye para los psicoanalistas que lo manipulan el interior de la cura una cierta manera de contar el deseo, de garantizar que el deseo no termine invirtiéndose, difundiéndose en el mundo que nos circunda, el mundo histórico; que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo”⁹³.

91 Es importante tener en cuenta que la tradición foucaultiana abre la concepción de estas relaciones a los espacios de intercambio individual del poder como una voluntad de hacer y obligar a hacer y de resistirse.

92 Foucault, Michel, *La verdad...*, p., 37.

93 *Idem*.

Pero *Edipo*, insiste Foucault no es el contenido secreto de nuestro inconsciente, sino la forma de coacción que el psicoanálisis intenta imponer en la cura a nuestro deseo y a nuestro inconsciente. “Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente”⁹⁴. De manera que siguiendo a Foucault la historia de Edipo es más bien una historia de un poder, de un poder político y esto es precisamente lo que aquí interesa subrayar.

La pertinencia de referir la tragedia de Sófocles representa, conforme lo planteado por el propio Foucault, una forma de localizar en lo concreto unas prácticas judiciales que dieron origen al primer concepto que referimos con antelación, es decir, la indagación (*enteleque*). Esto es así, evidentemente, si prescindimos del fondo mítico de *Edipo*, y si lo consideramos como una tragedia representativa y en cierta manera instaurada de un determinado tipo de relación entre poder y saber, entre poder político y conocimiento, relación de la que –destaca Foucault–, nuestra civilización aún no se ha liberado.

Para Foucault, si es que existe un complejo de *Edipo*, en nuestra civilización, dice, éste nada tiene que ver con nuestro inconsciente y nuestro deseo, mucho menos, podemos colocarlo al nivel de la individualidad, si existe algo parecido al complejo de Edipo, éste se da al nivel colectivo; y en consecuencia, tiene que ver más con el tema del poder y del saber que con el tema del deseo y el inconsciente. “La tragedia de Edipo es, por lo tanto, la historia de una investigación de la verdad: es un procedimiento de investigación de la verdad que obedece exactamente a las prácticas judiciales griegas de esa época”⁹⁵.

Pero en Sófocles Edipo no es únicamente aquel que mató al rey Layo, es también quien mató a su propio padre y se casó luego con su madre, por lo tanto, es también hermano de sus hijos. Pesa sobre él una maldición que el Dios Apolo y el adivino Tiresias darán cuenta hasta propiciar la debilidad y la pérdida de poder, del poder político de Edipo. Evidentemente, Foucault resalta la temática del poder pues se pone de relieve si recorremos el curso de la obra: “durante el drama lo que está en

94 *Ibidem*, p., 38.

95 *Ibid.*, pp. 39-40.

cuestión es esencialmente el poder de Edipo y es esto mismo lo que hace que éste se sienta amenazado”⁹⁶.

Foucault explica que “Edipo no defiende en modo alguno su inocencia, su problema es el poder y cómo hacer para conservarlo; ésta es la cuestión de fondo desde el comienzo hasta el final de la obra”⁹⁷. Lo que sucede, evidentemente, es que Edipo teme perder su propio poder y jamás se preocupa de haber dado muerte a su padre, de haberse casado con su madre y mucho menos de tener como hijos a sus hermanos. En este sentido, es necesario contemplar que durante los cinco o seis siglos que corresponden a la evolución de la Grecia arcaica asistimos a esta larga descomposición, y cuando comienza la época clásica –“Sófocles representa la fecha inicial, el punto de eclosión-, se hace perentoria la desaparición de esta unión del poder y el saber para garantizar la supervivencia de la sociedad”⁹⁸.

Ahora bien, con Edipo, y al lado de él Platón, “se inicia un gran mito Occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber. Si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político”⁹⁹. Sin embargo en la actualidad debemos acabar con este mito, pues “el poder político no está ausente del saber, por el contrario, está tramado como éste”¹⁰⁰. Hasta aquí la historia concreta del poder político en Edipo.

2.2.1. Indagación y examen

Ahora bien, por lo que respecta a una de las formas de saber y un determinado tipo de poder manifiesto durante la Edad Media, es necesario señalar que se presenta un fenómeno bastante curioso, pues la indagación permaneció olvidada y se perdió, siendo retomada siglos después, aunque de una manera totalmente diferente, por lo pronto, en los inicios del Medioevo cuando el antiguo derecho germánico cobró

96 *Ibid.*, p. 51.

97 *Idem.*

98 *Ibidem*, p., 60.

99 *Ibid*, p., 61.

100 *Idem.*

vigencia. Este sistema de derecho se caracteriza, entre otras cosas, porque en la acción penal siempre se da una especie de duelo u oposición entre individuos, familias o grupos. No hay ningún intermediario del estado o de la sociedad.

En la historia del derecho cobra vigencia este sistema (de derecho) y se inicia así una suerte de guerra particular, individual, y el procedimiento penal será solo una ritualización de la lucha entre los individuos. El derecho germánico no opone la guerra a la justicia, no identifica justicia y paz, sino que por el contrario, supone que el derecho es una forma singular y reglamentada de conducir la guerra entre los individuos y de encadenar los actos de venganza. “El derecho es, pues, una manera reglamentada de hacer la guerra”¹⁰¹.

Este derecho que mandó al olvido el derecho romano se consolidará, según Foucault, durante el siglo X, aunque su vida en la historia de Occidente es corta, no por ello deja ser importante, pues en este sistema vemos por primera vez el litigio entre individuos reglamentado por el sistema de prueba (*épreuve*), y no ya por la indagación, como ocurría en Grecia.

Nos encontramos ante una forma de poder, la prueba, que no intenta o busca acceder y probar la verdad, pues busca ante todo la fuerza, su peso y su importancia para uno de los dos litigantes. Este sistema de prueba se caracteriza en tres niveles, primero, las llamadas pruebas sociales que consistía en la prueba de la importancia social de un individuo en determinado litigio. Un ejemplo de la prueba social la encontramos en “el viejo derecho de Borgoña XI, el acusado de asesinato podía establecer perfectamente su inocencia reuniendo a su vez doce testigos que juraban que él no había cometido asesinato alguno”¹⁰².

En segundo lugar, las pruebas de tipo de verdad, consistente en responder -por uno de los litigantes y ante una acusación de robo o asesinato-, con cierto número de fórmulas, garantizando que no había cometido delito. Eso sí, bajo el riesgo siempre latente de fracasar en el litigio. Y en tercer lugar, encontramos las

101 *Ibidem*, p., 69.

102 *Ibid*, p., 71.

pruebas corporales, pruebas famosas por su nivel de tortura, ante las que todavía no perdemos el asombro, consistente pues en someter a una persona a un juego, una especie de lucha con su propio cuerpo para comprobar si era capaz de vencer o si fracasaría. Desde luego, había otras pruebas, menciona Foucault, tales como la ordalía del agua, que consistía en amarrar la mano derecha al pie izquierdo de una persona y arrojarla al agua. Si el desgraciado no se ahogaba perdía el proceso, pues eso quería decir que el agua no lo recibía bien, y si se ahogaba lo ganaba, pues era evidente que el agua no lo había rechazado.¹⁰³

La forma de poder derivada del presente orden jurídico que vengo señalando revela que la prueba judicial feudal no trata nunca de investigar la verdad, sino más bien de una especie de juego de estructura binaria, donde los litigantes aceptan la prueba y sus términos o pierden el juicio, no hay más opción. El sistema de prueba siempre termina con una victoria o un fracaso. No hay sentencia en este litigio. Este tipo de prueba no admite intermediario, pues si acaso la autoridad interviene como un mero testigo que le da validez al procedimiento.

Sin embargo, las batallas que como pruebas he presentado solo <<revelan a este sistema de derecho, como un proceso o continuación reglamentada, ritualizada, de la guerra>>. El paso de este sistema fue breve, pues desaparece durante el siglo XII y XIII, según refiere Foucault, para dar lugar a una nueva modalidad de saber y forma de poder que ya habíamos encontrado en la Grecia arcaica, a saber, la indagación, solo que ahora bastante diferente a lo estudiado en Edipo.

Durante este progreso, por llamarlo de alguna manera, que aparece en el devenir de la Edad Media, hasta llegar a una racionalidad de los procedimientos judiciales, se presenta por medio de una “transformación política, una nueva estructura política, la que hizo no sólo posible, sino además necesaria, la utilización de este procedimiento en el dominio judicial. La indagación en la Europa medieval es sobre todo un proceso de gobierno, una técnica de administración, una modalidad de gestión; en otras palabras, es una determinada manera de ejercer el poder”¹⁰⁴.

103 *Ibid*, p., 72.

104 *Ibidem*, p. 87.

La reaparición de la indagación es un fenómeno social sumamente complejo, sin embargo, sólo es posible aproximarnos si partimos de esas grandes transformaciones políticas, esto quiere decir que “sólo el análisis de los juegos de fuerza política, de las relaciones de poder, puede explicar las razones del surgimiento de la indagación”.

La indagación deriva de un cierto tipo de relaciones de poder, de una manera de ejercer el poder, pero es precisamente la iglesia quien introduce el derecho y a su vez este procedimiento queda impregnado de categorías religiosas. De acuerdo con Foucault la indagación que reaparece en el siglo XII, a consecuencia de las transformaciones en las estructuras políticas y en las relaciones de poder, reorganizó todas las prácticas judiciales, de ahí que la indagación judicial se haya extendido a mucho otros dominios.

Para concluir el tema de la indagación es necesario apuntalar que ésta se da en una verdadera conjunción entre procesos económico-políticos y conflictos de saber, se hallará en esas formas que son al mismo tiempo modalidades de ejercicio del poder y modalidades de adquisición y transmisión del saber. La indagación es precisamente una forma política, de gestión, de ejercicio del poder en la cultura Occidental, una manera de autenticar la verdad, de adquirir cosas que habrán de ser consideradas como verdaderas y de transmitir las. “La indagación es una forma de saber-poder y es el análisis de este tipo de formas lo que nos conducirá al análisis más estricto de las relaciones que existen entre los conflictos de conocimiento y las determinaciones económico-políticas”¹⁰⁵.

Pero así como venimos siguiendo la argumentación de Foucault sobre ciertas prácticas sociales, esto es, sobre determinadas manifestaciones o formas jurídicas y penales que caracterizan nuestra sociedad en determinados momentos históricos, prácticas, subrayo, bajo las que encontramos relaciones de poder y formas de saber, y donde fijamos, también, un tipo de poder diferente como el localizado en la indagación, diferente en todos los sentidos al visto en la Grecia arcaica, al que se perfecciona en la Edad Media, al lado del pastorado, en la actualidad –y esto se

105 *Ibidem*, p., 92.

viene presentando desde el siglo XIX a la fecha-, ubicamos al examen y con él “los tipos de conocimiento, los tipos de sujetos de conocimiento que emergen a partir y en el espacio de esta sociedad disciplinaria que es la nuestra”¹⁰⁶.

Ahora bien, decir que la sociedad disciplinaria puede ser caracterizada por la aparición a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, de la reforma y reorganización del sistema judicial y penal, implica considerar, necesariamente, que esas transformaciones no presentan las mismas formas o cronología en los diferentes países. Desde luego, los cambios se dan por y en los contenidos de las leyes sin que cambien las instituciones judiciales. Esta situación se presentó, por ejemplo, en Inglaterra en el siglo XVIII. Otro cambio se presenta cuando las instituciones penales cambian pero se mantiene intacto el contenido de la ley penal. Este caso es el de la propia Francia, según Foucault.

Sin embargo, cabe señalar que esta reorganización de la ley penal no ha tenido relación alguna con la falta moral o religiosa. “La falta es una infracción a la ley natural, a la ley religiosa, o la ley moral; por el contrario, el crimen o la infracción penal es la ruptura con la ley, ley civil explícitamente establecida en el seno de una sociedad por el lado legislativo del poder político”¹⁰⁷.

Tenemos así que la penalidad del siglo XIX pasa a ser una especie de control, “no tanto sobre si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley, sino más bien sobre lo que puede hacer, son capaces de hacer, están dispuestos hacer o están a punto de hacer”¹⁰⁸. En consecuencia, en la actualidad vivimos en una sociedad que Foucault denomina <<sociedad disciplinaria>> en oposición a las sociedades penales que se venían presentando y caracterizando con anterioridad.

106 *Ibid*, p., 95.

107 *Ibidem*, p., 96.

108 *Ibid*, p., 102.

2.2.2. El panóptico

Vale señalar que en este modelo de sociedad encontramos la figura de un actor principal, nos referimos a Jeremy Bentham, quien fue el que definió y programó las formas de poder en que vivimos bajo el modelo que denominó <<panóptico>>. El panóptico, recordemos, es una forma arquitectónica que permite un tipo de poder, una especie de institución que vale tanto para las escuelas como para los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

El Panóptico de Bentham es la figura arquitectónica de esta composición. Su principio es conocido: en la periferia, una construcción en forma de anillo; en el centro con anchas ventanas que se abren en la cara interior del anillo. La construcción periférica está dividida en celdas, cada una de las cuales atraviesa todo el ancho de la construcción. Tienen dos ventanas, una hacia el interior, correspondiente a las ventanas de la torre, y otra hacia el exterior, que permite que la luz atraviese la celda de lado a lado. Basta entonces situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda a un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un escolar. Por el efecto de contraluz, se pueden percibir desde la torre, recortándose perfectamente sobre la luz, las pequeñas siluetas cautivas en las celdas de la periferia. Tantos pequeños teatros como celdas, en los que cada actor está solo, perfectamente individualizado y constantemente visible. El dispositivo panóptico dispone de unidades especiales que permiten ver sin cesar y reconocer inmediatamente.¹⁰⁹

El panoptismo es una forma de saber que se apoya sobre un tipo de poder que Foucault ubicó como examen, dejando atrás la indagación; esto es, ya no más aquel procedimiento por el que se procuraba saber lo que había ocurrido; ya no más la actualización de un acontecimiento pasado a través de testimonios de personas, que por sabiduría o por el hecho de haber presenciado el acontecimiento, se consideraban capaces de saber, de ver, oír y dar testimonio.

Foucault dice que “en el panóptico se producirá algo totalmente diferente: ya no hay más indagación, sino vigilancia, examen. No se trata de reconstituir un acontecimiento, sino de vigilar sin interrupción y totalmente. Vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder -maestro de escuela, jefe de oficina, médico, psiquiatra, director de prisión- y que, porque ejerce

¹⁰⁹ Foucault, M., *Vigilar y castigar...*, op. cit., p., 232.

ese poder, tiene la posibilidad no sólo de vigilar, sino también de constituir un saber sobre aquellos a quienes vigila”¹¹⁰.

Mediante esta forma de saber, se trata ahora de verificar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple con las reglas, si progresa, si trabaja, si estudia, si es normal, etcétera. Esto quiere decir que este saber se organiza alrededor de lo que es normal y no lo es, de lo que es incorrecto y no lo que no es, y de lo que se debe hacer y no.

Tenemos así, a diferencia del gran saber de la indagación que se organizó en la Edad Media a partir de la confiscación estatal de la justicia y que consistía en obtener los instrumentos de reactualización de hechos a través del testimonio, un nuevo saber totalmente diferente, un saber de vigilancia, de examen, organizado alrededor de la norma por el control de los individuos durante toda su existencia.¹¹¹

2.3. La noción de represión

Un breve análisis de la noción general de poder, pero sobre todo, del poder político, perspectiva que vengo siguiendo en la presente aproximación, debe prescindir de la noción freudiana de represión, es decir, de la noción corriente de represión que representa -y se conoce en términos generales- como la parte central de un mecanismo del “instinto sexual” y de su despliegue como “pulsión”.

La noción freudiana de represión, cabe recordar, equipara la noción de poder a la de prohibición y a la ley, esto es, nos coloca de nueva cuenta en una concepción jurídica y formal del poder que, de ninguna manera deseo continuar, al menos que sea para marcar diferencias y equívocos, ya que mi interés en todo caso es saber cómo es que el discurso de la represión produjo un saber acerca de la relación entre poder y sexualidad.

¹¹⁰ Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas...*, op. cit., pp. 104-105.

¹¹¹ *Idem*.

Michel Foucault advierte que sólo un análisis del poder que no sea abordado desde la perspectiva jurídica -es decir, desde una visión negativa-, puede partir de una concepción que denomina tecnología del poder. En ese sentido, precisa, los teóricos -sobre todo en las ciencias sociales- decretan una visión del poder que esencialmente se asemeja a la regla, la ley y la prohibición, lo que marca el límite entre lo permitido y lo prohibido.

Esta concepción del poder la encontramos cada vez que intentamos hacer en nuestra sociedad un ejercicio de reflexión, ya que por lo general decimos, de manera ingenua o prejuiciosa, dónde está el poder, quién lo detenta, qué reglas lo administran, y cuál es el sistema de leyes que el poder establece sobre el campo social; entre otras preguntas comunes que al momento -y desde una perspectiva formalista- parecen necesarias o fundamentales.

Y, sin embargo, lo que más bien deberíamos tener en mente cuando nos preguntamos acerca del cómo del poder -y no del qué del poder-, es que no deberíamos postular, al menos de inicio, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la dominación, pues sólo así podemos alejarnos de la visión negativa del poder, una visión que lo esencializa con relación al Estado y aísla al cercarlo en el monopolio burocrático del ejercicio *público* del poder. Visión que resulta pobre si, como busca Foucault, partimos del hecho de que por poder hay que comprender:

Primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las trasforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.¹¹²

112 Foucault, Michel, *Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales volumen III, Paidós, España, 2001, pp. 112-113.

El poder, por tanto, no -sólo- es una institución, no -sólo- es el Estado, y no -sólo- es estructura, sino que también es des-estructura; no es un bien o una fortaleza de la que algunos están dotados: “es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”¹¹³, situación que, por demás, se repite o reproduce en momentos infinitos como una modalidad de ser de la existencia social: más que un edificio, el poder es así una construcción permanente dentro del gran edificio social que constituye el continente político humano.

Asimismo, el poder, decimos, no es algo que se adquiera, desprenda o comparta, algo que se conserve o se deje escapar; las relaciones de poder son inmanentes; el poder viene de abajo, esto quiere decir que no hay una oposición binaria en las relaciones de poder de dominantes y dominados; las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas.

Para entender este cambio de rumbo en dirección de una concepción del poder alejada de la perspectiva jurídica, hay que revisar -como hace Foucault- sobre todo la Edad Media, etapa de la historia de Occidente donde se perfeccionó este mecanismo por medio del crecimiento del poder monárquico en contra de los señores feudales, esto es, en medio de una lucha donde el derecho, disfrazado de ejercicio común, fue instrumento del poder monárquico de regulación de las instituciones feudales, permitiendo que sucesivamente el rey estableciera un sistema jurídico de tribunales para así eliminar el antiguo sistema de litigios entre particulares, y consolidar así un sistema en el que sería él quien resuelve las confrontaciones de poderes entre individuos.

Durante los siglos XIII y XIV, con la recuperación de diversas instituciones canónicas del antiguo derecho romano, se fortalece y constituye al discurso jurídico de la monarquía como el instrumento idóneo para jugar con sus propias reglas de poder; en consecuencia, precisa Foucault, el Estado moderno, tal como se conoce en nuestros días, sólo fue posible con el desarrollo de un pensamiento jurídico que estuvo presente en la Edad Media y posteriormente dio forma y contenido al poder monárquico.

113 *Idem.*

Más tarde, tanto por la burguesía como por la monarquía, el vocabulario y la forma del derecho resultaron ser el sistema de representación del poder común, e inclusive, cuando la burguesía se distancia del poder monárquico, lo hace utilizando precisamente ese discurso jurídico para volverlo contra la propia monarquía.

En este sentido, Foucault explica lo siguiente:

El mecanismo teórico a través del cual se efectuó la crítica de la institución monárquica, ese instrumento teórico fue el instrumento del derecho, que había sido establecido por la propia monarquía. En otros términos, Occidente no tuvo nunca otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que el del derecho, el sistema de la ley. Y creo que por eso, a fin de cuentas, no hemos tenido hasta hace bien poco otras posibilidades de analizar el poder que el de utilizar esas nociones elementales, fundamentales, etc., que son las de la ley, la regla, el soberano, la delegación del poder, etc. Creo que ahora debemos desembarazarnos de esa concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder a partir de la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, si queremos proceder a un análisis no ya de la representación del poder sino del funcionamiento real del poder.¹¹⁴

Ahora bien, vale la pena precisar que el análisis del poder con respecto a la sexualidad también se desembarazó de la concepción jurídica del poder que vengo refiriendo, para centrarse, esencialmente, en el punto de vista tecnológico o de la tecnología del poder.

Sin embargo es necesario, me parece, detenernos un poco cuando aparecen enlazadas las relaciones de sexo y de poder, para insistir en esto: que cuando se confunde un análisis del discurso de la represión con los estudios jurídicos acerca del poder se limita la exposición del campo de la acción por la explicación de sus causas o sus efectos, por lo que vale alejarnos así del discurso monotemático como del silencio característico que pesa cuando de la sexualidad se trata, más aun si todavía se cree que es algo que debemos seguir negando porque ha sido expulsado.

114 *Ibidem*, pp. 238-239.

Como sobran ejemplos tomaré uno que se viene presentando en nuestra sociedad, me refiero concretamente a la prohibición que tienen los niños para hablar del sexo, es decir, a mantenerse en silencio¹¹⁵. Silencio que el sicoanalista Wilhelm Reich califica de patológico y origen del supuesto desorden sexual que pretende corregir¹¹⁶. En un análisis no muy detallado, podemos encontrar una diferencia específica entre la represión y las prohibiciones como lo estipula la moral y la ley penal, por ejemplo. Aquí es claro como la marcha de hipocresía de la sociedad burguesa, que no obstante dos largos siglos que se podrían leer como la “crónica de una represión creciente” (Foucault *dixit*), aun no libra la Gran Batalla, continúa en esta relación belicosa contra las creaciones libres de la sociedad atacando por dos frentes -la ley y la moral- los espacios de movilidad corporal y discursiva de sujetos que, sin ser libres, son cada vez más conscientes del ejercicio político de sus resistencias. ¿Y podría ser de otro modo?, se pregunta Foucault, cuando señala cómo haría falta nada menos que una trasgresión de las leyes, una anulación de las prohibiciones, una irrupción de la palabra, una restitución del placer a lo real y toda una nueva economía en los mecanismos de poder; “pues el menor fragmento de verdad está sujeto a condición política”¹¹⁷.

A partir de la edad clásica la represión se ha manifestado de un modo fundamental en la relación entre poder, saber y sexualidad. Siguiendo las vicisitudes que acompañaron a Foucault en el primer tomo de su *Historia de la sexualidad*, y para abonar al discurso de la represión que viene marcando el desarrollo de nuestra sociedad, sobre todo en la maduración como sociedad burguesa, puedo decir que a partir del siglo XVII y “después de centenares de años de aire libre y libre expresión, [al sexo] se lo lleva a coincidir con el desarrollo del capitalismo: formaría parte del orden burgués”¹¹⁸. Esto quiere que si el sexo es reprimido con todo rigor, se debe a

115 Cabe recordar cómo, en su crítica del conservadurismo sicoanalítico de Freud, Reich expone con claridad su hipótesis de la economía sexual, en la que, según resume, el sicoanálisis tradicional propone como solución aquello que constituye parte del problema, a saber, la noción de liberación de las expresiones (energías) sexuales como anomalía que altera la regulación de la sociedad patriarcal; en cambio, Reich propone precisamente que, en tanto el fondo del desequilibrio neurótico y asocial en general de la sique individual moderna es la represión y control de la sexualidad con fines reproductivo-monogámicos, y de control político, una revolución liberadora debe buscar establecer nuevos sistemas de relaciones de poder a partir de los cuales el intercambio libre de la sexualidades posibilite organizar la vida de manera que sean eliminadas “condiciones de vida sexual que... tienen sus raíces en las situaciones económicas y se expresan en enfermedades síquicas”: *La revolución sexual*, 1ª edición, Roca, 1976, p., 41.

116 Véase: *ibidem*, p. 39. *Infra*.

117 Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, tomo I La voluntad de saber, siglo XXI*, México, 2007, p., 11.

118 *Ibidem*, p.12.

que resulta incompatible con las necesidades de una dedicación al modo específico del trabajo y la explotación que su modo de producción genera¹¹⁹; “¿Se podría tutelar que fuera a dispersarse en los placeres, salvo aquellos, reducidos a un mínimo, que le permitiesen reproducirse? El sexo y sus efectos quizá no sean fáciles de descifrar; su represión, en cambio, es fácilmente analizable”¹²⁰.

El conflicto en la sexualidad se torna grave en cuanto sabemos que propicia que se ganen o pierdan pequeñas batallas, hasta que se presenta la madre de todas las batallas: la que define si continuas bajo el mismo régimen, o por el contrario, te abres [a] la posibilidad de algo nuevo, algo que hasta antes de esa manifestación como presencia negativa, no existe. Porque si los dispositivos del poder en contra de las expresiones eróticas están en todos lados¹²¹, también el combate debe ser desde el cuerpo y contra todo ello, más ir en contra de eso “¿Qué nos queda?” -pregunta Foucault. Si, como dice Paz, “nuestra vida social niega casi siempre toda posibilidad de auténtica comunión erótica”, la determinación de la monogamia como existencia y de la sexualidad como regla, está cimentada por relaciones económicas específicas que delimitan a los sujetos en uno u otro acomodo.

Volviendo a Foucault, quizá tenga otra razón para hablar y formular en términos de represión las relaciones del sexo y el poder, es lo que se podría llamar el beneficio del “locutor”. Si el sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él y de hablar de su represión, posee como un aire de trasgresión deliberada. Quien usa ese lenguaje hasta cierto punto se coloca fuera del poder; hace tambalearse la ley; anticipa, aunque sea poco, la libertad futura. De ahí esa solemnidad con la que hoy se habla del sexo. De ahí esa necesidad que tenemos de hablar del sexo en términos de represión.

119 “El amor [es] sin proponérselo, un acto antisocial, pues cada vez que logra realizarse, quebranta el matrimonio y lo transforma en lo que la sociedad no quiere que sea: la revelación de dos soledades que crean por sí mismas un mundo que rompe la mentira social, suprime tiempo y trabajo y se declara autosuficiente. No es extraño, así, que la sociedad persiga con el mismo encono al amor y a la poesía, su testimonio, y los arroje a la clandestinidad, a las afueras, al mundo turbio y confuso de lo prohibido, lo ridículo y lo anormal”; Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, p., 56.

120 *Idem*.

121 “En nuestro mundo el amor es una experiencia casi inaccesible. Todo se opone a él: moral, clases, leyes, razas y los mismos enamorados”: Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, FCE, p., 79.

Pero insistir sobre la idea del sexo reprimido implica, necesariamente, un sometimiento riguroso hacia la sociedad burguesa, y a la vez, la ponderación de un discurso destinado a decir la verdad sobre el sexo. En consecuencia, “decir que el sexo no está reprimido o decir más bien que la relación del sexo con el poder no es de represión corre el riesgo de no ser sino una paradoja estéril”¹²².

Ahora bien, vale la pena dejar de preguntarse por qué somos reprimidos, por qué parecemos tener tanto rencor hacia nosotros mismos, hacia nuestro pasado y nuestro presente, y desde luego es necesario saber por qué durante tanto tiempo hemos asociado sexo y pecado, más ahora que nos damos cuenta cómo hemos construido la culpa que convertimos de antaño en un pecado. Ante este cuestionamiento fundamental aparece como un lugar común concebir la represión como la vía adecuada para explicar la relación sexo/poder, únicamente a partir de la variable histórica en virtud de como se ha venido presentando. Y aunque hasta ahora ha sido necesario, evidentemente, eso no es suficiente porque la represión está profundamente anclada en la cultura, ha echado raíces hondas y creado razones sólidas y hoy pesa sobre el sexo de manera tan rigurosa, que una única denuncia o querrela no podría, de ninguna manera, liberarnos. Este proceso ha sido y es largo y lento.

Pero no se trata nada más de eso, la tentativa y posibilidad teórica que Foucault inaugura con su *Historia de la sexualidad*, busca, sobre todo, no una oposición en contra de la represión y de la forma negativa en que se pueden entender las relaciones del sexo y el poder, sino más bien, busca y encuentra lo que se ha dicho sobre la sexualidad desde el siglo XVII, desde la constitución de esta hipócrita sociedad patriarcal que nos sigue determinando en nuestros días. De lo que se trata finalmente es de determinar el funcionamiento del “régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana”¹²³.

Foucault advierte que el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por

122 Foucault, Michel, *Historia...*, *op. cit.*, p., 15.

123 *Ibidem*, p., 18.

el contrario, “mentiras destinadas a ocultarla, sino aislar y aprehender la voluntad de saber que al mismo tiempo les sirve de soporte y de instrumento”¹²⁴.

Pero pasar por detrás -tal y como sugiere Foucault- de la represión, así como de los hechos de prohibición y exclusión que invoca, conlleva necesariamente a ubicar el discurso, ya no de la represión misma sino del sexo, en el campo del ejercicio del poder mismo; de igual forma, conlleva a la necesidad de nombrarlo ante los otros y frente a sí mismo; esto es, la incitación política de hablar el sexo.

De ahí que “lo esencial es la multiplicación de discursos sobre el sexo en el campo del ejercicio del poder mismo: incitación institucional a hablar del sexo, y cada vez más; obstinación de las instancias del poder en oír hablar del sexo y en hacerlo hablar acerca del modo de la articulación explícita y el detalle infinitamente acumulado”¹²⁵. Con ello, nace, según Foucault, hacia el siglo XVIII una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo.

Lo que viene sucediendo, dice, es que a partir del siglo XVIII el sexo de los niños y adolescentes, por ejemplo, se tornó un objetivo importante y a su alrededor se erigieron innumerables dispositivos institucionales y estrategias discursivas. Pues es hasta fines del siglo XVIII, que tres grandes sistemas de códigos regularon las prácticas sexuales: derecho canónico, pastoral cristiana y ley civil. Así se fijó la frontera entre lo lícito y lo ilícito.

Pero lo más importante no es, a mi parecer, decir que durante el siglo XVIII y XIX la represión resida en concreto en el nivel de indulgencia y en determinada cantidad, sino en la forma de poder que se ejerce. En términos de represión, las cosas son ambiguas, sobre todo si se “piensa que la severidad de los códigos a propósito de los delitos sexuales se atenuó considerablemente durante el siglo XIX, y que a menudo la justicia se declaró incompetente...¹²⁶”.

124 *Ibid*, p., 19.

125 *Ibid*, p., 26.

126 *Ibidem*, p., 53.

En este sentido, es necesario abandonar de manera definitiva la hipótesis de que las sociedades industriales modernas inauguraron acerca del sexo una época de represión acrecentada. Sin embargo el abandono de esa hipótesis no implica que dejemos de caracterizar a la nuestra como una de las sociedades más perversas en la historia de Occidente –hasta que demuestre lo contrario–, caracterización que tampoco significa un despecho a su puritanismo ni a su hipocresía; es perversa –dice Foucault– directa y realmente, y las sucesivas prácticas sexuales que la constituyen forman el correlato de procedimientos del poder: “El crecimiento de las perversiones no es un tema moralizador que había obsesionado a los espíritus escrupulosos de los victorianos. Es el producto real de la indiferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres. Es posible que Occidente no haya sido capaz de inventar placeres nuevos, y sin duda no descubrió vicios inéditos. Pero definió nuevas reglas para el juego de los poderes y los placeres: allí se dibujó el rostro fijo de las perversiones”¹²⁷.

Y directamente:

Proliferación de las sexualidades por la extensión del poder; aumento del poder al que cada una de las sexualidades regionales ofrece una superficie de intervención; este encadenamiento, sobre todo a partir del siglo XIX, está asegurado y revelado por las innumerables ganancias económicas que gracias a la mediación de la medicina, de la psiquiatría, de la prostitución y de la pornografía se han conectado a la vez sobre la desmultiplicación analítica del placer y el aumento del poder que la controla. Poder y placer no se anulan, no se vuelven el uno contra el otro; se persiguen, se encabalgan y reactivan. Se encadenan según mecanismos complejos y positivos de excitación y de incitación.¹²⁸

Bien visto, podemos creer que la mayor de esas perversiones sexuales ha sido una incorrecta *apolitización* de la sexualidad que la ha hecho presa fácil de otras técnicas menos “democráticas” de conocimiento, y así vemos cómo han sido otras disciplinas diferentes a la filosofía y la política las que han inaugurado campos del discurso sexual y calificado su diversa *comportamentalidad* social desde una economía sexual de los fines, que margina al sujeto sexual de sus propias elecciones.

127 *Ibid*, p., 62.

128 *Ibid*, p., 63.

Pienso que de lo que se trata, en suma, es de un movimiento cada vez más tendiente a orientarse hacia una concepción del poder que remplaza el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque “uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza -que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de la guerra, su expresión principal- se habilitaron poco a poco en el orden del poder político”¹²⁹.

El discurso de la represión, por tanto, pasó a ser, por una cuestión de método, el discurso sobre el sexo, discurso que conforme a lo dicho por Foucault, desde hace poco más o menos tres siglos se viene multiplicando, sin dejar en el olvido “interdicciones y prohibiciones”.

129 *Ibidem*, pp., 124-125.

Capítulo

3

**Sujeción *versus*
resistencia social**

Capítulo 3: Sujeción *versus* resistencia social

“La primera pregunta que se formula hoy la filosofía política no es si habrá resistencia y rebelión, ni siquiera por qué podría haberla; lo que se pregunta es cómo determinar al enemigo contra el cual hay que rebelarse”.
Michael Hart y Antonio Negri, Imperio.

3.1. Resistencia frente al poder

El poder para Michel Foucault no es una sustancia sino una relación; el poder, por consiguiente, no se posee sino que se ejerce. Esto significa que el poder no debe entenderse como la propiedad de alguien ni pensado como un fenómeno inherente a ciertos agentes o instituciones, como pudieran ser el soberano, el monarca, el padre de familia o el Estado. El poder más bien caracteriza las complejas relaciones de los individuos en la sociedad, cualquiera que sea esta.

Desde una perspectiva también crítica, las grandes tesis de Foucault sobre el poder -según Gilles Deleuze- se desarrollan en tres apartados: “el poder no es esencialmente represivo (puesto que incita, suscita, produce); se ejerce más que se posee (puesto que solo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación)”¹³⁰.

130 Cfr. Deleuze, Gilles, *Foucault*, Paidós, España, 1987, p., 100.

Dejamos así el lugar común de las relaciones de poder siempre equiparables a lo inmediato, es decir a una estructura política, a un gobierno, a una clase social dominante, al amo frente al esclavo, etcétera; para subrayar que "...en las relaciones humanas, sean cuales fueren -ya se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o de relaciones amorosas, institucionales o económicas-, el poder está siempre presente: quiero decir la relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro"¹³¹.

Esas relaciones, en consecuencia, se presentan en diferentes modos y se manifiestan en múltiples formas; esas relaciones siempre están en constante movimiento y son inestables por naturaleza. El poder, entonces, está en todas partes. Pero la resistencia al poder se produce dentro del poder mismo, es parte de las relaciones de poder, esto es, de las relaciones estratégicas en que consiste el poder. Ahora bien, lo que escapa de las relaciones de poder no está situado en un lugar fuera del alcance del poder, sino que representa su límite. Esta idea es una de las más importantes en lo que respecta a las relaciones de poder, al poder mismo como sujeto de análisis y al poder político como forma de saber. Esta idea, pienso, representa en la investigación de Foucault un punto de partida y el espacio de llegada.

Si afirmamos que las relaciones de poder están siempre presentes en todo el cuerpo social, no falta quien cuestione: ¿acaso todo es fuerza o poder? ¿Por qué son tan difíciles de ubicar? ¿Por qué creer que incluso una relación de poder tan desequilibrada como las que se manifiestan en nuestra sociedad, estén siempre presentes? Al respecto, Michel Foucault diría, primero, que "no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres"¹³². Y ejemplificaría diciendo que si en una relación de poder uno de los dos sujetos estuviera por completo a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, es decir, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relación de poder sino que habría, en todo caso, una relación desigual, donde uno de los sujetos tiene la oportunidad de aplastar al otro.

131 Foucault, Michel, *Sex...*, *op. cit.*, p., 72.

132 *Idem*.

Uno no pregunta, ¿qué es el poder, de dónde viene? Uno pregunta, ¿cómo se ejerce? Un ejercicio de poder aparece como un efecto, puesto que la propia fuerza se define por su poder de afectar a otras. Incitar, suscitar, producir (o bien todos los términos de listas análogas) constituyen afectos activos, y ser incitado, ser suscitado, ser obligado a producir, tener un efecto útil, constituyen afectos reactivos. Estos son simplemente la consecuencia o el reverso pasivo de aquéllos, sino más bien el irreductible opuesto, sobre todo si se considera que la fuerza afectada no deja de tener una capacidad de resistencia. Cada fuerza tiene a la vez un poder de afectar (a otras) y de ser afectada (por otras), por eso implica relaciones de poder; todo campo de fuerzas distribuye las fuerzas en función de esas relaciones y de sus variaciones.¹³³

Pero para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista cierta forma mínima de libertad para ambos lados. Incluso, nos dice Foucault, cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se dice que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder que no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le quede la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana y escapar o, simplemente, de matar al otro, incluso en ese caso extremo, estamos hablando de relaciones de poder porque nos queda un dejo de resistencia que podemos utilizar al final.

Es así que en medio de este zigzagueo llegamos, junto con Michel Foucault, a pensar que en las relaciones de poder existe necesariamente la posibilidad de resistencia, pues “si no existiera tal posibilidad -de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder”¹³⁴.

Desde luego, existen estados de dominación que pueden ser confundidos con las relaciones de poder, por poner un ejemplo, en la actualidad predomina un modelo educativo que funciona mediante el ejercicio del saber que el maestro impone en forma vertical hacia el alumno, esa estructura podrá tener fisuras cuando una de las partes, en este caso el dominado, utilice técnicas de confrontación para hacer caso omiso de los lineamientos o mandatos. No obstante, ese tipo de astucias jamás

¹³³ Cfr. Deleuze, Gilles, *Foucault*, op. cit., p., 100.

¹³⁴ Foucault, M., *Sexualidad...*, op. cit., p., 73.

llegarán a invertir la situación. Lo mismo sucederá en casos análogos en otros espacios del saber o en las diversas áreas del conocimiento.

Pero en los casos de dominación institucional, aunque también vale para los estados de dominación económica, social o sexual, el problema consiste, en efecto, en saber dónde se formará la resistencia. De ahí que digamos que “no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros”¹³⁵.

Empero, en el momento mismo en que se da una relación de poder existe la posibilidad de que se presente la resistencia, lo que no quiere decir, según Foucault, que el concepto de “atrapado” por el poder sea precisamente el más adecuado, ya que siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa. De ahí que la resistencia y el poder no existen y no pueden existir más que en un despliegue de relación de fuerzas, es decir, como parte de un enfrentamiento belicoso.

Por lo tanto, decimos que si no hubiese resistencia, no habría relaciones de poder porque entonces todo se limitaría a una mera cuestión de obediencia. Esto es, si los individuos no pueden actuar libremente en su espacio de representación, necesariamente, estarán forzados a utilizar las relaciones de poder, por eso, aclara Foucault, la resistencia surge en primer lugar; y sus efectos fuerzan cambios en las relaciones de poder. A mi juicio, el término resistencia supera todos los demás, es la piedra angular, como diría el propio Foucault, de este proceso. La resistencia es el elemento principal de la relación estratégica en que consiste el poder. La resistencia es, en efecto, parte de la situación con la que se enfrenta.

Me gustaría referir ahora el curso del 7 de enero de 1976 dictado por Foucault en *Le Collège de France*, donde plantea que la política es la guerra continuada por otros medios, dando vuelta así al aforismo del teórico de la guerra, Carl von Clausewitz,

¹³⁵ *Ibidem*, p., 83.

y dando surgimiento a la hipótesis sobre la guerra, abordada en primer capítulo. En esa conferencia Foucault establece que si el poder político procura el cese de una guerra, es sólo para perpetuar la relación de fuerza instaurada e inscrita en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el discurso, en el cuerpo. De ahí que el ejercicio del poder, es decir, la lucha política, las modificaciones de las relaciones de fuerza, los esfuerzos, los enfrentamientos por el poder se dan indefinidamente como guerra continua.

Las relaciones de poder atraviesan, como hemos dicho, y caracterizan y constituyen el campo social. Por lo tanto, la resistencia, como respuesta al ejercicio del poder sobre el cuerpo, los afectos, las acciones, es constitutiva de las relaciones de poder, aparecen en distintos puntos del entramado social como fuerza que pueda resistir al poder que intenta dominarla, ya que la finalidad de (este) poder es infiltrar cada vez con mayor profundidad la existencia humana, tan a nivel individual, si se puede decir de esta forma, como a nivel de la especie; al final, pareciera que su objeto primordial es administrar la vida humana. Podemos decir ahora que afectar es ejercer el poder, afectarse es la capacidad de resistencia, la cual aparece en todos los actos de ejercicio de poder. Por lo tanto, ejercicio del poder y resistencia son actos indisolubles.

La pregunta por la resistencia que nos hemos formulado es al mismo tiempo una pregunta e indagación por el poder. Porque el poder es una relación de fuerzas, como diría Deleuze, “o más bien toda relación de fuerzas es una relación de poder. Eso quiere decir, en primer lugar, que el poder no es una forma, por ejemplo la forma-Estado, y que la relación de poder no se produce entre dos formas, como el saber. En segundo lugar, eso quiere decir que la fuerza nunca está en singular, que su característica fundamental es estar en relación con otras fuerzas, de suerte que toda fuerza ya es relación, es decir, poder: la fuerza no tiene otro objeto ni sujeto que la fuerza”¹³⁶.

Pero ya sea en condición de dominado o dominante, es decir, en medio de una relación de poder, debemos, en cada ocasión, estar preparados para ofrecer el

136 Cfr. Deleuze, G., *Foucault...*, op. cit., p. 99.

máximo de resistencia. Es la única manera en que como individuos libres podemos resistir los embates del poder.

Quisiera insistir sobre el hecho de que en las relaciones de poder existe forzosamente la posibilidad de resistencia, porque “si no existiera posibilidad de resistencia -de resistencia violenta, de fuga, de astucia, de estrategias que inviertan la situación-, no habría en lo absoluto relaciones de poder”¹³⁷. En numerosos casos las relaciones de poder se fijan de tal forma que permanecen perpetuamente asimétricas y el margen de libertad es extremadamente limitado.

En estos casos de dominación -económica, social, institucional o sexual-, el problema es, en efecto, saber en dónde va a formarse la resistencia. ¿Es que va a surgir, por ejemplo, en una clase obrera que va a resistir a la dominación política? En tal situación de dominación hay que responder a todas estas cuestiones de una manera específica, en función del tipo y de la forma precisa de dominación. Foucault advierte -y esto es importante no perder de vista- que no se le puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad. Es decir, en su filosofía no hay una ontología del poder.

Al final, son los individuos libres quienes tratan de controlar, de determinar, de delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Eso descansa, claro, sobre la libertad, sobre la relación de sí a sí y sobre la relación con el otro. Ahora bien, si se intenta analizar el poder, no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gobernabilidad, sino a partir de la institución política, no se podría visualizar al sujeto más que como sujeto de derecho.

3.2. Sujeción política

Quería aclarar un poco lo que sucede aquí. Mencioné al inicio que el pensamiento de Michel Foucault suele ser estructurado o caracterizado en tres momentos, en

¹³⁷ Foucault, M., *Sex...*, op. cit., p. 137.

tres estadios intelectuales que tanto por sus intereses personales como por las determinaciones políticas, económicas y sociales de su tiempo, influyeron de tal forma para ir hacia un lado u otro. En la introducción advertimos los riesgos de tomar uno de los caminos. Debo reconocer que su pensamiento me llevó a una permanente convulsión y zigzagueo, propia, quizá, de los diversos temas teóricos y de la propia inventiva filosófica que lo caracterizó. Como quiera que sea, y en cualquier postura que adoptemos sobre esta forma tan general de caracterizar su pensamiento, no deseo hacer a un lado la libertad de elegir tal y como Foucault anticipa al inicio de cada curso que ofreció en el Colegio de Francia. Para mí se trató de una pista, una línea, una idea que me parece fundamental: pensar el derecho desde una perspectiva antidisciplinaria.

Debo reconocer -muy en el fondo- que tal vez esta idea no termine en nada, no lleve a ningún lado, si acaso a lo que ya está dicho de una mejor manera. No obstante, seguiré esta pista, esta línea, y como tal puede que importe poco hacia dónde se dirige la aproximación que inicié apenas teniendo una vaga idea, ignorando a qué puerto devastado me podría conducir. De entrada deseo poner de manifiesto una confrontación, una aproximación a un saber histórico de las luchas que ha permanecido -sea por la funcionalidad de los ordenamientos y las organizaciones sistemáticas- enmascarado.

Foucault estima que este *enmascaramiento* de las luchas debe deslizarse por dos vías, una en la que puede presentarse como acontecimiento histórico, y otra, como saber ingenuo de la gente del pueblo, de la gente 'de abajo', de la periferia, que también podemos entender, según Foucault, en la consideración que en los últimos años se viene presentando de una especie de "retorno del saber" que cuestiona ciertas temáticas generales que se han presentado de manera superficial, cuestionamiento crítico que nuestro filósofo engloba en una práctica teórica que denomina "insurrección de los saberes sometidos".

Y entiende por saberes sometidos dos cosas: la primera designa contenidos históricos que fueron sepultados, enmascarados en coherencias funcionales o sistematizaciones formales. En este mismo sentido señala que lo que permitió

hacer la crítica efectiva tanto del asilo como de la prisión no fue, por cierto, una semiología de la vida asilar ni tampoco una sociología de la delincuencia, sino, en verdad, la aparición de contenidos históricos. “Y simplemente porque sólo los contenidos históricos pueden permitir recuperar el clivaje de los enfrentamientos y las luchas que los ordenamientos funcionales y sistemáticos, y que la crítica pudo hacer reaparecer por medio, desde luego, de la erudición”¹³⁸.

Y, entiende, también, por saberes sometidos algo muy distinto a los contenidos históricos al referir:

Toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente no elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la científicidad exigida. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, el del médico –pero paralelo y marginal con respecto al saber médico-, el saber del delincuente, etcétera –ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, saber de la gente (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean)-, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica.¹³⁹

Luego asegura que de lo que se trata al partir de estos saberes sometidos o enterrados, es, precisamente, de reconocer al saber histórico de las luchas, el cual debe entenderse más o menos del siguiente modo: tanto en el saber erudito o especializado y en el saber desordenado y descalificado de la gente, hay implícitamente un momento, un apartado de combates que desde siempre se viene manteniendo a raya. Este saber histórico de las luchas conduce, sin tanta precipitación, hacia el método genealógico, método que describe Foucault de la siguiente manera:

¹³⁸ Foucault, M., *Defender...*, *op. cit.*, p., 21.

¹³⁹ *Idem.*

Y así se dibujó lo que podíamos llamar una genealogía o, mejor, así se dibujaron unas investigaciones genealógicas múltiples, a la vez redescubrimiento exacto de las luchas y memoria en bruto de los combates; y esas genealogías, como acoplamiento del saber erudito y el saber de la gente, sólo fueron posibles, e inclusive sólo pudieron intentarse, con una condición: que se eliminara la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas.¹⁴⁰

Es así que podemos entender de manera provisoria a la genealogía como el “acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales”¹⁴¹. Vaya, podemos saber desde el *saber* cómo se dio un evento de campos o epistemes, en un cuerpo-a-cuerpo en la que algo de ambos quedó en el cuerpo del oponente sin asumirlo totalmente, sin colonizarlo.

Foucault agrega que lo propio de la genealogía es la puesta en juego de unos saberes locales, periféricos, discontinuos, descalificados, no legitimados, que tiene sin embargo en su contra precisamente el saber científico que intenta jerarquizar, clasificar y ordenar los -sus- conocimientos. Por lo tanto, “las genealogías son, muy precisamente, anticiencias”¹⁴².

Para él esta puesta de la genealogía implica una lucha o insurrección de los saberes, “no tanto contra los contenidos, los métodos o los conceptos de una ciencia, sino una insurrección, en primer lugar y ante todo, contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra”¹⁴³, un contrapoder al poder empoderante de las jerarquías epistémicas de toda ciencia.

Un hecho concreto que nos arroja cierta luz para entender de mejor manera el papel anticientífico de la genealogía lo encontramos en el marxismo académico y en el psicoanálisis clásico, al que sus promotores se han empeñado en dar el carácter de ciencia, el cual para la genealogía no es su principal atractivo sino, en todo caso,

140 *Ibidem*, p., 22.

141 *Idem*.

142 *Id.*

143 *Id.*

precisamente lo que a ambos se puede reprochar. Pero además, aún antes de plantearse la cuestión formal de su carácter científico, por ejemplo, vale preguntarse, desde el punto de vista de la genealogía, sobre la ambición de poder que acarrea consigo tal pretensión de saber –al declararse a sí mismo como científico.

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio.¹⁴⁴

La genealogía sería, entonces, un proyecto de lucha e insurrección que pretende romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos. En otras palabras, mientras que “la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales... la genealogía [sería] la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes del sometimiento que se desprenden de ellas”¹⁴⁵.

Creo que esta genealogía, estas genealogías, mejor dicho, nos ofrecen la posibilidad de pensar en una apuesta comprometida por la plena oposición, esto es, donde una lucha o insurrección de los saberes va contra la institución jerárquica y los efectos de saber y poder del discurso científico. Es en este sentido que podemos entender la perspectiva de esta lucha, es decir, como una irrupción contra la sujeción.

Aquí es donde entra, me parece -y no por mera coyuntura-, la pregunta sobre la irrupción y la fuerza del poder, en una línea que Foucault localizó en el hundimiento del nazismo y el retroceso que le significó -como a toda su generación- el estalinismo. Pero la encontramos también en la crisis de los sistemas democráticos liberales y en las democracias modernas. Por eso digo: ¿qué nos queda? ¿Dónde encontrar esa irrupción del poder cuando el hundimiento del sistema democrático se hace patente y cuando su significado de retroceso cobra vigencia? ¿Cómo entender

¹⁴⁴ Foucault, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, España, 2008, p., 27.

¹⁴⁵ Foucault, M. *Defender...*, *op. cit.*, p., 24.

esos diferentes dispositivos de poder, sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, cuando aún el análisis del poder sigue estando proclive a deducirse, de una u otra manera, de la soberanía?

En esta apuesta por la genealogía en Foucault, nos encontramos con un punto en común entre la concepción jurídica o liberal del poder político, representada por Thomas Hobbes, Jean Jacob Rousseau y Nicolás Maquiavelo, entre otros, con la concepción comúnmente denominada marxista, punto en común que Foucault llama “economicismo” en la teoría del poder. Grosso modo, en el caso de la teoría jurídica el poder es considerado como un derecho que uno posee como un bien y que, por consiguiente, puede transferir o enajenar mediante un acto jurídico como el que pudiera suscribirse en una cesión de derechos sobre determinados bienes inmuebles, o mediante un contrato (pacto social), de la naturaleza que éste fuera. En este sentido, “el poder es el poder concreto que todo individuo posee y que, al parecer, cede, total o parcialmente, para constituir un poder, una soberanía política”¹⁴⁶. En consecuencia, desde la perspectiva jurídico clásica, “la constitución del poder político se hace, entonces, según el modelo de una operación jurídica que sería del orden del intercambio contractual”¹⁴⁷.

Diferenciada de la perspectiva jurídico clásica, Foucault ubica en la concepción marxista general del poder lo que él llama “funcionalidad económica del poder”, que no quiere decir otra cosa más que representar el papel del poder como el único capaz de mantener las relaciones de producción y una dominación de clase que sólo la apropiación de las fuerzas productivas hicieron posible. “En este caso, el poder político encontraría su razón de ser histórica en la economía”¹⁴⁸.

Derivado, pues, de una y otra concepción del poder tenemos, “en un caso, un poder político que encontraría su modelo formal en el procedimiento de intercambio, en la economía de la circulación de los bienes; y en el otro, el poder político tendría en la economía su razón de ser histórico y el principio de su forma concreta y su funcionamiento actual”¹⁴⁹.

146 *Ibidem*, p., 26.

147 *Idem*.

148 *Ibidem*, p., 27.

149 *Idem*.

Sobre la presente recapitulación se puede ir adivinando que tuvo por objetivo decir que es esta lucha en contra de la sujeción la que abrió la posibilidad para que las genealogías lanzaran su apuesta por los saberes organizados, eruditos, y por el saber desorganizado de la gente; esta lucha, siempre enmascarada por el discurso predominantemente racional quedó al descubierto en nuestra sociedad contemporánea logrando así cuestionamientos y problematizaciones impensable para otra época. Esta lucha atraviesa la presunta sujeción del poder hacia la economía, es decir, revierte ese papel secundario en el que se pretende situar comúnmente; pero el poder, como ya venimos diciendo de manera cada vez más clara, no se ofrece ni se intercambia, sino que se ejerce: por tanto, no es una mera continuación de las relaciones económicas, sino una relación de fuerzas en sí mismo.

Deseo cerrar diciendo que desde mi aproximación, Foucault parece abrir el camino hacia la lucha por una nueva subjetividad, lucha que se encuentra contra el poder desde, al menos, tres diferentes frentes: contra formas de dominación que pudiera ser de tipo étnica, social y religiosa; contra formas de explotación económica que separan a los individuos de lo que ellos mismos producen; y contra lo que sujeta al individuo a su propia identidad y de este modo lo somete a otros –esto es, luchas contra la sujeción contra formas de subjetividad y sumisión.

Podemos encontrar así en la historia de las prácticas sociales de Occidente, tal y como no lo sugiere Foucault, numerosos ejemplos de estos tres tipos de luchas, ya sea de forma aislada o combinadas entre sí, más aún cuando aparezcan de este último modo, las más de las veces una de ellas ha de prevalecer. Por ejemplo, en las sociedades feudales prevalecieron las luchas contra las formas de dominación étnica o social, aunque la explotación económica pudo haber sido muy importante entre las causas de revueltas. Para Foucault, en el siglo XIX la lucha contra la explotación pasó al primer plano. Y hoy en día la lucha contra las formas de sujeción –contra la sumisión de la subjetividad– es la que deviene cada vez más importante –no obstante que las luchas contra la dominación y explotación no han desaparecido. Todo lo contrario. Pero por ello, justamente por ello es que la lucha contra toda forma de sumisión se hace necesaria para sostener los diversos frentes que plantea la lucha contra las diversas manifestaciones de constricción del poder.

He retomado el tema de la genealogía porque creí que era una de las formas en que podía acercarme al concepto de lucha contra la sujeción, la dominación, la sumisión y la obediencia, implícito en el pensamiento foucaultiano, mas también por cuanto que ella “restablece [en] los diversos sistemas de sometimiento: no la potencia anticipadora de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones”¹⁵⁰. Confiado en el intento y preguntando a ciegas si lo hemos logrado, sigo.

3.3. Resistencia social

Deseo reiterar que no pretendo que entendamos el poder como un conjunto de normas jurídicas que dan vida a instituciones y legitiman nociones suyas que a su vez garantizan la sujeción de los individuos a un Estado. Tampoco como una sujeción a la violencia de las reglas y leyes, mucho menos un sistema general de dominación, un estado de privilegiados dominadores y disminuidos dominados, desde la perspectiva del derecho antidisciplinario el poder no postula como principio la soberanía del Estado, la forma de la ley, mucho menos la unidad y manifestación de un estado de dominación.

He venido señalando que si no hubiese resistencia, no habría relaciones de poder porque entonces todo se limitaría a una mera cuestión de variantes de la obediencia. Ello implica que si los individuos no pueden actuar libremente en su espacio de representación, están necesariamente forzados a ser uso de relaciones de poder. Por eso Michel Foucault considera que la resistencia¹⁵¹ surge en primer lugar, y sus efectos fuerzan cambios en las relaciones de poder.

El término resistencia, como dije, supera todos los demás, es la piedra angular, como diría el propio Foucault, de este proceso. La resistencia es el elemento principal de la relación estratégica en que consiste el poder. La resistencia es, en efecto, parte de la situación con la que éste se enfrenta.

¹⁵⁰ Foucault, M., *Nietzsche...*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁵¹ ¿Qué -si no- es la duda si una resistencia no?, una suspensión que aunque obediente en el acto, por un reconocimiento tácito de la diversa composición de las fuerzas y sus efectos, se define en última instancia como una no-aceptación, una consideración negativa que jamás pierde su peso y que alimentada de historia, deviene lucha, movimiento.

Por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerzas inmanentes propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que forman cadena o sistema, o, al contrario, los conocimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales.¹⁵²

Esto así entendido supone al poder como aquello que está en todas partes y, por tanto, no debe buscarse en un núcleo soberano del cual pudieran derivar diferentes formas de poder; tampoco debe creerse que todo se encuentra unificado en torno a él, sino que se está produciendo a cada instante, no es una institución ni una estructura, es, para mayor claridad, “el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada”¹⁵³.

De ahí el retorno al aforismo de Clausewitz de que la política es la continuación de la guerra por otros medios, a la que hemos recurrido desde el inicio de la presente investigación, para integrar una noción práctica sobre las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas, que penetran toda nuestra existencia.

Las dos formas de estrategia -es decir, guerra y política-, tienden a caer una en la otra si consideramos que el poder no es algo que se adquiere, algo que podamos encerrar y en el momento que consideremos, valoremos y reflexionemos, dejar escapar. Ahora bien, entendemos que las relaciones de poder son inmanentes pero no están en posición de superestructura, su función no es prohibir sino que tienen el papel de producir. No hay oposición binaria entre dominantes y dominados, esto es, el poder viene de abajo. El poder se ejerce con miras y objetivos determinados por las tácticas y los dispositivos.

Donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca

152 Foucault, M., *Historia...*, *op. cit.*, pp. 112-113.

153 *Idem*.

está en posición de exterioridad respecto del poder. ¿Hay que decir que se está necesariamente “en” el poder, que no es posible “escapar” de él, que no hay, en relación con él, exterior absoluto, puesto que se estaría infaliblemente sometido a la ley? ¿O que, siendo la historia la astucia de la razón, el poder sería la astucia de la historia –el que siempre gana? Eso sería desconocer el carácter estrictamente relacional de las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para la aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder...por definición [las resistencias], no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder.¹⁵⁴

La resistencia es, pues, la contrapartida de las relaciones de poder, pero una contrapartida pasiva destinada, pareciera, a la indefinida derrota. Lo que quiere decir que de ninguna manera representa el habitáculo del rechazo al poder, tampoco, el lugar de la revuelta.

Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos; más no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreductible elemento enfrentador. Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hayan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio, llevando a lo alto a veces grupos o individuos de manera definitiva, encendiendo algunos puntos del cuerpo, ciertos momentos de la vida, determinados tipos de comportamiento¹⁵⁵.

Y sin embargo con frecuencia, apunta Foucault, nos enfrentamos a puntos de resistencias móviles y transitorios que introducen en una sociedad líneas divisorias que desplazan rompiendo unidades, suscitando reagrupamientos, abriendo surcos en el interior de los propios individuos, cortándolos en trozos y reconociéndolos, trazando en ellos, en su cuerpo y su alma regiones irreductibles. “Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellas, así también la formación de enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones

¹⁵⁴ *Ibid*, p., 116.

¹⁵⁵ *Ibid*, p., 117.

sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder¹⁵⁶.

Es necesario reconocer que la resistencia es al mismo tiempo una alternativa contraria al poder y una función que depende de él, y no, como lo entiende algún sentido metafísico, lo que persiste encerrándolas en sí mismo. Por lo tanto, es dentro de este campo de las relaciones de fuerzas donde, sugiere Foucault, hay que analizar los mecanismos del poder, ya que sólo así se escapará de las figuras binarias del soberano-ley que durante tanto tiempo viene fascinando al pensamiento político Occidental.

Ahora bien, no pretendo de ninguna manera quedar encerrado en las relaciones de poder, sino colocarme, posicionarme¹⁵⁷. Si bien el poder conduce en apariencia a un callejón sin salida, la resistencia nos ofrece la posibilidad de una especie o un cierto doblez mediante el cual accedemos a la relación con nosotros mismos.

Para ello, es necesario entender que en la relación entre dominados y dominantes existe un pliegue, un intersticio que se abre entre los dos, pero, ¿cómo podríamos dominar a los otros sin dominarse a sí mismo? Para responder Foucault localiza una idea fundamental que viene de los griegos al fijar la subjetividad como derivación de las relaciones de poder y de saber, aunque, evidentemente, ésta no depende absolutamente de ellas. En este sentido, Foucault estudia también la relación consigo mismo, como nueva dimensión irreductible a las relaciones de saber y a las relaciones de poder. Y esa relación consigo mismo resiste a los códigos y a los poderes; es decir, que la relación consigo es uno de los puntos que atraviesan nuestra existencia para resistir las relaciones de poder.

156 *Idem*.

157 Acaso, ante la incapacidad de cruzar la línea, como el migrante que busca por todos los medios estar del otro lado.

Se trata, nos dice Foucault, de estudiar la constitución del sujeto como objeto para sí mismo: la formación de procedimientos por los que el sujeto es inducido a observarse a sí mismo, analizarse, descifrarse, reconocerse como un dominio de saber posible. Se trata, en suma, de la historia de la subjetividad, si entendemos esta palabra como el modo en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo un juego de verdad en el que está en relación consigo mismo. Al final, la relación consigo mismo sólo es posible mediante las relaciones de poder y de verdad, esto quiere decir, que la subjetividad es la que opone resistencia a los códigos y a los poderes que se instalan en el “afuera”.

3.4. La libertad como fundamento ético de la política

Quedó planteado como una preocupación personal el problema del poder, sobre todo, el poder en su sentido político y jurídico, el cual se ha desvinculado del concepto moderno de la soberanía, lo cual implicó, necesariamente, abordar el tema de sus relaciones y con ello la entrada a una especie de abismo del que difícilmente pude librarme sin hacer un cuestionamiento elemental: ¿pero si todo es poder, qué sentido tiene hablar de libertad? No fue sino poco a poco, con pasos lentos y meticulosos, con caídas frecuentes de espontaneidad, entre inevitables zigzagueos, que fui llegando, en una especie de “aterrizaje forzoso” hacia uno de los problemas centrales a los que he conducido: ¿es el poder, corrijo, son las relaciones de poder la única manera de mantener viva la posibilidad de resistencia, la única forma en que se puede hacer uso de la libertad?

La respuesta está implícita en las formas en que nos aproximamos a los temas que he considerado de mayor importancia en la biografía intelectual de Michel Foucault. Sin embargo falta. Ahora me dirijo hacia la parte más práctica, esto es, hacia la ética y su inexorable vínculo que mantiene con la política. Ya en este terreno, el catedrático de ‘Historia de los sistemas de pensamiento’ aclara que él nunca quiso decir que el poder político esté en todas partes, sino que en las relaciones humanas -de tipo familiar, amorosa o sexual, por referir algunas- se dan, invariablemente, relaciones de poder. Foucault precisa que la diferencia que existe entre las relaciones de poder y los estados de dominación, es que, las primeras, son relaciones móviles -en constante producción-, mientras que los segundos son estados inmóviles y fijos.

Y son ante ellas, precisamente, que los individuos realizamos ciertas acciones de libertad o, incluso, ejercicios y ensayos de liberación, aun si no conducen siempre a liberarnos, como suele suceder, por ejemplo, en el espacio de la sexualidad -nunca antes tan *nuestra* sexualidad-, donde se manifiesta el poder del macho y con ello toda una moral opresiva que atañe tanto a la heterosexualidad como a la homosexualidad y diversas formas de expresión erótica.

No obstante apunta: “La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad”¹⁵⁸. Por ello, distinguimos, pues, dos principios: las prácticas de libertad y los ejercicios de liberación. Este último puede encuadrar en el ejemplo referido acerca de la sexualidad del macho si se piensa, por ejemplo, en los grandes movimientos feministas o de homosexuales, que han provocado una especie de irrupción de los mecanismos de opresión que los mantenían sujetos a relaciones de poder desiguales e inequitativas.

Pero es el primero de los principios el que nos interesa mencionar, sobre todo para poder partir de lo que este filósofo contempla: el problema ético de la práctica de la libertad, esto es, ¿cómo se puede practicar la libertad?, que nos conduce sucesivamente a definir la libertad como la continuación de la ética, puesto que “la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad”¹⁵⁹, según define el propio Foucault.

Esta perspectiva ética y política, teniendo como base la libertad, dentro del pensamiento de Foucault toma forma en sus estudios sobre la cultura griega y romana, así como en su acercamiento al cristianismo; por eso, al igual que los griegos Foucault dice que para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, es preciso ocuparse de sí, cuidarse de sí –“*gnothi seauton*”.

Vale la pena hacer una anotación histórica para diferenciar dos conceptos del pensamiento ético-político de los griegos que, para Foucault, resultan determinantes en la búsqueda de un nuevo *ethos*; primero, anotar que la *epimeleia heautou* quiere

158 Foucault, M., *Sexualidad... op. cit.*, p., 58.

159 *Ibidem*, p., 59.

decir inquietud de sí mismo, ocuparse de sí mismo o preocuparse de sí mismo; mientras que *gnothi seauton* es el principio délfico al que recurría Sócrates en su andar por las calles de la ciudad para increpar a los atenienses: conócete a ti mismo. Al respecto, Foucault señala que desde el punto de vista de la historia de la filosofía todo parece indicar que el *gnothi seauton* es el principio que abraza las relaciones entre el sujeto y la verdad. Pero el *gnothi seauton* significa, también, que en el momento en que vengas a hacer preguntas al oráculo, debes examinar bien en ti mismo aquello que estás dispuesto a preguntar: las que vas hacer, las que quieres hacer; y puesto que debes reducir al máximo la cantidad de tus preguntas y no plantear demasiadas, presta atención en ti mismo a lo que necesitas saber.

No obstante el sentido que se haya dado o atribuido en el culto de Apolo al precepto délfico “conócete a ti mismo”, es un hecho, advierte Foucault, que cuando ese precepto délfico, ese *gnothi seauton*, aparece en la filosofía, lo hace alrededor del personaje de Sócrates.

Ahora bien, cuando ese precepto délfico (ese *gnothi seauton*) aparece, se lo acopla, se lo hermana, no todo el tiempo pero sí varias veces y de manera significativa, con el principio de “preocúpate de ti mismo” (*epimeleia heautou*)...la regla “conócete a ti mismo” se formula mucho más en una especie de subordinación con respecto al precepto de la inquietud de sí. El *gnothi seauton* (“Conócete a ti mismo”) aparece, de una manera bastante clara y también en este caso en un serie de textos significativos, en el marco más general de la *epimeleia heautou* (inquietud de sí mismo), como una de las formas, una de las consecuencias, una suerte de aplicación concreta, precisa y particular, de la regla general: debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides. Y dentro de esto aparece y se formula, como en el extremo mismo de esa inquietud, la regla conócete a ti mismo.¹⁶⁰

Ahora bien, los estudios realizados por Foucault hacia los grandes sistemas filosóficos clásicos, lo conducen a plantear la cuestión de la *epimeleia heautou*, como un principio que debe ser liberado -puesto que es un principio en movimiento, esto es, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida-, del predominio que tiene o que tuvo el *gnothi seauton*, puesto que fue precisamente este prestigio el que provocó que disminuyera en su importancia.

160 Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, FCE, 2009, México, pp. 19-20.

Para Foucault esa *epimeleia heautou* fue un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica de la cultura griega, helenística y romana. Ejemplo de ello nos dice que lo podemos encontrar en la inquietud de sí de Platón, aunque también en Epicuro se encontrará una idea que retoman con mucha frecuencia, se trata de la fórmula que consiste en decir que todo hombre debe ocuparse tanto de día como de noche -y a lo largo de toda su vida- de su propia alma. Pero lo mismo sucede entre los cínicos, para quienes la inquietud de sí mismo era practicada, acoplada o hermanada, al decir por Séneca que es provechoso volver la mirada hacia las cosas inmediatas que nos conciernen personalmente, y hacia una serie de reglas mediante las cuales podemos conducirnos y controlar lo que hacemos. Foucault asegura que entre los estoicos también encontramos la noción de *epimeleia heautou* sólo que ahora con la fórmula de *cura sui*.

Ahora bien, la noción de la inquietud de sí, no obstante que haya sido practicada por filósofos como Sócrates, Platón, Séneca, Epicteto y otros, no quiere decir que sea una fórmula exclusiva para acceder a cierto pensamiento filosófico, sino que es más importante considerar que el principio de que había que ocuparse de sí mismo llegó a ser, de manera general, según Foucault, “el principio de toda conducta racional, en cualquier forma de vida activa que, en sustancia, quisiera obedecer el principio de racionalidad moral”¹⁶¹.

Me parece que la apuesta, el desafío que debe poner de relieve cualquier historia del pensamiento, es precisamente captar el momento en que un fenómeno cultural, de una amplitud determinada, puede constituir en efecto, en la historia del pensamiento, un momento decisivo en el cual se compromete incluso nuestro modo de ser de sujetos modernos.¹⁶²

Desde luego que en el curso de la historia la noción de la inquietud de sí mismo se amplió al grado de que sus significaciones se multiplicaron y también se modificaron, sin embargo, Foucault sugiere que de la noción de *epimeleia heautou* debemos retener al menos tres características principales: la primera tiene que ver con que la *epimeleia heautou* debe ser entendida como una actitud, una actitud con respecto

¹⁶¹ *Ibidem*, p., 26.

¹⁶² *Idem*.

a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo. La segunda: esta noción debe ser entendida como una manera determinada de atención, de mirada, esto quiere decir que la inquietud de sí implica cierta manera de prestar atención a lo que se piensa y lo que sucede en el pensamiento. Y la tercera: la noción de *epimeleia heautou* es entendida, también, como una serie de acciones, acciones que uno ejerce sobre sí mismo, es decir, acciones por las cuales se hace cargo de sí mismo, acciones por las cuales se modifica y se transforma:

Por lo tanto, con el tema de la inquietud de sí tenemos, si lo prefieren, una formulación filosófica precoz que aparece claramente desde el siglo V a. C., una noción que atravesó, hasta los siglos IV y V d. C., toda la filosofía griega, helenística y romana, así como la espiritualidad cristiana. Por último, con esta noción de *epimeleia heautou* tenemos todo un corpus que define una manera de ser, una actitud, formas de reflexión, prácticas que hacen de ella una especie de fenómeno extremadamente importante, no sólo en la historia de las representaciones, no sólo en la historia de las ideas o las teorías, sino en la historia misma de la subjetividad o, si lo prefieren, en la historia de las prácticas de la subjetividad.¹⁶³

Quisiera regresar un poco a la primera característica de la *epimeleia heautou*, es decir, a la reflexión filosófica que nos conduce la actitud, la actitud con respecto a sí mismo, con respecto a los otros y con respecto al mundo, refiriendo, como lo hace Foucault, al diálogo de Platón llamado *Alcibíades*. En este diálogo, como se sabe, Sócrates es el que inicia el juego y el ejercicio de conducir a sus interlocutores hacia las dudas más apremiantes, el caso Alcibíades es ejemplar, puesto que él es atraído por sus pasiones y sus deseos de entrar a la vida pública, es decir, al manifestar su interés de ser gobernante, Alcibíades encuentra que su formación intelectual no es la adecuada para cuidar de sí mismo y de los otros. Su ignorancia es, pues, mayor que su saber sobre sí mismo, sobre lo que es capaz de hacer para sí y para los otros. Por lo tanto, le dice Sócrates, es preciso que reflexiones un poco sobre ti mismo, que te conozcas a ti mismo.

La referencia al Alcibíades de Platón, asegura Foucault, es para ver que la necesidad de preocuparse por (uno) sí mismo está ligada al ejercicio del poder. “Pero como se darán cuenta, ocuparse de sí mismo está implicado y se deduce de la voluntad del individuo de ejercer el poder político sobre los otros. No se puede gobernar

¹⁶³ *Ibidem*, p., 29.

a los otros, no se les puede gobernar bien, no es posible transformar los propios privilegios en acción política sobre los otros, en acción racional, si uno no se ha preocupado por sí mismo. Inquietud de sí: entre privilegio y acción política, he aquí entonces el punto de emergencia de la noción”¹⁶⁴.

Esta aproximación al *epimeleia heautou* nos conduce, dice Foucault, a lo que hoy llamaríamos la cuestión del sujeto. “¿Qué es ese sujeto, qué es ese punto hacia el cual debe orientarse esa actividad reflexiva, esa actividad meditada, esa actividad que se vuelve del individuo al individuo mismo? ¿Qué es ese yo?...La apuesta del diálogo, por lo tanto, es ésta: ¿cuál es ese sí mismo del que debo ocuparme para poder ocuparme como es debido de los otros, a quienes tengo que gobernar?”¹⁶⁵. Estos cuestionamientos, en cambio, nos conducen a poner de manifiesto la relación entre la filosofía y la política.

Lo que sucedió después con la noción de la inquietud de sí, relata Foucault, es lo que pudiera denominar como la puesta en marcha de una modernidad que olvidó la *epimeleia heautou* para recalificar filosóficamente el *gnothi seauton* (conócete a ti mismo). Una jerarquía forzada de la noción de saber.

Y es la noción de la inquietud de sí mismo la que nos ha conducido hacia la recalificación del cuidado de la libertad, de la cual, subraya, “ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a éste imperativo fundamental: «Cuídate a ti mismo»”¹⁶⁶.

De ahí que para los griegos, lo mismo que para Foucault, pienso, la libertad del individuo sea un problema ético; y esto porque el sentido que le dan al *ethos* tiene que

164 *Ibid*, p., 51.

165 *Ibid*, p., 54.

166 Foucault, M., *Sexualidad... op. cit.*, p., 60.

ver con la manera de ser y la manera de comportarse. “Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *ethos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable y para que pueda servir de ejemplo, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo”¹⁶⁷. En definitiva, para los griegos la libertad significa también la no-esclavitud, esto quiere decir que su problematización además de ética, es, sobre todo, política. “Y es político en la medida en que la no-esclavitud es, a los ojos de los otros, una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política. Y además conlleva también un modelo político, en la medida en que ser libre signifique no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio, de señorío, que se llama *arché*”¹⁶⁸.

Foucault hace una aclaración pertinente en ese sentido, al precisar que cuando hace referencia a las relaciones de poder no se está refiriendo a una estructura política, un gobierno, una clase social determinada, a un grupo o élite de la economía, ni tampoco a la relación de subordinación entre el amo y el esclavo, lo que dice es que en las relaciones de poder –que se presentan en planos tan distintos como el amoroso, institucional o económico-, el poder político siempre está presente: “quiero decir la relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro”¹⁶⁹.

Estas relaciones de poder son, por tanto, móviles, reversibles e inestables. Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados. Incluso cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se puede decir que, verdaderamente, uno tiene todo el poder sobre otro, un poder que no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a éste último le queda la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana o de matar al otro. Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder. Al

167 *Ibidem*, p., 62.

168 *Ibid*, p., 63.

169 *Ibidem*, p., 72.

ser ésta la forma general de dichas relaciones, me resisto a responder a la cuestión que en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo: si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad. Es decir, existen efectivamente estados de dominación. En numerosos casos, las relaciones de poder están fijadas de tal modo que son perpetuamente disimétricas y que el margen de libertad es extremadamente limitado...Pero la afirmación: «Usted ve poder por todas partes; así que no hay lugar para la libertad», me parece absolutamente inadecuada. No se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que lo controla todo y que no deja ningún espacio a la libertad.¹⁷⁰

La intención, me parece, es hacer una crítica de lo político desde el punto de vista de la filosofía, sin lamentar que este principio –la *epimeleia heautou*– haya sido olvidado, enterrado y sin suponer, claro está, que ahora haya sido rescatado, recuperado, sino introduciendo otras posibilidades racionales en contra de los estados de dominación persistentes o vigentes en la sociedad, cualquier que esta sea; la intención, insisto, es enseñar -y enseñarnos- a la gente lo que no sabe sobre su propia situación, sobre sus condiciones de trabajo y sobre su explotación, de una manera esperanzadora: el ejercicio del poder implica también la práctica de la libertad.

Al final, debemos reconocer que la cuestión del sujeto ético es algo que no tiene mucha cabida en el pensamiento político contemporáneo, sobre todo porque la visión que predomina es la de un sujeto político pensado esencialmente como sujeto de derechos y estructurado más que dentro de relaciones, en formas fijas que bajo el apodo de *instituciones*, esconde su naturaleza transitoria, caduca.

Se trata, por lo tanto, de intentar articular una preocupación ética, de mantener de igual forma una lucha política por el respeto a los derechos fundamentales del hombre, así como de mantener una reflexión crítica contra las técnicas del gobierno sin hacer a un lado la investigación en el plano que permita “fundamentar -otra vez- la libertad”.

¹⁷⁰ *Ibid*, pp. 72, 73 y 74.

Apéndice

Vida, política y derecho

“...el hombre moderno es un animal
en cuya política está puesta en
entredicho su vida de ser viviente”.

Michel Foucault en
Historia de la Sexualidad I
(La voluntad de saber).

I

A 30 años de la muerte de Michel Foucault las ideas acerca de biopoder y de biopolítica han dado lugar a una serie de interpretaciones que muchas veces caen en el equívoco, sin embargo, para evitarlos creo conveniente recurrir a lo expuesto en sus cursos en *Le Collège de France*, particularmente a la clase del 17 de marzo de 1976 recopilada bajo el título de *Defender la sociedad*, así como a lo expuesto en el curso de 1978-1979 recopilado bajo el título de *Nacimiento de la biopolítica*, sobre todo la clase del 10 de enero de 1979, pero incluso un poco más atrás en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (la voluntad de saber) en su último apartado titulado derecho de muerte y poder sobre la vida. Además, es necesario hacer mención en este sentido al texto *La vie: l'expérience et la science*¹⁷¹.

En estos textos podemos encontrar un planteamiento general del término biopoder entendido básicamente en dos sentidos, en el primero, se hace referencia a las formas de ejercicio de poder que tienen por objeto la vida biológica del hombre, en el segundo, incluye tanto el poder ejercido sobre los cuerpos de los individuos como el poder ejercido sobre la población, es decir, como biopolítica. Desde esta noción se puede deducir *ipso facto* que la noción de biopolítica aparece como una de las formas posibles del biopoder, pero también, en un sentido un tanto restringido como sinónimo de biopolítica.

171 Este texto fue publicado originalmente en *Revue de métaphysique et de morale*, año 90, n 1: *Canguilhem*, enero-marzo de 1985, págs. 3-14. Recopilado en *Dits et écrits*, 1954-1988, vol. III, pero recientemente fue incluido por Giorgi, G., y Rodríguez, F., *Ensayos sobre biopolítica, excesos de vida*, Paidós, Buenos Aires, 2009, pp. 41-57.

En la *Historia de la sexualidad* Foucault aborda la cuestión del biopoder tras la descripción que realiza sobre la formación del dispositivo de la sexualidad y acaba en la cuestión del racismo moderno, un racismo biológico y de Estado. Aquí, nos muestra cómo la formación del biopoder puede ser abordada a partir de las teorías del derecho y de la teoría política, es decir, desde la perspectiva de los juristas que plantean la cuestión del derecho de vida y de muerte, la relación entre la preservación de la vida, así como el contrato que supuestamente da origen a la sociedad y a la soberanía. Mientras que en *Defender la sociedad* el biopoder aparece como un concepto que da lugar a la guerra de razas, es decir, como un poder sobre la vida y como poder sobre la muerte.

Los estudios de Foucault, como se sabe, parten del hecho de reconocer que los mecanismos de poder han sufrido una profunda transformación, por eso, señala que junto al antiguo derecho del soberano de *hacer morir o dejar vivir surge un poder de hacer vivir o dejar morir*. En este sentido, vale hacer notar que en el pensamiento de Foucault no hay lo que se podría denominar una teoría general, pero lo que sí hay son estudios genealógicos que ofrecen claridad, algunas veces también confusión, sobre la noción de biopoder y de biopolítica, siempre y cuando el punto de partida consista en asimilar que estos conceptos fueron introducidos a partir del concepto de soberanía¹⁷²; y esto es por lo tanto, lo que me interesa resaltar.

II

Pero, ¿qué implicaciones teóricas tiene este análisis de Foucault inaugurado en *Le Collège de France*, se trata de una paradoja en la que la política de la vida amenaza con traducirse en una acción de muerte, o es más bien un replanteamiento de las nociones de biopoder y biopolítica que modifican todo el espectro de la filosofía política? Una respuesta preliminar a esta serie de interrogantes es la que nos ofrece Roberto Esposito cuando asegura que, “en definitiva: vistos desde cualquier ángulo, derecho y política aparecen cada vez más directamente comprometidos por algo

172 La teoría de la soberanía se viene manifestando desde su surgimiento en tres principales variables; primero, como mecanismo de poder efectivo, segundo, como instrumento y justificación en la construcción de las grandes monarquías administrativas; y tercero, la teoría de la soberanía ha sido utilizada también en sentido negativo y positivo, es decir, ya fuera para limitar o, al contrario, para fortalecer el poder real, ver Michel Foucault, *Defender la sociedad*, FCE, México, 2002, p., 43.

que excede a su lenguaje habitual, arrastrándolos a una dimensión exterior a sus aparatos conceptuales. Ese <<algo>> -ese elemento y esa sustancia, ese sustrato y esa turbulencia- es justamente el objeto de la biopolítica”¹⁷³.

En este mismo sentido, sería difícil negar que existe en la obra de Foucault una “bifurcación léxica” entre los términos biopolítica y biopoder, por el primero se entiende una política en nombre de la vida y, por el segundo, una vida sometida al mando de la política. Sin embargo, es en *la voluntad de saber* donde inicia con este estudio genealógico a partir de ese “ser jurídico” que denominó soberano al apuntar que éste “no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar, o reteniéndolo; no implica su poder sobre la vida sino en virtud de la muerte que puede exigir”¹⁷⁴.

La forma jurídica *-derecho de vida y muerte-* del soberano, tal y como no lo plantea Foucault, muestra que la manera en que ejercía su poder *-derecho de hacer morir o dejar vivir-* se basó en la expropiación de las riquezas, bienes, servicios, y mediante la captación de cosas, del tiempo, los cuerpos, para terminar apoderándose de la vida de sus súbditos.

A partir de entonces el derecho de muerte tendió a desplazarse o al menos a apoyarse en las exigencias de un poder que administra la vida, y a conformarse a lo que reclaman dichas exigencias. Esa muerte, que se fundaba en el derecho del soberano a defenderse o a exigir ser defendido, apareció como el “simple envés” del derecho que posee el cuerpo social de asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. Foucault establece esta oposición bien marcada al señalar que en el régimen del soberano, la vida no es sino una especie de polvo, de ceniza, pero lo que queda es salvado del derecho de dar muerte; en el régimen de la biopolítica la vida es instalada en el centro de una plaza pública y donde la muerte aparece apenas en la periferia.

¹⁷³ Esposito, Roberto, *Bíos. Biopolítica y filosofía* (“El enigma de la biopolítica”), Amorrurtu, Buenos Aires, 2011, p., 24.

¹⁷⁴ Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, tomo I *La voluntad de saber*, siglo XXI, México, 2007, p., 165.

En cambio, en *Defender la sociedad* Foucault plantea la paradoja “de un derecho de la espada”¹⁷⁵ como requisito metodológico para entender cómo dejar atrás los planteamientos de la teoría de la soberanía no sin antes realizar algunas anotaciones; primero, decir que si el soberano tiene derecho de vida significa que puede hacer morir y dejar vivir. Sucesivamente, sostiene que el derecho de matar posee efectivamente en sí mismo la esencia de ese derecho de vida y de muerte. Es decir, se trata “de un derecho de la espada”.

Aclarado el sentido de la paradoja Foucault distingue ahí una convincente asimetría. Si el soberano ejercía su poder con el hacha del verdugo, con la amenaza perpetua de la muerte, entonces se abandonaba la vida a sus dispositivos. El poder se exhibía sólo en el cadalso o la guillotina, era ritualista, ceremonial, teatral, y en esa medida parcial y molecular. También era un poder que por su propia lógica jurídica tenía que someterse a la presión de derechos y reclamaciones. En el mismo ejercicio de su poderío, el poder del soberano revelaba su limitación. “Más acá, por lo tanto, de ese gran poder absoluto, dramático, sombrío que era el poder de la soberanía, y que consistía en poder hacer morir, he aquí que, con la tecnología del biopoder, la tecnología del poder sobre la población como tal, sobre el hombre como ser viviente, aparece ahora un poder continuo, sabio, que es el poder de hacer vivir. La soberanía hacía morir y dejaba vivir. Y resulta que ahora aparece un poder que yo llamaría de regulación y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir”¹⁷⁶.

Sin embargo, las cosas en la actualidad ya han cambiado, nos dice Foucault, la forma jurídica de la soberanía que sostenía como principio el poder matar para poder vivir se convirtió en una estrategia pero de sobrevivencia para los Estados, esto es, que se pasó del derecho que se ejerce sobre los individuos hacia el ejercicio en contra o a favor de la población.

Pero este paso, sin embargo, no se dio de un día para otro, Foucault explica cómo ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos principales formas enlazadas entre sí, la primera se da mediante la configuración del cuerpo humano

175 Foucault, M., *Defender la sociedad... op. cit.*, p., 218.

176 *Ibidem*, p., 223.

como máquina, es decir, la educación, las aptitudes, su fuerza, adaptación, etc., quedó asegurado como un procedimiento disciplinario -que llama anatomopolítica-; la segunda tienen que ver con la duración de la vida, la mortalidad, la salud, es decir, en una serie de controles reguladores —o, lo que es lo mismo, una biopolítica de la población—. Se pasa pues así de la soberanía a la era de un biopoder.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos [...] si el desarrollo de los grandes aparatos de Estado, como instituciones de poder, aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomía y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social utilizadas por instituciones muy diversas, actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación, y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía¹⁷⁷.

Pero este desarrollo del biopoder tiene, como señala Foucault en *La voluntad de saber*, consecuencias ineludibles, una de ellas es la doble posición que cobra la vida tanto en el exterior como en el interior de la historia -en el primer caso como su entorno biológico y en el segundo penetrada por las técnicas de saber y de poder-. Y, sin embargo, la consecuencia más importante, me parece, es el nuevo funcionamiento que tiene la ley en la sociedad contemporánea, pues deja de jugar a la muerte en el campo de la soberanía para pasar más bien a funcionar como una norma en el campo del biopoder.

Foucault sostiene en este sentido que una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. En relación con las sociedades que hemos conocido hasta el siglo XVIII, hemos entrado en una fase de

177 Foucault, M., *Historia de la sexualidad... op. cit.*, p., 171.

regresión de lo jurídico; “las constituciones escritas en el mundo entero a partir de la Revolución francesa, los códigos redactados y modificados, toda una actividad legislativa y permanente no deben engañarnos: son las formas que tornan aceptable un poder esencialmente normalizador”¹⁷⁸.

Asimismo, describe las grandes luchas por el poder al dirigir su interés en la vida concebida como objeto político y no en el retorno de los antiguos derechos porque ahora lo que se reivindica y sirve como objetivo es precisamente la vida. “La vida, pues, mucho más que el derecho se volvió entonces la apuesta de las luchas políticas, incluso si éstas se formularon a través de afirmaciones de derecho”¹⁷⁹.

Pero es sobre este punto que Esposito cuestiona agudamente a Foucault al señalar que si la vida es más fuerte que el poder que, aun así, la asedia; si la resistencia de la vida no se deja someter por las presiones del poder, ¿por qué el resultado al cual lleva la modernidad es la producción masiva de la muerte? Y “¿cómo se explica que en el punto culminante de la política de la vida se haya generado una potencia mortífera tendiente a contradecir su empuje productivo?”¹⁸⁰.

III

Este breve camino recorrido implicó necesariamente que para llegar a la noción de biopoder y de biopolítica se debe abandonar el modelo jurídico de la soberanía como sucede también en lo referente a las relaciones de poder y en la búsqueda de la idea de un derecho antidisciplinario. El tipo de poder que el biopoder permite, o más bien, cómo la biopolítica produce ciertos efectos de poder al pensar lo viviente en una forma novedosa pasa por un complejo discrepancia: mientras que el poder del soberano era el poder de hacer morir y dejar vivir, el poder del Estado totalitario, que es el estado del biopoder, es el poder de hacer vivir y dejar morir.

De cualquier forma, pareciera que todo ha sucedido como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado

¹⁷⁸ *Ibidem*, p., 175.

¹⁷⁹ *Idem*.

¹⁸⁰ Esposito, R., *Bios. Biopolítica y filosofía... op. cit.*, p., 64.

inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vía de explosión demográfica e industrialización a la vez. “De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el nivel de la masa”¹⁸¹.

Ahora se sabe que las guerras y los genocidios registrados en los últimos dos siglos han sido las más sangrientas de la historia de la humanidad, y se han dado en pleno auge de la biopolítica. Hoy como nunca estas nociones requieren de una reelaboración, una revisión de los alcances planteados por Foucault en las tres obras a las que hicimos referencia, sobre todo si se piensa esta misma noche en los cientos de muertos que ha dejado una guerra atroz entre Israel y Palestina, que cada vez tiene más tintes de genocidio. Algo similar, creo, está sucediendo en estos mismos momentos en Siria y en buena parte de Medio Oriente.

Desde la perspectiva de Michel Foucault la biopolítica es el resultado del desarrollo y el mantenimiento del invernadero del cuerpo político, del cuerpo-política. La sociedad se ha convertido en el vivero de la “racionalidad política”, y la biopolítica actúa en la pululante biomasa contenida en los parámetros de esa estructura acumulada por las instituciones.

Y, sin embargo, para reclamar la muerte, para poder infligir la muerte en sus sujetos, en sus seres vivos, el biopoder debe hacer uso del racismo; más precisamente, el racismo interviene aquí para otorgar al estado de biopoder acceso a la muerte. El surgimiento del biopoder como forma de una nueva forma de racionalidad política soporta, en consecuencia, la inscripción dentro de la misma lógica del Estado moderno, la lógica del racismo.

Vale hacer notar en este sentido que el nacimiento de ese racismo de Estado es uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX donde <<la vida>> se vuelve una consideración por parte del poder. Para entender esta idea se tiene que recurrir,

181 Foucault, M., *Defender la sociedad... op. cit.*, p., 226.

como sugiere el propio Foucault, a la teoría clásica de la soberanía porque es desde esta perspectiva que predominó en Occidente tanto el derecho de vida como el derecho de muerte como uno de sus “atributos” fundamentales.

Finalmente, es pertinente señalar que no hay propiamente estudios de Foucault donde se aborde el tema del derecho específicamente, pero lo que si tenemos en el análisis de las relaciones de poder una denuncia en contra del modelo jurídico -y también del económico- planteado desde la teoría clásica de la soberanía. La categoría de la vida es empleada por Foucault para hacer explotar desde dentro el discurso moderno de la soberanía y de sus derechos porque -como diría Esposito- “o la biopolítica produce subjetividad o produce muerte”.

Conclusión

“Sólo una ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas,
que la policía y los tribunales están destinados a hacerlas respetar.

Sólo una ficción teórica puede hacer creer que nos adherimos
de una vez por todas a las leyes de la sociedad a la que pertenecemos.

Todo el mundo sabe también que las leyes
están hechas por unos e impuestas a los otros”.

Michel Foucault en Entrevistas con Roger-Pol Droit.

Volver de cuando en cuando al pensamiento de Michel Foucault siempre trae consigo un acontecimiento¹⁸² distinto. Ahora presenté ante nosotros una idea que ha resultado poco estudiada tanto por juristas como por filósofos: el derecho antidisciplinario. Se trata de un tema que solo si se lee paralelamente a las relaciones de poder se puede localizar. De ahí que el recorrido realizado consistió, primero, en ubicarnos en la crítica que hace Michel Foucault hacia la teoría de la soberanía, es decir, a la forma tradicional en que se ha venido construyendo el discurso acerca de la política y el derecho, para luego desprendernos y terminar por reconocer que se trata de pensar el derecho, sobre todo el derecho antidisciplinario, desde una perspectiva distinta que hasta antes de Foucault no se había inaugurado. Este acontecimiento que representa la vigencia del pensamiento de Foucault no hubiera sido posible sin las lecturas realizadas y coincidencias encontradas en Antonio Negri y Giorgio Agamben.

Durante el desarrollo de la presente investigación mostré la existencia de una perspectiva dominante en el análisis de las relaciones de fuerzas, a partir de

182 En el lenguaje común podríamos decir que el acontecimiento se entiende como un <<hecho>> o un <<suceso>> que reviste de cierta importancia. Se presenta aquí o allá, aunque no siempre sentados frente al televisor, en el cine o al caminar por la calle; si somos un poco más observadores encontramos que todos esos hechos no tienen la menor importancia sino hay <<algo>> que atrape nuestra atención, que la fije, ese <<algo>> es lo que le daría, si fuera el caso, un poco de sentido al momento puro de nuestra existencia. Pero no sucede lo mismo si atendemos a lo señalado por el Slavoj Žižek sobre uno de los conceptos más controvertidos de la filosofía contemporánea: acontecimiento. Para Žižek este concepto no refiere algo que sucede en el mundo, sino más bien se trata de un cambio de planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él. Véase Slavoj Žižek, *Acontecimiento*, México, D.F., Sexto Piso, 2014.

conceptos y modelos legales, políticos e institucionales que permitan explicar las relaciones de poder presentes en la cotidianidad de nuestras relaciones sociales. Abordé dos modelos que constituyen a su vez dos visiones diferentes sobre las relaciones de poder que vienen siendo analizadas desde el siglo XVIII, y que son conocidos como la concepción denominada <<jurídica>> y la que posteriormente fue considerada como la de <<orientación crítica marxista>>.

De la primera señalamos que concibe las relaciones de poder como un “derecho”, es decir, una prerrogativa en la cual se es poseedor de un bien que, en consecuencia, puede transferirse o alienarse, total o parcialmente, mediante un acto jurídico o un acto fundador legal que sería del orden de la cesión o del contrato. De la segunda mostramos que el poder es considerado como mercancía, es decir, como algo que se posee, se adquiere, se cede por fuerza, es algo que se aliena o se recupera. Sin embargo, estas dos concepciones tienen un punto en común ya que desde su perspectiva las relaciones de poder son determinadas por las relaciones económicas y es precisamente ese lugar habitual el que denominamos el <<economicismo del poder>>.

Pero no fue sino con un esfuerzo importante en la interpretación de la reflexión foucaultiana sobre el poder que logre librar esos modelos teóricos tradicionales para entender que las relaciones de fuerzas se encuentran y desarrollan en el núcleo mismo de las relaciones interpersonales, alcanzando incluso su cuerpo, insertándose en sus gestos y actitudes, sus discursos y su aprendizaje, en suma, en la vida cotidiana.

De esta manera, fui descifrando las diversas implicaciones que atañen a las relaciones de fuerza dentro del concepto poder, y del que inferimos, sin tanta complicación que el sujeto, así como se encuentra a travesado por relaciones de producción y significación, se encuentra igualmente definido por esas relaciones de dominación, resistencia y procesos de subjetivación.

Con la problematización de esta noción intenté dejar atrás las confusiones metodológicas más comunes que enfrentamos cuando se quiere decir algo -lo que sea- sobre el poder. Y, en consecuencia, descubrimos que el poder no se concentra únicamente en el Estado, en los “poderosos” política y económicamente, sino en todos los individuos con un mínimo de libertad para resistir el embate violento de otro. Tal como afirma Michel Foucault, el poder no se da, ni se intercambia, ni se retoma, sino que se ejerce y solo existe en acto; el poder no es, mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas, sino, primariamente, una relación de fuerza de sí mismo, una complicación de intensidades presentes, actuantes y vivas.

Existen, sin embargo, esquemas y preconcepciones donde encontramos la explicación del funcionamiento del poder, por ejemplo, cuando se piensa en forma inmediata en una estructura o institución política, en un gobierno o una clase social dominante. Pero lo que mostramos es que en las relaciones humanas, cualesquiera que sean -ya sea que se trate de comunicar verbalmente, como lo hacemos ahora, o que se trate de relaciones amorosas, afectivas, económicas, etcétera- el poder está siempre actuando en el presente, es decir, en una relación con la que uno quiere tratar de dirigir la conducta de otros.

La idea supuso serias complicaciones, la primera, me parece, se presenta si reconocemos que el poder se ejerce, entonces, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? ¿Mediante qué estrategias se manifiesta? ¿Cómo lo reconocemos? Podríamos orientar la respuesta en dos sentidos, primero, porque el poder es esencialmente lo que reprime, tiene efectos físicos concretos. Es lo que golpea y reprime la naturaleza, los instintos, una clase, los individuos. Segundo: si el poder es en sí mismo puesta en juego y despliegue de una relación de fuerza, hay que analizarlo en términos de combate, enfrentamiento o guerra, y no en términos de relaciones de represión sino de su propio y singular ejercicio.

Sostuve que a partir de Foucault que el poder tiene por modalidad la guerra, es el combate proseguido por los medios más diversos. A partir de la inversión del aforismo de Clausewitz para develar que la política es la perpetuación de la guerra por otros medios. El uso del aforismo del teórico de la guerra: la política es la continuación de

la guerra pero por otros medios, nos muestra las siguientes implicaciones. Primero, si el poder político procura el cese de una guerra es sólo para perpetuar la relación de fuerza instaurada, inscribiéndola, desde luego, en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el discurso, en el cuerpo de los individuos. Segundo, el ejercicio del poder, es decir, la lucha política, las modificaciones de las relaciones de fuerzas, los refuerzos, los enfrentamientos por el poder se dan indefinidamente como guerra continua dentro de la sociedad. Y tercero, estas relaciones de poder atraviesan, caracterizan y constituyen la red en el campo de las relaciones sociales.

Este es quizás el principal aporte foucaultiano en el análisis sobre el poder, esclarecer las relaciones entre la noción general de la guerra y el ejercicio de la política. En esto consiste el oculto principio histórico del funcionamiento del poder, pues bajo el poder político lo que ensordece hasta volverse mudo es la actuación de una relación belicosa.

De allí que pensar el poder ya no sea un problema <<esencialista>> sino <<diagramático>>, no se trata de una sustancia sino una relación de fuerza: carece de esencia, no es posible su posesión sino que se trata de un conjunto de operaciones que se ejercen sobre unas resistencias. Esto significa -como señala Deleuze- que el poder para Foucault no puede entenderse ya como una propiedad de alguien, ni pensado como un fenómeno inherente a ciertos agentes o instituciones, como pudieran ser el soberano o el monarca, el padre de familia o el Estado. El poder más bien caracteriza las complejas relaciones de los individuos que intentan ejercer sus fuerzas dentro de la sociedad, la familia o su propio cuerpo.

Pero para que se ejerza una relación de fuerza hace falta, por tanto, que exista cierta forma mínima de autonomía y libertad, resistencia y oposición en los diversos bandos. Incluso, cuando la relación de poder está completamente desequilibrada, cuando se dice que, verdaderamente, uno tiene todo el dominio sobre otro, un control que no se puede ejercer sobre alguien más que en la medida en que a este último le quede la posibilidad de matarse, de saltar por la ventana y escapar o, simplemente, de anular al otro. En ese caso extremo, estamos hablando de libertad como relaciones de poder porque nos queda un dejo de resistencia que podemos emplear en un último momento.

Por tal motivo, señalé que si no hubiese resistencia o libertad, no existirían relaciones de fuerza o poder y, entonces, todo se limitaría a una mera cuestión de obediencia. Esto quiere decir que si los individuos no pueden actuar libremente en su espacio de representación, necesariamente, estarán forzados a utilizar las relaciones de poder. Por eso, la resistencia surge en primer lugar; y sus efectos fuerzan variaciones en el ejercicio de relaciones de poder.

La resistencia es libertad actuante, autonomía que se contrapone a las relaciones de control y dominación, ya que una contrapartida pasiva estaría destinada, a una indefinida derrota. Con ello, queremos señalar que de ninguna manera se reduce ni a la mera forma del rechazo del dominio actual, ni tampoco a la revuelta espontánea. Ni mero contrapoder ni anarquismos infértil, la libertad es creación poderosa que se resiste al conservadurismo acrítico y pasivo, instituido e ideológico.

Se puede afirmar que el poder afecta nuestra vida cotidiana, como dice Deleuze, somos afectados por él en nuestro interior y viene afectando nuestra individualidad al grado de determinarla y cosificarla. Y sin embargo, existe una voluntad de resistir como única arma para luchar en medio de las relaciones de fuerza y, entonces, quizá, a partir de ella podemos empezar a construir una forma nueva de crear nuestra inédita interioridad, nuestra singularidad creadora y la construcción de una nueva cotidianidad.

Entre los aspectos teóricos abordados referí, por su relevancia histórica, la constitución de modalidades de dominación que prevalecen e insisten en mantenerse hasta nuestros días. Se trata de un sinnúmero de prácticas cristianas que se presentan de manera cotidiana y que constituyen e institucionalizan la figura del poder pastoral. Es una modalidad del ejercicio del poder que no se ejerce sobre la materialidad geográfica de un territorio. Sino por definición, se ejerce sobre una multiplicidad, un grupo o rebaño y, más exactamente, sobre los movimientos del rebaño humano en sus propios desplazamientos, los distintos movimientos que lo hacen ir de un punto a otro distinto. El poder pastoral se ejerce estratégicamente sobre un grupo capaz de modificar sus movimientos. El poder cristiano dirige y controla, señala y domina el porvenir. En la actualidad, no somos ajenos a estas técnicas de poder

generadas y heredadas del cristianismo que delinea una idea de dominio sobre la multitud mediante el poder audiovisual de los medios de persuasión masiva. Solo quisiera mencionar en este sentido la figura mediática del nuevo pastor eclesiástico.

Indiqué que el problema del poder -no del qué sino del cómo-, así como de sus diversas estratificaciones históricas y, desde luego el tema de las configuraciones históricas de la subjetividad, descritas por Foucault tiene que ver con el problema de la vida, la creación de lo diferente que se opone al conservadurismo de los mismo, la resistencia que enfrenta la dominación, la autonomía que se levanta sobre la dependencia, la singularidad de la existencia que se disemina sobre la multiplicidad y riqueza de la vida sobrehumana. Lo que explica la importancia del pensamiento de Foucault para inspirar las luchas de los nuevos movimientos éticos y sociales, políticos y contraculturales, ya que sus propuestas constituyen una multiplicidad de reflexiones lúcidas y abiertas sobre la posibilidad concreta de las resistencias ciudadanas, versátiles e imaginativas, irreductibles y auténticas.

El conjunto de planteamientos éticos derivados de sus reflexiones filosóficas inciden profundamente en las luchas políticas y sociales actuales, ya que se enfrenta a la visión dominante que reduce el derecho y la política en una estructura formal dentro de relaciones instituidas, bajo formas fijas que eclipsan su verdadera naturaleza transitoria y caduca, inmoral y condescendiente, injusta y superables.

Considero que el pensamiento desafiante del filósofo francés constituye una invitación para articular las preocupaciones teóricas con las inquietudes éticas, las concepciones filosóficas con las luchas políticas, las acciones singulares con las prácticas de la libertad. Se trata de ir desenmascarando el estatuto pasivo del sujeto y encontrar las condiciones de posibilidad activas del ejercicio de nuestra libertad. Debo señalar que no desarrollamos aquí las implicaciones involucradas en la propuesta foucaultiana sobre la “ética como una estética de la existencia”, ya que intentamos buscar la manera de encontrar en el ejercicio de libertad una experiencia en contra de la dominación política; pues quién pudiera negar que el ser humano como sujeto -como forma constituida-, siempre está en relación con el poder de los otros; de esta forma, encuentra la posibilidad de asumir el poder desde

el “gobierno de sí mismo”, como práctica de libertad. Eso sí, encontramos que la libertad constituye el principio ético de una nueva filosofía política que inaugura Michel Foucault.

Desde luego, demostré que el derecho antidisciplinario planteado como mera hipótesis de trabajo derivó del pensamiento de Foucault que él mismo caracterizó como una “caja de herramientas”. Habría que apuntar que el análisis que realicé sobre su obra fue elaborada en el contexto de la Guerra Fría, esto es, en un momento donde se presentaron diferentes formas de violencia ejercida contra y a partir de las instituciones tradicionales del Estado, y, sin embargo, la situación en nuestros días, si se piensa bien, no ha cambiado mucho: ahora mismo los límites entre política y guerra, entre estado de derecho y estado de excepción, entre el derecho disciplinario y la idea del derecho antidisciplinario, entre lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido, continúan desdibujados. Por eso, hay que pensar en un nuevo derecho que tenga como premisa no decir a los individuos lo que deben hacer.

Fuentes de información

FOUCAULT, Michel, *Defender la sociedad*, FCE, México, 2002.

-----*Microfísica del poder*, La piqueta, España, 1991.

-----*La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Argentina, 2008.

-----*Estética, ética y hermenéutica*, Obras esenciales volumen III, Paidós, España, 2001.

-----*Historia de la sexualidad*, tomo I La voluntad de saber, siglo XXI, México, 2007.

-----*Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-textos, España, 2008.

-----*La hermenéutica del sujeto*, FCE, México, 2009.

-----*Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006.

-----“Michel Foucault / Entrevista sobre la prisión: el libro y su método”, publicado originalmente en la revista francesa *Magazine Littéraire*, número 101, junio de 1975. «*Entretien sur la prison: Le livre et sa méthode*», consulta en línea en: <http://www.surysur.net/?q=node/13668>.

-----*El sujeto y el poder*, Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, edición electrónica de www.philosophia.cl.

-----*Vigilar y castigar*, siglo XXI, México, 2009.

-----*El poder, una bestia magnífica, sobre el poder, la prisión y la vida*, Siglo XXI editores, Argentina, 2012.

Sobre Michel Foucault

BAUDRILLARD, Jean, *Olvidar a Foucault*, Pre-Textos, España. 1994.

BLANCHOT, Maurice, *Foucault como yo lo imagino*, consulta en línea en: http://www.cartidownload.ro/Diverse/122050/Maurice_Blanchot_Foucault_Como_Yo_Me_Lo_Imagino.

CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault, Temas, conceptos y autores*, Editorial XXI, Buenos Aires, 2011.

CLAUSEWITZ, von Clark, *De la Guerra*, Colofón, México, 2006.

DELEUZE, Gilles, *Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987.

DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Ediciones Nueva Visión, 1ª Ed., Buenos Aires, 2001.

DROIT, Roger-Pol, *Entrevista con Michel Foucault*, Paidós, Barcelona, 2006.

CHIHU Amparán, Aquiles, “*Michel Foucault*”, consulta en línea en: <http://www.scribd.com/doc/16412994/Bio-Foucault>

MARTÍNEZ Terán, Teresa (coord.). *Escritos filosóficos: veinte años después de Michel Foucault*, México, Ediciones Sin Nombre-Benemérita Universidad de Puebla, 2005.

MOREY, Miguel, *Michel Foucault: Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, 7ª. Ed., Madrid, Alianza, 2000.

MOREY, Miguel, “*Introducción: la cuestión del método*”, en: FOUCAULT, Michel, *Tecnologías del yo*, Paidós, España, 1990.

NEGRI, Toni, *Sobre Foucault*, consulta en línea en: <http://colaboratorio1.wordpress.com/2009/11/14/sobre-foucault-toni-negri-2004/>

RAYMOND, Aron y FOUCAULT, Michel, *Diálogo, análisis de Jean François Bert*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

Otros

AGAMBEN, Giorgio, “Estado de excepción”, en *Homo Sacer II*, 1, Pre-Textos, Valencia, 2010.

BOURDIEU, Pierre. “La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico” en Pierre Bourdieu, *Poder, Derecho y clases sociales*, Desclée, España, 2001, pp. 165-223.

CORREAS, Óscar (coord.). *Pluralismo jurídico, otros horizontes*, Coyoacán, México, 2007.

CORREAS, Óscar (coord.). *La criminalización de la protesta social en México*, Coyoacán, México, 2011.

CORREAS, Óscar. *Pluralismo jurídico, alternatividad y Derecho indígena*, Fontamara, 2003.

DE LA TORRE RANGEL, Jesús Antonio (coord.). *Pluralismo jurídico*, UASLP/CENEJUS, México, 2007.

DUSSEL, Enrique. “Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos”, *Crítica jurídica*, número 29, enero-junio 2010, UNAM, México, pp. 229-235.

GROSSI, Paolo, *Mitología jurídica de la modernidad*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, *Imperio*, Paidós, Barcelona, 2014.

HINKELAMMERT, Franz. “Los derechos humanos frente a la globalidad del mundo” en Franz Hinkelammert, *El sujeto y la ley*, EUNA, Costa Rica, 2003, pp. 291-360.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009.

LE CLÉZIO, Jean-Marie G. *La Conquista divina de Michoacán*, FCE, México, 2008.

PÉREZ LLEDÓ, Juan. “Teorías críticas del Derecho” en Ernesto Garzón Valdés y Francisco Laporta (editores.), *El derecho y la justicia*, Trotta, España, 2005, pp. 87-102.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “El derecho, la política y lo subalterno en la globalización contrahegemónica” en Boaventura de Sousa Santos y César Rodríguez Garavito (editores.), *El derecho y la globalización desde abajo*, Anthropos, México, 2007

WOLKMER, Antonio Carlos. “Principales escuelas del pensamiento jurídico crítico en Occidente” en Antonio Carlos Wolkmer, *Introducción al pensamiento jurídico crítico*, ILSA/UASLP/CEDH, México, 2006, pp. 51-87.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo jurídico*, MAD, España, 2006.

ZIZEK, Slavoj, *Acontecimiento*, México, D.F., Sexto Piso, 2014.