

ENSAYO

ANALÍTICA DEL PODER: EN TORNO A MICHEL FOUCAULT

Oscar Godoy Arcaya*

En el siguiente ensayo el autor nos entrega una visión del proceso intelectual que recorre Michel Foucault para desarrollar, casi al final de su vida, un examen crítico sobre las formas de poder que caracterizan a los tiempos modernos.

El autor nos muestra cómo este importante filósofo francés contemporáneo se acerca al tema del poder por una vía arqueológica y otra genealógica, para concluir finalmente en una analítica descriptiva de los poderes que se dan en la base de la tupida malla societal moderna. Los focos centrales son aquí la "microfísica del poder", o sea, el estudio analítico de la multiplicidad de las relaciones de poder que permean la vida social moderna, y la "biopolítica", como un modo de racionalización de la práctica gubernamental que opera e interviene en la esfera de la vida humana, tomada individualmente y como especie.

El trabajo de Foucault (en su obra *Vigilar y Castigar*) también incluye un ejemplo concreto de "dispositivo de micropoder": el proyecto de Bentham para construir un sistema carcelario "panóptico". Este dispositivo es importante para Foucault porque permite analizar minuciosamente un aparato de poder en el cual se

* Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor Titular de Teoría Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile; miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile; miembro del Consejo Directivo del Centro de Estudios Públicos y Director del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

puede reconocer la magnitud del orden disciplinario global que genera, como efecto no querido, la racionalidad moderna.

Así, en su crítica al poder, Michel Foucault se situaría en la perspectiva de vigilancia intelectual sobre los poderes excesivos de la racionalidad política moderna.

La muerte sorprendió a Michel Foucault cuando su reflexión acerca del poder político empezaba a adquirir una vigorosa y sorprendente madurez. En este ensayo deseo seguir la pista del tema foucaultiano del poder en la modernidad que, a mi entender, se inscribe en el vasto y ambicioso movimiento contemporáneo de redefinición del campo de posibilidades que abre la libertad humana.

El tema del poder aparece en lo que podríamos llamar segunda época de la reflexión de Foucault. La primera está fuertemente constituida alrededor de la "arqueología" del saber, que ocupa un lugar central de los trabajos de Foucault entre los años 1960-70. En cambio, el análisis del poder surge desde otra perspectiva, que el mismo filósofo va a llamar "genealógica". Es bastante claro, para el lector de sus obras, que en *Las Palabras y las Cosas* (*Les mots et les choses*; París, 1966) culmina un proceso de creciente esclarecimiento de una vía "arqueológica" para enfrentar la historia del saber, que ya se había hecho manifiesta a partir de la *Historia de la Locura* (*Folie et déraison. Histoire de la folie a l'age clasique*, París; 1961). Incluso más, *La Arqueología del Saber* (*L'archéologie du savoir*; París, Gallimard, 1969) va a plantearse justamente el tema formal de la arqueología como un método que habría estado en la base de los escritos materialmente arqueológicos, como los ya citados. Aquello que no está tan claro es el paso al modo genealógico de pensar el poder, y no sólo el aparente cambio de objeto de reflexión, desde el saber hacia el poder, sino por el abandono de un método, que aparecía sentado y promisorio. Sin embargo, me parece que no se puede ir adelante sin caracterizar a ambas modalidades reflexivas, bajo el supuesto que no se van a tratar los contenidos que derivan de la arqueología de Foucault, dado que ella se ocupa estrictamente del saber y no del poder.

La Arqueología del Saber

Las Palabras y las Cosas expone el resultado de la búsqueda de Foucault para descubrir el orden constitutivo interno del saber. La indagación

apunta a tres momentos históricamente diferentes: el Renacimiento, una fase que el filósofo llama "época clásica" y los Tiempos Modernos. Dicho así, podríamos imaginar el cuadro descriptivo de un continuo histórico, segmentado en tres etapas, sometidos a un escrutinio destinado a conocer cómo es que el saber se desplaza acumulativamente a través suyo, descifrando identidades y diferencias de y entre cada una de ellas. Pero no es así.

En efecto, si el análisis de Foucault hubiese seguido la senda anteriormente descrita, nos habría entregado una constelación de modelos culturales y epistemológicos, ordenados según un orden de sucesión temporal. Pero su trabajo se dirigió a establecer, en tres instancias históricas concretas, las condiciones que hicieron posible la constitución de ciertos saberes, que son aquellos que en profundidad caracterizan a cada una de ellas. Foucault llama *episteme* a esas sumas de saber. De este modo, analiza y caracteriza la *episteme* renacentista, la clásica y la moderna.

Aun cuando aquello que está en cuestión son las condiciones posibilitantes de cada *episteme*, y no su historia externa, progresiva y lineal, podría permanecer en pie el carácter "continuo" del objeto de estudio. En este caso, la arqueología querría proponernos un buceo en profundidad, hasta las bases de cada *episteme*, para revelarnos las condiciones que hacen posible la emergencia del saber en general. En definitiva, nos desplazaríamos hacia una historia de la epistemología o del saber, o, al menos, de ciertos saberes regionales. Pero, tampoco se trata de eso. Foucault busca más bien refutar el supuesto de que el pensamiento se localiza en un espacio indiferenciado y transcurre en un tiempo sin límites y formas. Propone la hipótesis de la "discontinuidad" histórica y se obliga a poner entre paréntesis los procesos de síntesis acumulativas de saber que, paso a paso, despliegan una trama continua. Pero, en segundo término, llevando su argumentación disruptiva hacia un punto de discontinuidad total, incluye en su hipótesis una elisión de la conciencia humana como sujeto histórico originario y, forzosamente, la ausencia de un sujeto trascendental. Sin trama continua y sin sujeto, Foucault nos deja en una intemperie especial, aquella de los eventos sin actores individuales ni colectivos; sin héroes y sin masas; y sin sujetos ni estructuras formales trascendentales.

El tiempo discontinuo es diferenciado: está marcado y definido por la preeminencia de la diferencia sobre la identidad. Los límites, umbrales y zonas de ruptura adquieren una significación distinta, porque se trata de liberar un tipo de evento que no requiere de sujeto, para mirarlo en su pura condición de evento, sin reestablecer la malla, real o posible, donde se aloja. Foucault nos habla del discurso, como un *locus* en el cual se articulan los enunciados básicos de una determinada *episteme*.

El enunciado viene a ser la partícula elemental del discurso y, por lo mismo, el objeto de distintas perspectivas. Del enunciado se preocupan tanto la lógica y la gramática como la lingüística, a modo de ejemplos. Para la mirada arqueológica, por su parte, el enunciado es un acontecimiento lingüístico, acerca del cual interesa conocer el porqué de su aparición concreta, que es ésta y no aquella.

Desde el instante mismo que un enunciado se manifiesta, independientemente del sujeto enunciante, su realidad adquiere la índole de acontecimiento o evento. Ahora bien, ¿en qué consiste esa índole?. Según Foucault, para una arqueología del saber, el enunciado, en su condición de evento, ejerce una función de existencia. Nos dice, "el enunciado no es, entonces, una estructura (o sea, un conjunto de relaciones entre elementos variables, que autorice así un número quizás infinito de modelos concretos); es una función de existencia que pertenece en propiedad a los signos y a partir de la cual se puede decidir, a continuación, por el análisis o la intuición, si calzan o no, según qué reglas se suceden o yuxtaponen, de qué son signos, y qué especie de acto se encuentra efectuado por su formulación verbal (oral o escrita)". El enunciado es, entonces, "una función que cruza un dominio de estructuras y de unidades posibles y que las hace aparecer, con contenidos concretos, en el tiempo y en el espacio".¹

El enunciado, como cuerpo visible de los actos de lenguaje, y en ejercicio de una función de existencia, define las reglas o leyes de posibilidad de los objetos que en él comparecen o nos son presentados. De este modo, establece las posibilidades de emergencia y deslinde de lo que en la frase tiene sentido o es verdadero (o sin sentido y/o falso). Pero, justamente, por estar el enunciado entrevistado en su pura condición de posibilitante, el sujeto que podría enunciarlo está ausente, no tiene lugar. O mejor, es un sujeto también posible. Es por ello que Foucault nos dice que la función enunciativa determina la posición del sujeto, en el sentido que define "cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto".²

Por otra parte, la especificación de cada enunciado se abre por su remisión a un campo o dominio asociado, que Foucault llama "fondo de coexistencia enunciativa". Este fondo es una trama que le permite a una serie de signos alcanzar estatuto de enunciado y le dota de un contexto y contenido representativo. Son, en definitiva, relaciones concretas y exteriores, las que a su vez descansan en la existencia material de los enunciados.

Michel Foucault, *L'archéologie du savoir* (París: Gallimard, 1969) p. 140.

² *Ibidem*, p. 152.

Materialidad repetible que permite que el enunciado aparezca y se sitúe en una especie de malla, sea utilizado, traspasado, modificado e integrado "en operaciones y estrategias, donde su identidad se mantiene o se pierde".³

Los "discursos" epocales (Renacimiento, Ilustración, Modernidad) son conjuntos de enunciados, pero solamente de aquellos para los cuales pueden establecerse condiciones de existencia y que configuran una misma "formación discursiva". La "práctica discursiva", por su parte, es un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa".⁴ El problema central, en este punto, es cómo determinar o distinguir las formaciones discursivas específicas, dado que ellas constituyen el núcleo de un discurso epocal. Foucault nos propone una especie de método que consiste en fijar las condiciones que deben cumplirse para tener acceso a tales formaciones. Nos dice que tal acceso solamente es posible si al establecer un discurso logramos desentrañar las reglas que rigen la formación de los objetos, las modalidades enunciativas, los conceptos y las elecciones entre distintas estrategias discursivas. Las reglas o "regímenes de formación" definen siempre condiciones de aparición histórica de un discurso.

En el caso de los objetos, se trata de las reglas que nos describen cómo aparecen y según qué procedimientos se desplazan temporalmente, en su ruda materialidad. La mirada se dirige a los lugares físicos de aparición y despliegue, a la definición de los límites que lo separan de otros objetos y al análisis de las categorías que sirvieron para especificarlo en su carácter de "tal" objeto, su "talidad". No se trata, entonces, de las condiciones que rigen la emergencia del objeto a partir de las estructuras formales y trascendentales de un sujeto, que al modo kantiano "pone al objeto". Ni tampoco nos reenvían a un fondo de las cosas, como podría ocurrir a la luz de la hermenéutica heideggeriana. *La Historia de la Locura*, por ejemplo, pretende trazar la descripción de un objeto según las "reglas" exteriores que rigen la emergencia de ese "objeto" que es justamente la locura; sus zonas limítrofes con los objetos de otros discursos (la medicina, el derecho penal, la psicología, la moral, la política, etc.) y el sistema de categorías puesto en marcha para establecer en rigor su especificidad.

³Ibídem, p. 117.

⁴Ibídem, p. 198.

La exterioridad del método arqueológico se hace también patente cuando se trata de fundar las modalidades enunciativas. En este caso, el análisis se orienta al estatuto que ostenta el sujeto enunciante, a las instituciones que le sirven de base y de ámbito de acción y a su posición subjetiva. Siempre la mirada es desde fuera, pero permite esclarecer la "talidad" del enunciado, responder a la cuestión, ¿por qué este enunciado y no otro? Algo similar puede decirse de la formación de los conceptos: solamente interesa describir la organización del campo de enunciados en que aparecen y circulan. En efecto, Foucault pretende que en el interior de tales campos, siguiendo reglas que ponen en serie y permiten armar esquemas, ordenar y establecer sucesiones, se distribuyen elementos que actúan y valen como conceptos. Tales esquemas, nos dice el mismo filósofo, "permiten describir, no las leyes de construcción interna de los conceptos, no su génesis progresiva, sino su dispersión anónima a través de textos, libros y obras".⁵ La dispersión, en línea con la discontinuidad, pone en evidencia la exterioridad del análisis arqueológico.

La dispersión, por otra parte, revela que en la medida que los discursos organizan conceptos, agrupan objetos y a cierto tipo de enunciados, constituyen "estrategias"; o sea, en tanto han sido elegidos, entre varias opciones, como formaciones enunciativas. El análisis arqueológico busca develar el principio "según el cual han podido aparecer los únicos conjuntos significantes que han sido enunciados". Se supone que estos enunciados son escasos y que, en consecuencia, rige para su presencia una ley de rareza.⁶ Y que a su emergencia, que define su unicidad y rotunda escasez, le ha precedido un momento de opciones, cambios y deslizamientos, es decir, movimientos estratégicos. El carácter estratégico, a su vez, describe este análisis en un especial tipo de *a priori* que es histórico, como condición de existencia positiva en un ámbito de sucesiones y rupturas. No se trata, como es bastante claro, de un *a priori* trascendental, sino adscrito a la condición del tiempo, y, por lo mismo, relativo. El *a priori* de Foucault es el discurrir histórico mismo, no en la continuidad de su despliegue, sino en la positividad de cada segmento encerrado en los pliegues de sus quiebres y rupturas.

El camino de la arqueología del saber quedó interrumpido en la enunciación de su propio método. En efecto, después de un largo silencio, Foucault giró hacia el tema del poder, armado de una nueva perspectiva

⁵Ibídem, p. 207.

⁶Ibídem, p. 201.

epistemológica: el método genealógico. ¿Cómo surge la nueva perspectiva?, ¿por qué ella se aplica al análisis del poder?

El Paso a la Genealogía del Poder

El método arqueológico buscaba delimitar el ámbito preciso de la producción discursiva, sin salirse de los límites del discurso mismo. El tema del poder trajo consigo una ampliación del campo de estudio, porque vino a agregarle las prácticas no discursivas.⁷ Foucault advirtió que era necesario desplazarse hacia una análisis capaz de explicar cómo actúan e interactúan entre sí las prácticas discursivas y "no discursivas", los enunciados y las instituciones. El poder, como práctica no discursiva, venía así a urdir una nueva trama, donde el saber queda imbricado con las instituciones políticas, que son las concreciones positivas más densas de aquellas prácticas. Tal es el caso de la genealogía.

Un analista del pensamiento de Foucault señala que esa genealogía busca "explicar la existencia y la transformación de los saberes disponiéndolos como piezas de poder e incluyéndolos en un dispositivo político". El asunto es más complejo, porque no está claro que Foucault establezca tal subordinación del saber al poder. Su indagación pretende determinar una esfera que liga al discurso y el poder, estableciendo modalidades de interrelación distintas a las que se anudan entre las piezas o partes de una máquina y ésta, considerada como un todo. Sin embargo, aquí aparecen las fisuras de la arqueología ya abandonada, porque la remisión a una esfera aparente o precariamente causal —cuyo sentido debe precisarse más adelante— nos pone ante una instancia trascendental, donde ambos dominios se afirman e implican mutuamente, más allá de sí mismos. Los equívocos quizás provengan del hecho que Foucault escoge como vía de acceso a esa instancia trascendental no al saber, sino al poder. En efecto, el método genealógico pretende describir cómo funciona el poder, cuáles son sus elementos constitutivos y la articulación que los liga entre sí, y qué modalidades asumen los procedimientos creados por su práctica real. A través de esa descripción se dilucidan sus relaciones con el saber y se apunta a un punto de encuentro común.

Las prácticas discursivas y no discursivas se inscribirían en una interioridad común. Para la arqueología foucaultiana, según Dreyfus y

⁷Gilles Deleuze, Foucault (Paris: Les Editions de Minuit, 1986) p. 38.

Rabinow, las prácticas discursivas no solamente están limitadas por su propia ley de rareza o escasez, sino también por las prácticas no discursivas. Pero, señalan, "este límite no es externo: las prácticas no discursivas las absorben, según modalidades que les permiten conservar su autonomía".⁸ Si separamos ambas prácticas, para atender a las discursivas, a través del método arqueológico, el camino queda cegado a poco andar. El análisis se detiene en aquellas prácticas discursivas que son condiciones de existencia del discurso general de una época, esto es, según los autores citados, a aquellas condiciones de ocurrencia de los enunciados. De este modo, la arqueología se reduce al estudio de las formaciones discursivas particulares.⁹ Muy distinta es la pregunta por las condiciones a priori de la emergencia de todo discurso posible.

La remisión a una instancia trascendental, que hemos llamado precariamente esfera causal, nos podría inducir a pensar en un viraje de Foucault hacia un modo de pensar finalista. No es así, como veremos enseguida. El término causa parece adscrito a la idea de fin. Para Aristóteles, la teoría de la causalidad se abre en varias perspectivas (al menos cuatro), que incluyen a la "causa final", que es aquello que lo causado aspira a realizar. Así, todo efecto está originalmente marcado por el fin que su causa le ha impreso. Foucault, siguiendo a Nietzsche, nos propone un análisis no finalista por el cual se nos esclarezca la génesis de la realidad, en su pura condición de génesis. Esta puesta entre paréntesis del mundo de los fines permitiría una descripción de la emergencia de esa realidad que son las prácticas discursivas y no discursivas *in statu nascendi*, sin interferencia de esa racionalización que entrañaría su enmarcamiento en la deducción racional de sus fines. Nietzsche, en la *Genealogía de la Moral*, afirma que en la historia genética de una realidad deben distinguirse y separarse "la causa de la génesis" y su "utilidad final" o "su efectiva utilización e inserción en un sistema de finalidades". Estas últimas, para el filósofo alemán "son sólo indicios de que una voluntad de poder se ha enseñoreado de algo menos poderoso y ha impreso en ello, partiendo de sí misma, el sentido de una función; y la historia entera de una cosa, de una función, de un órgano, de un uso, puede ser así una ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos, cuyas causas ni siquiera tienen que estar relacionadas entre sí; antes bien, a veces se suceden y se revelan de un

⁸Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*. (París: Gallimard, 1984) pp. 155-157.

⁹Ibidem p. 157.

modo enteramente casual".¹⁰ Foucault suscribe totalmente esta visión de la genealogía, como también la conclusión de que el "desarrollo de una cosa, de un uso, de un órgano, es cualquier cosa antes que su *progressus* hacia una meta; porque ese desarrollo es más bien "la sucesión de procesos de avasallamiento más o menos profundos, más o menos independientes entre sí, que tienen lugar en la cosa".¹¹ Así lo expresa con meridiana claridad en "*Nietzsche. La Genealogía y la Historia*" (1971): "*Entstehung* designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y ley singular de una aparición. Del mismo modo que uno se inclina muy frecuentemente a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, sería un error dar cuenta de la emergencia por el término final".¹² Y más adelante, refiriéndose al foco central de atención de la genealogía: "La emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas o, aún más, la tentativa que hacen —dividiéndose entre ellas mismas— para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento".¹³

La genealogía, a través de la noción de "emergencia", cobra un cuerpo propio. Ella no se ocupa del origen en el sentido de procedencia, sino de una abertura que se da en un intersticio. Foucault, asimilando el campo de la genealogía a un cuerpo humano, nos dice que la "procedencia" nos envía a la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en aquel. La emergencia, en cambio, "designa un lugar de enfrentamiento", que no debemos imaginar como "un campo cerrado en el que se desarrollaría una lucha, un plan en que los adversarios estarían en igualdad de condiciones: es más bien, como lo prueba el ejemplo de los buenos y los malos, un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es, pues, responsable de una emergencia; nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio".¹⁴

¹⁰Federico Nietzsche, *Genealogía de la Moral* III, 17.

¹¹Ibidem.

¹²Michel Foucault, "Nietzsche. La Genealogía y la Historia" en Osear Terán, *Michel Foucault. El Discurso del Poder*. (Buenos Aires: Folios Ediciones, 1983) p. 142.

¹³Ibidem, p. 143.

¹⁴Ibidem, p. 144.

Así, la genealogía se propone ir derechamente a la singularidad de los eventos, descargados de todo horizonte finalista, para echar luz sobre sus discontinuidades y recurrencias. Quedan descartadas de este método las evoluciones continuas y progresivas. Por otra parte, el análisis genealógico busca las discontinuidades en la superficie de los eventos y no en sus profundidades. Es por esta razón que se dirige a las prácticas vividas o experimentadas en un momento dado. Ya en el *Orden del discurso* (*L'ordre du discours*, 1970), aunque no con la nitidez de sus trabajos posteriores, Foucault nos dice, refiriéndose a la voluntad de saber surgida en los siglos XVI y XVII, "creo que esa voluntad de verdad basada en un soporte y una distribución institucional, tiende a ejercer sobre otros discursos —hablo siempre de nuestra sociedad— una especie de presión y como un poder de coacción".¹⁵ En este texto, que trata de las prácticas discursivas reguladas por el poder, aún no se percibe claramente el desplazamiento de su interés hacia la voluntad del poder. El discurso verdadero descansa sobre bases institucionales, y entre ambos presionan sobre el resto de las prácticas discursivas, nos llega a decir Foucault en ese momento.

En efecto, *El Orden del Discurso* se planteó derechamente una gran hipótesis: "yo supongo —nos dice Foucault— que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad".¹⁶ La producción del discurso, sujeto a procedimientos de control, sirve de eje a toda la argumentación, y en su desarrollo aparece inicialmente el tema del poder. Foucault sostiene en ese texto que el discurso está sometido a sistemas de exclusión externos e internos. A modo de ejemplo, nos referimos a los primeros, entre los cuales distingue tres: la prohibición, la separación o rechazo y la oposición entre lo verdadero y lo falso. Detrás de estas exclusiones, expresa o tácitamente, se nos habla del poder.

Todas las sociedades, en la producción y difusión del discurso, establecen prohibiciones, asuntos que no pueden tocarse. Nos dice Foucault: "se sabe que no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar todo en cualquiera circunstancia; que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla: he aquí el juego de tres tipos de prohibiciones que se cruzan, se refuerzan o se compensan, formando una

¹⁵Michel Foucault, *L'ordre du discours* (París: Gallimard, 1971) p. 20.

¹⁶Ibídem, p. 10.

compleja malla que no cesa de modificarse".¹⁷ Nos da el ejemplo de la sexualidad y la política porque están vinculados con dos dimensiones básicas del hombre, el deseo y el poder, donde siempre se supone que el discurso está dotado de poderes temibles. Sobre el poder, advierte que el discurso de y acerca de la política no sólo traduce o representa luchas o sistemas de dominación, sino que designa aquello que se aspira a poseer por su intermedio, que es justamente el poder. En el discurso político, en consecuencia, no se puede decir todo, ni se puede hablar en cualquier circunstancia, ni puede hablar cualquiera.

Pero, el discurso también está controlado por la separación y el rechazo de ciertas realidades; aquí el ejemplo es la oposición entre razón y locura. El discurso de la locura o de la irracionalidad es objeto de una larga segregación histórica, a la cual Foucault ha dedicado un estudio específico.¹⁸ El poder no aparece explícitamente, pero su presencia latente es clara, porque la marginalidad de la sinrazón siempre ha estado bajo la inspección de la autoridad política, religiosa o médica. En cambio, cuando nos habla de la oposición entre lo verdadero y lo falso, Foucault nos traslada a la voluntad de saber o de verdad que cruza toda la historia occidental, y allí el tema del poder es más explícito. No se refiere al estatuto verdadero de las proposiciones que configuran el discurso, porque a su interior la separación entre verdad y falsedad no es arbitraria. El problema, según el filósofo, radica más bien en la exterioridad del discurso, en la voluntad de saber que lo dimensiona y encuadra. En el siglo VI a.C. el discurso verdadero estaba relacionado con el estatuto de quien lo pronunciaba, o sea, según el derecho que tenía aquel que hablaba y según un ritual preestablecido. La palabra se refería a la justicia, para darle a cada cual lo suyo, o al destino, para descifrar su carácter enigmático. Pero desde Platón, la verdad del discurso se desplazó hacia su propio contenido, o sea, desde el ritual al enunciado. Según Foucault, a partir de allí, el discurso no estará nunca más ligado al ejercicio del poder.¹⁹

En todo caso, la idea misma de "voluntad de saber o de verdad" preocupa mucho a Foucault en este texto. Hablando de los cambios que se producen en ella en distintas épocas, nos dice que en los siglos XVI y XVII la voluntad de saber le impuso al sujeto conocer desde cierta perspectiva, que prescribía el nivel técnico adecuado para producir conocimientos

¹⁷Ibídem, p. 11.

¹⁸Ibídem, p. 12.

¹⁹Ibídem, pp. 17-18.

verificables y útiles. La voluntad de saber planearía sobre la actividad intelectual, científica y técnica, imponiéndole un marco, una especie de horizonte, que el discurso no podía trasgredir, so pena de caer en el ámbito de la falsedad. De este modo, la voluntad de saber o de verdad, en la medida que descansa sobre soportes institucionales que le confieren "una especie de presión y como un poder de coacción", como citamos anteriormente, se acerca mucho a la voluntad de poder, que aparece con mayor claridad más adelante.

En la misma época del *Orden del Discurso*, Foucault expresa sus ideas sobre el poder de una manera directa, a través de algunas entrevistas destinadas al gran público. Interrogado sobre el sistema de enseñanza francés, responde haciendo algunas consideraciones respecto del saber oficial, al cual hace representativo de un poder político como el centro de una lucha y al interior de una clase social —querellas dinásticas en la aristocracia, conflictos parlamentarios en la burguesía—. Pero el saber oficial no acepta que el conflicto sea percibido como lucha por el poder entre clases; a lo más, acepta los antagonismos entre la aristocracia y la burguesía. Los movimientos populares, en este contexto, aparecerían como luchas para mejorar la calidad de vida, pero no como aspiraciones al poder. De este modo, nos dice Foucault, "la historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta. El saber no entra en ello: eso no debe saberse".²⁰ Reaparece el tema de las exclusiones, que marcan *El Orden del Discurso*.

Años más tarde, cuando el pensamiento de Foucault había evolucionado hacia una teorización más compleja del poder, va a reconocer que *El Orden del Discurso* fue una obra de transición, donde dio una respuesta inadecuada a la cuestión de la articulación de los hechos del discurso con los mecanismos de poder. En ese texto, nos dice Foucault, "me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que niega, con toda su letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barreras, negaciones, ocultaciones, etc."²¹ Esa concepción le había servido, sin

²⁰ Michel Foucault, "Más allá del bien y el mal". Traducción de entrevista publicada en *Rev. Actuel*, N° 14, 1971 en *Michel Foucault. Microfísica del Poder* (Madrid: Ed. La Piqueta, 1978) p. 73.

²¹ Michel Foucault, "Las relaciones de poder penetran los cuerpos" [entrevista de L. Finas, publicada originalmente en *Quinzaine Littéraire* N° 247, 1977] en *ibídem*, p. 154.

embargo, para escribir *La Historia de la locura*, donde la perspectiva del poder puramente institucional y negativo demostró sus grandes virtualidades. Pero sus investigaciones posteriores esclarecieron un nuevo campo: el análisis del poder "en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia", y es esta sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en *Vigilar y Castigar* y utilizar después en *Historia de la sexualidad*. Y termina con este juicio rotundo: "de modo que abandonaría gustoso todo aquello que en *El Orden del Discurso* pueda presentar relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción".²² Esta mirada retrospectiva nos permite entrar de lleno en la última etapa del pensamiento de Foucault sobre el poder.

Microfísica del Poder

Pasada la transición hacia su segunda época, la actividad de Foucault asume un encarnizado interés por la empina del poder. Hay un manifiesto abandono de los problemas epistemológicos que vinculan el saber y el poder y un nuevo y más libre tratamiento de este último. Incluso los términos arqueología y genealogía pierden el acusado perfil de la etapa posterior, especialmente de la primera, que se aleja, ligada a un ámbito de problemas ya distante de su preocupación. Ahora, y debemos situarnos a mediados de la década de los setenta, el centro de atención de Foucault lo ocupa el análisis de los mecanismos elementales del poder. Su tema es la "microfísica del poder".

La noción estrecha de poder institucional es ahora superada por algo novedoso. Por de pronto, en términos negativos, para Foucault, poder no quiere decir el aparato estatal que asegura la obediencia de los ciudadanos al interior de una sociedad políticamente organizada. Ni tampoco, al modo de Weber, la facultad que tienen los actores sociales para imponer su voluntad sobre otros; el sistema de dominación que un individuo o un grupo puede ejercer sobre otros, con efectos sobre el conjunto de la sociedad. A Foucault le interesa la multiplicidad de relaciones de poder que obran en una área específica de la sociedad. Multiplicidad que denomina "red infinitamente compleja de micropoderes". Ahora bien, la clave de acceso a esa red es el análisis del poder en su operatividad cotidiana, en el nivel de las prácticas más elementales, las microprácticas. El giro es importante. Si consideramos la centralidad del poder que emana de la teoría de la soberanía, su

²²Ibídem, p. 154.

estudio nos conduce a las grandes magnitudes: el poder del príncipe o el poder del pueblo o de una minoría. Si nos vamos hacia la sociología weberiana, ocurre algo similar, pues también se trata de grandes magnitudes societales dotadas de capacidad para imponer su voluntad o adecuarse a la voluntad de otros. En cambio, Foucault nos invita a dirigirnos a los lugares donde el poder está localizado, en sus puntos terminales, para allí mismo descubrir cómo opera, cuáles son sus "rituales rigurosos". Ese descubrimiento, a la vez, nos puede revelar la dinámica del poder. Es justamente su descenso a las extremidades, a los niveles capilares, el que permite la apertura del campo a la microfísica.

Foucault, al revisar la idea de poder soberano, o sea del poder relacionado con la soberanía, no hace sino remitirnos a la tradición jurídica de la monarquía absolutista europea.²³ Las referencias subentendidas son a la noción de soberanía acuñada por Jean Bodin en el siglo XVI, para quien el poder real no es participable o comunicable, porque se concentra enteramente en el soberano. Si los atributos del rey "fuesen comunicables a los subditos, no puede decirse que sean atributos de la soberanía".²⁴ El rey es la encarnación corporal del "poder absoluto y soberano de una república"²⁵ y como tal es la ley, la justicia y el brazo armado corporizados de una nación. Todo el interés de esta concepción y práctica del poder está focalizado en la centralidad del poder monárquico. Por esta razón, el andamiaje jurídico de la monarquía estaba ordenado a estructurar la sociedad, de tal modo que la obediencia de los subditos quedase plenamente asegurada. Así, en el Antiguo Régimen, la noción de soberanía hace de nexo entre el poder real y la legalidad.

La concepción del poder soberano, según Foucault, pasa a las sociedades contemporáneas regidas por patrones liberales y también marxistas. El liberalismo tradicional, tal como se practica en el siglo XIX, prosigue la tradición patrimonial del Estado, heredada de la monarquía absolutista. El poder es algo cuya propiedad puede poseerse y, en consecuencia, adquirirse, enajenarse y transmitirse. Una demostración de esta inclinación del liberalismo puede advertirse en la teoría del pacto. En Hobbes, por ejemplo, los individuos convienen simultáneamente "transferir" parte de su poder original o natural para constituir el Estado, que de este modo queda

²³ Jean Bodin, *Les Six Livres de la Republique* (Paris: Jacques du Puis, 1583)p. 122.

²⁴ *Ibíd.*, pp. 214-215.

²⁵ *Ibíd.*, p. 122.

perpetuamente radicado en el soberano (una persona, un grupo o el pueblo). En los *covenants* de Hobbes,²⁶ el autor descubre huellas de la idea patrimonialista de la monarquía reenviada al liberalismo, desde sus bases. De allí, en adelante, se supone que el liberalismo conserva virtualmente esa tendencia, la que reiteran todas las teorías pactistas. En el pensamiento de Marx habría una asociación del poder con la dominación de clases. El poder estaría, ahora, relacionado con determinadas modalidades de producción y su correlativa estructura de clases, cuyas prácticas, en definitiva, no varían de aquellas que surgen del esquema liberal. Desde ambas siguen acciones soberanas eminentemente represivas, las que actualizan la actividad de dominación que ejerce todo el poder condensado en un punto de la malla societal. El poder, en las dos tradiciones nombradas, se da como relación de fuerza. De algún modo, el poder actúa como un órgano de represión que influye "sobre la naturaleza, los instintos, las clases, los individuos".²⁷ El patrimonialismo viene a asociarse con la teoría nietzscheana del poder como lucha o guerra. Foucault invierte el axioma de von Clausewitz y nos dice que en esta perspectiva el poder es la continuación de la guerra por otros medios.²⁸ Esa guerra es necesaria porque el poder necesita reinscribir constantemente las relaciones de mando y obediencia en las instituciones, en los grupos y en los individuos.

El tema de la opresión, aun cuando queda relegado a las consideraciones sobre el poder que emerge de la dinámica de la soberanía, no se pierde totalmente en el modelo del micropoder. Así lo establece su autor al señalar que la dominación propia de la monarquía queda inmersa en las nuevas formas de dominación que surgen en la sociedad contemporánea. Esta fase, que la microfísica del poder pone al descubierto, se denomina sociedad disciplinaria. Y bien puede pensarse como una convergencia del principio de soberanía y la creación moderna de controles disciplinarios sobre la sociedad.

La analítica del poder lo considera no como un "conjunto de instituciones y de aparatos que garanticen la sujeción de los ciudadanos en un Estado dado. Por poder, no entiendo tampoco un modo de sujeción, que por oposición a la violencia tendría la forma de norma. Y, en fin, no lo

²⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Oxford Clarendon Press. 1909) p. 133 y ss.

²⁷ Michel Foucault, *Power/Knowledge*, citado por Fred Dallmayr en *Polis and Praxis* (Cambridge, Massachusetts: The MU Press, 1984) p. 84.

²⁸ Michel Foucault, *ibídem*, p. 85.

entiendo como un sistema general de dominación ejercido por un elemento o un grupo sobre otro, y cuyos efectos, por derivaciones sucesivas, atravesarían al cuerpo social entero".²⁹ Estas palabras de Foucault están destinadas a sacar una doble conclusión: una negativa, que nos dice que el análisis no debe postular como "datos iniciales a la soberanía del Estado, la forma de ley o la unidad global de una dominación"; y, otra positiva, que agrega, "por poder, me parece que es necesario comprender, por de pronto, la multiplicidad de las relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio donde ellas se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por la vía de las luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran unas en otras, y que las lleva a formar cadenas y sistemas, o, al contrario, los desencuentros, las contradicciones que las aislan entre sí; las estrategias, en fin, en las cuales cobran efecto, y cuyo diseño institucional toma cuerpo en los aparatos estáticos, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales".³⁰

El poder es una magnitud semoviente, en la cual las relaciones de fuerza están en continuo cambio: son estados de poder, locales e inestables, que lo hacen omnipresente. "El poder está por todas partes; no es que lo englobe todo, es que viene por todas partes. Y el poder, en aquello que tiene de permanente y de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es sino el efecto del conjunto, que se dibuja a partir de todas estas movibilidades".³¹ Esta descripción esencial del poder conduce a Foucault a establecer analíticamente sus caracteres fundamentales, que son cinco: el primero nos señala que el poder se ejerce a partir de una constelación de puntos innumerables, desiguales y móviles; en segundo lugar, las relaciones de poder son inmanentes al resto de las relaciones interindividuales y a su interior juegan una función productora, actúan directamente como condiciones de la diversificación de las mismas (del proceso económico, las relaciones de conocimiento, las relaciones sexuales, etc.); en tercer término, el poder es ascendente, viene de abajo como el efecto de una correlación de fuerzas que se da, extiende y sube desde la base societal; enseguida, las relaciones de poder son intencionales pero no subjetivas, es decir: descansan sobre un cálculo, que no proviene de una inteligencia central (un individuo,

²⁹Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir* (París: Gallimard, 1976) p. 121.

³⁰Ibídem, p. 122.

³¹Ibídem, p. 125.

un grupo, el Estado) sino de la racionalidad de tácticas locales que se encadenan unas a otras y en cuyo despliegue y articulación configuran "dispositivos de conjunto";³² finalmente, allí donde hay poder hay resistencia, y los puntos de resistencia siguen la ley de dispersión del mismo poder; por eso no hay "un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, hogar de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario"—,³³

Como correlatos de estos caracteres fundamentales, Foucault nos previene contra la concepción del poder como algo apropiable, que se puede adquirir y compartir; o exterior a las otras relaciones sociales; o describible a partir de la noción binaria del mando y la obediencia, como una dualidad matriz que opera desde arriba hacia abajo; o, por último, como el producto de las decisiones de una razón institucional emplazada en algún *locus* central de la sociedad. No es que niegue totalmente esas percepciones sobre el poder, sino que nos propone mirar el poder en la perspectiva de la microfísica. El énfasis en el análisis de los dispositivos de poder, que llevará a estudiar aquellos que se refieren a la sexualidad y a la penalidad occidental, está descrita por Deleuze como el levantamiento de un "mapa, cartografiar, medir terrenos desconocidos, y hacer aquello que se llama 'trabajar sobre el terreno' ",³⁴ Cada dispositivo tiene su propia índole, posee no solamente una curva de visibilidad, su régimen específico de luz que obliga a mirarlo de un modo diferenciado, sino también su curva de enunciabilidad. Deleuze se refiere con esta última al régimen de enunciados que emerge de cada dispositivo específico, y que expresa su carácter permeante y móvil que le permite atravesar fronteras y límites e invertir a cada variable con el rango de enunciado estético, científico, político, etc., según sea el caso. Pero, además, cada dispositivo es una línea de fuerzas, la que se desplaza por una multitud de puntos, dándole a su trayectoria una configuración única. Esta es la dimensión de poder, "interior al dispositivo, variable con los dispositivos".³⁵ Estas líneas de poder, no obstante, son sobrepasadas por el proceso de creación, de subjetivización, anexo a todo dispositivo de poder. Estas dos características se entienden mejor con un ejemplo: en la *polis* ateniense las "líneas de fuerza" están constituidas por la contienda civilizada entre los

³²Ibídem, p. 126.

³³Ibídem, p. 126.

Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif?" en *Michel Foucault Philosophie, Rencontre Internationale*, (París: Ed. Du Seuil, 1989) p. 185.

³⁵Ibídem, p. 186.

hombres libres al interior de la Asamblea (dispositivo de poder), pero la regla por la cual aquel que manda o gobierna a los hombres libres señala que éstos deben ser dueños y maestros de sí ("línea de subjetivación").

En este lenguaje geométrico, el punto es la partícula radical. Y ese punto es el individuo. Más concretamente, el cuerpo de los individuos es el punto inicial o el centro de cada condensación de la tupida red de micro-poderes que en definitiva constituye al poder. Foucault sostiene que el poder sobre la vida humana, bajo la forma de un dispositivo, se ha desarrollado sin pausa desde el siglo XVII. Ese poder se ha centrado en el "cuerpo humano", entendido como una máquina. Los procedimientos de poder, destinados al manejo, potenciación de sus aptitudes, eficacia y productividad, caracterizan a las "disciplinas", las que a su vez configuran una "átomo-política del cuerpo".³⁶ Hacia el siglo XVIII, el interés se habría desplazado hacia magnitudes más generales, centrándose en el "cuerpo especie", o sea, sobre el "cuerpo atravesado por la mecánica de lo viviente, sirviendo como soporte a los procesos biológicos". De este modo, una serie de microactividades de la vida humana cotidiana: nacimientos, salud, mortalidad, longevidad, etc., y sus mutuas interrelaciones, fueron tomadas a cargo de variadas intervenciones y "controles reguladores", cuyo establecimiento ha dado origen a una "biopolítica de la población". Así, la disciplina de los cuerpos productores y las regulaciones de la población "constituyen los dos polos alrededor de los cuales se ha desplegado la organización del poder sobre la vida."³⁷

En un curso ofrecido en el College de France, Foucault se refirió al nacimiento de la biopolítica y definió su intento como una "manera, que se ha ensayado desde el siglo XVIII, de racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los problemas propios de un conjunto de vivientes constituidos en población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas...".³⁸ El desarrollo de esta forma nueva de poder trajo consigo, o le es anexa, la multiplicación de las disciplinas, tanto sobre las instituciones (las escuelas, los cuarteles), como sobre el aprendizaje, la educación y el orden de la sociedad. Por el lado de las regulaciones surge el estudio de la población (demografía), de la riqueza y de la duración probable de la vida humana (Quesnay, Noheau, Susmilch).

³⁶ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volanté de savoir*, p. 182.

³⁷ *Ibidem*, p. 183.

³⁸ Michel Foucault, *Resumé des cours 1970-1982* (París: Juillard, 1989) p. 109.

El biopoder, con su potencia disciplinaria, ha fortalecido el crecimiento económico promovido por el capitalismo. Si por una parte el aparato estatal ha mantenido las relaciones de producción básicas, por otra, parece bastante claro, los mecanismos de poder inventados por el biopoder, que están presentes en todos los estratos de la sociedad, han actuado en el proceso económico y en el ordenamiento general de la sociedad moderna y contemporánea. Estos mecanismos no solamente han permitido la acumulación del capital, sino que han generado una moral ascética, fundada en el trabajo y la maximización de la eficiencia productiva.

La relación entre el saber biológico y la vida misma ya había tenido un largo desarrollo (la lucha contra las epidemias, por ejemplo), pero su expansión hacia el manejo del proceso vital, su organización global y la probabilidad de modificarlo recién empiezan a operar en el siglo XVIII. Por esta razón, Foucault nos dice que "por primera vez, sin duda, lo biológico se refleja en lo político; el hecho de vivir no es más un fundamento inaccesible que se da de tiempo en tiempo, en el azar de la muerte y la necesidad: pasa ahora por una parte al campo de control del saber y de la intervención del poder". La vida ingresa al ámbito de los cálculos explícitos del "poder-saber" y éste se constituye en un agente de su transformación. Foucault extrema su formulación para transformar la idea de Aristóteles de que el hombre es un animal viviente capaz de una existencia política, para decirnos que "el hombre moderno es un animal en la política, cuya vida como ser viviente está en cuestión".³⁹

De su teoría del biopoder Foucault extrae otra consecuencia, referente a la ley. Nos dice que la ley se refiere a las normas que rigen la sociedad y que ella siempre está acompañada del poder de coacción: su arma última y por excelencia es la muerte; ésta es la amenaza absoluta contra quienes la trasgreden. Ahora bien, el giro de la muerte penal, desde el campo de la soberanía al biopoder, es enorme. No se trata tanto, a la luz de este último, del castigo penal al que viola la ley, cuanto de "distribuir lo viviente en un campo de valor y utilidad".⁴⁰ Este poder de muerte no divide la esfera que separa al gobernante del gobernado, sino que opera como una función normalizadora de la sociedad. Ya la trasgresión no es la autoridad del soberano, sino a la red normativa que hace valiosa y útil la actividad de cada

³⁹Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volanté de savoir*; pp. 184-185.

⁴⁰Ibídem, p. 189.

cual. Así, en conclusión, "una sociedad 'normalizadora' es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada sobre la vida".⁴¹

Un Modelo de Dispositivo Disciplinario: El Panoptismo

En *Vigilar y Castigar (Surveiller et punir. Naissance de la prison, 1975)*, Michel Foucault nos propone, como ya habíamos adelantado, un modelo de dispositivo de poder, el que conviene analizar con algún detenimiento para percibir, con la claridad de un ejemplo muy elaborado, las proyecciones de los planteos teóricos sobre el poder que se han expuesto.

En esta obra Foucault retoma el tema del cuerpo, como el punto de incidencia de la apretada malla disciplinaria con que la sociedad normatriz ciñe la vida individual y colectiva moderna. El cuerpo del individuo humano ha sido estudiado desde diversas perspectivas, pero además está inmerso en el campo político. Y esta inmersión es claramente visible si consideramos que el cuerpo individual ha sido y es objeto de un continuo asedio: "lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos".⁴² No solamente eso, además, gracias a un conjunto de relaciones complejas y recíprocas, se han configurado cuerpos colectivos normalizados y disciplinados. Tal, por ejemplo, la "fuerza de producción". Lo anterior supone, por una parte, un proyecto que ha pretendido la aparición de un cuerpo sometido y productivo, y, por otra, la aplicación explícita de tecnologías políticas del cuerpo. Tal designio, sin embargo, así como la existencia y difusión de esas tecnologías, se ha dado como algo difuso, discontinuo y fragmentario: utiliza instrumentos y procedimientos inconexos, pero consigue efectos coherentes y permanentes. Por lo mismo que es difuso, no es exactamente localizable, ni en instituciones, ni *a fortiori* en el Estado, aun cuando ambos acudan a su uso e instrumentalización. Se trata, como ya hemos visto, de una "microfísica del poder, que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y su fuerza". Deleuze, refiriéndose al carácter disciplinario de los efectos del poder que cae bajo la mirada de la microfísica, caracteriza la disciplina usando expresiones

⁴¹ *Ibidem*, p. 190.

⁴² Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (París: Gallimard, 1975) p. 30.

similares a las que acabamos de reproducir, nos dice: "... no puede identificarse con una institución ni con un aparato, precisamente porque ella es un tipo de poder, una tecnología, que atraviesa toda suerte de aparatos e instituciones, para ligarlos entre sí, prolongarlos, hacerlos converger para ejercerlo en un nuevo mundo".⁴³

A través de la microfísica del poder se pretende descubrir la emergencia, como ya dijimos, de los cuerpos sometidos y útiles. Dicho en otras palabras, de los "cuerpos dóciles". La constitución de estos cuerpos ha seguido un largo proceso, el que puede analizarse a la luz de dos registros. Por un lado, la atención sobre el cuerpo proviene de una explotación de su autonomía metafísica, cuya paternidad Foucault se la atribuye a Descartes. Por otra, el cuerpo ha sido objeto de un largo y acucioso trabajo, para cuyo montaje y ejecución han convergido diversas técnicas normalizadoras, constituidas por "todo un conjunto de reglamentos militares, escolares, hospitalarios, y por procedimientos empíricos y reflexivos para controlar o corregir las operaciones del cuerpo".⁴⁴ En un caso, registro de la descripción del cuerpo y su funcionamiento; en el otro, de su sumisión y utilización. El cuerpo inteligible y el cuerpo útil se entrecruzan, y dan un sentido a la noción de "docilidad"; es dócil el cuerpo que puede ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado.

La acción sobre el cuerpo, siempre a partir del siglo XVIII, adquiere un fuerte desarrollo. El control, que ya antes existió imperfectamente, se empezó a ejercer sobre la parte activa del cuerpo, con el propósito de conseguir efectos sobre el movimiento, los gestos y las actitudes. Por lo mismo, la presión coercitiva se hace continua sobre las fuerzas del cuerpo; más atenta, en definitiva, al flujo interno de los procesos, que a su apariencia externa. La intención de los dispositivos es más ambiciosa porque pretende establecer códigos que ordenen coextensivamente espacios, tiempos y movimientos. Este designio se concreta en "disciplinas" en cuyo interior las operaciones corporales son controladas minuciosamente, subordinándolas a los fines de la docilidad productiva y útil que nos revela la microfísica del poder. Foucault nos da otra versión de la "disciplina", a la que define como el "procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo es reducida con el mínimo gasto, como fuerza política, y maximizada como fuerza útil".⁴⁵

⁴³ Gilíes Deleuze, Foucault, p. 31.

⁴⁴ Michel Foucault, *Surveiller el Punir. Naissance de la prison*, p. 139.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 137-143.

Foucault distingue cuatro momentos de todo mecanismo disciplinario, relacionados con su ordenamiento en el espacio y el tiempo. Conviene detenerse separadamente en ellos.

El primer momento se refiere a la disciplina como distribución de los individuos en el "espacio". En efecto, la disposición de los cuerpos en el espacio constituye el factor disciplinante primero y más elemental. Foucault inicia su estudio de este factor con la "clausura" o "encierro", cuya historia durante el siglo XVIII nos permite descubrir una vertiginosa y amplia aplicación del principio monástico del retiro en un recinto cerrado, y alejado del mundo, para concentrar la actividad humana en la prosecución de una finalidad específica. La difusión del encierro se extiende a múltiples esferas; entre ellas, por ejemplo, a la producción económica. Así, la "fábrica" es un modelo de encierro ordenado a maximizar el rendimiento productivo y a neutralizar todo lo que pueda obstaculizar su eficiencia.

El principio de clausura, no obstante, no agota la distribución de los cuerpos en el espacio. A esta distribución se superpuso otra que debía darle más flexibilidad. Se trataba de una espacialidad más analítica, descompuesta en partes más específicas que el mero encierro. Así, según Foucault, se concibe el espacio cuadrículado, como una gran red, cuyas retículas anidan funciones, sin que el conjunto pierda fluidez. Esta disposición espacial permite saber y garantizar dónde y cómo está cada cual, y por qué. Ello, además, permite ejercer una cuidadosa vigilancia. Cada retícula es similar a una celda monástica, de allí que "el espacio de las disciplinas sea siempre celular", nos dice Foucault.

El encierro y la reticulación celular no agotan ciertamente el despliegue de las técnicas de ordenamiento espacial. La progresión distributiva invade la arquitectura para darle a cada lugar un emplazamiento funcional, cada vez más preciso y crecientemente útil. De este modo, siempre en el siglo XVIII, se instaura en las fábricas un tipo de distribución espacial que integra los cuerpos, el aparato de producción y las diferentes formas de actividad en virtud de los puestos, o sea, de las funciones. Así, la estructura espacial vino a armonizar distintos componentes: "encierro", "arraigo celular" y "pluralidad de funciones codificadas", en conformidad a una amplia variedad de modalidades productivas.⁴⁶

⁴⁶*Ibidem*, pp. 143-150.

El segundo momento se refiere al control y evaluación de la actividad corporal en relación con el empleo del "tiempo". Desde la Edad Media se han establecido tres grandes procedimientos para organizar el tiempo y hacerlo fructífero: la adopción de ritmos (horarios), la obligación de realizar ciertas ocupaciones específicas en unidades de tiempo determinadas (cronogramas) y la regulación de los ciclos de repetición (ciclos estacionarios). También el empleo del tiempo es sometido a procedimientos analíticos, en especial cuando ingresa como ingrediente capital en la reconstrucción temporal de los actos individuales, como lo demuestran, por ejemplo, las ordenanzas militares del siglo XVIII. No se trata, en este caso, del empleo del tiempo como si éste fuera un contexto amplio de la actividad humana (como en la tripartición medioeval), sino en la introyección de cada cuerpo de un tiempo interior, regulador metódico de todas las actividades, y, en definitiva, de los pasos que van anudando el continuo cotidiano.

El desplazamiento desde el espacio y el tiempo exterior hacia el tiempo interior permite efectos disciplinantes fácilmente perceptibles, tales como las correlaciones de los gestos y la actividad global del cuerpo (magistralmente satirizados por Chaplin en su film *Tiempos Modernos*): o como la maximización en la utilización productiva del tiempo cronológico. Estos efectos son testimonios de la mayor agudeza en las disciplinas, las que no solamente consideran el cuerpo como máquina, sino también como un organismo. Parece bastante elocuente el argumento foucaultiano de que más allá de los controles sobre la maquinaria natural de los cuerpos, se descubrieron los procedimientos del comportamiento al cual se anexan exigencias orgánicas, "condiciones propias de un organismo".⁴⁷

El tercer momento nos remite a otra dimensión del tiempo de los procedimientos disciplinarios. Se trata ahora del tiempo de las existencias singulares, destinado a asegurar una "acumulación de la duración, y para invertir con provecho y utilidad siempre acrecentados el movimiento del tiempo que pasa". En este caso la técnica que se privilegia es el "ejercicio". Detrás de su aplicación hay una intensa actividad analítica que permite su puesta en obra. Este procedimiento supone los siguientes pasos: (1) hay que dividir la duración de las actividades corporales en segmentos, sucesivos o paralelos; (2) combinarlos, en niveles de complejidad crecientes; (3) fijarles un término temporal, cuya culminación constituye una prueba en que, por ejemplo, se ha alcanzado un nivel de competencia; (4) ordenar series de series, por la vía de dividir y subdividir. Todo este trabajo configura una pedagogía analítica, cuyos contenidos permiten una penetración más certera

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 151-158.

en las actividades corporales, y, como efecto de la misma, una mayor precisión disciplinante. El ejercicio, entonces, montado sobre este saber acerca de los procedimientos que intervienen en la duración de la actividad corporal, por la vía de la repetición graduada, busca imprimir carácter, un modo de ser normalizado, pero de algún modo asumido por cada individuo sometido a sus mecanismos.

Finalmente, Foucault nos presenta un último momento de la tecnología disciplinaria: el efecto sinérgico que se desprende de la composición de fuerzas de todo dispositivo normalizador. La disciplina, en efecto, pretende ordenar y articular las fuerzas corporales individuales, cuyo efecto es siempre superior a la suma de las mismas. Se trata, aquí, de la exigencia disciplinaria de constituir máquinas eficaces; en su interior, cada cuerpo singular es un elemento "que se puede colocar, mover, articular sobre otros", es una pieza de un aparato multisegmentario. La máquina, además, combina series cronológicas para conformar un tiempo compuesto, del cual fluye su efecto sinérgico. Es claro que este dispositivo, en que el ensamble de los cuerpos es central, requiere de un sistema preciso de mando, cuya autoridad reposa en la brevedad y claridad de sus órdenes. Foucault nos dice que este principio de mando tiene por fin "situar los cuerpos en un pequeño mundo de señales, a cada una de las cuales está adscrita una respuesta obligada y una sola técnica de la educación que excluye despóticamente en todo la menor observación y el más leve murmullo". El paradigma tecnológico de esta composición de fuerzas lo constituye la "táctica". En ella opera como un arte de construir, "con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada".

La mirada de la microfísica del poder encuentra un lugar de análisis privilegiado en la vigilancia carceral. La obra de Foucault *Vigilar y Castigar* tiene justamente por objeto exponer los resultados de un cuidadoso análisis de uno de los dispositivos de poder más relevantes de los tiempos modernos: la prisión.

La vigilancia involucra el montaje de mecanismos de observación que permitan exactitud e instantaneidad en la visión inspectiva. Esta idea le planteó a la arquitectura un problema muy preciso: desarrollar formas espaciales, aptas para permitir un control interno, articulado y detallado de los cuerpos, "para hacer visibles a quienes se encuentren dentro", o, de modo más general, "una arquitectura que habría de ser un operador para la transformación de los individuos: obrar sobre aquellos a quienes abriga, permitir la presa sobre sus conductas, conducir hasta ellos los efectos del poder, ofrecerlos a un conocimiento, modificarlos". Esta forma espacial, que

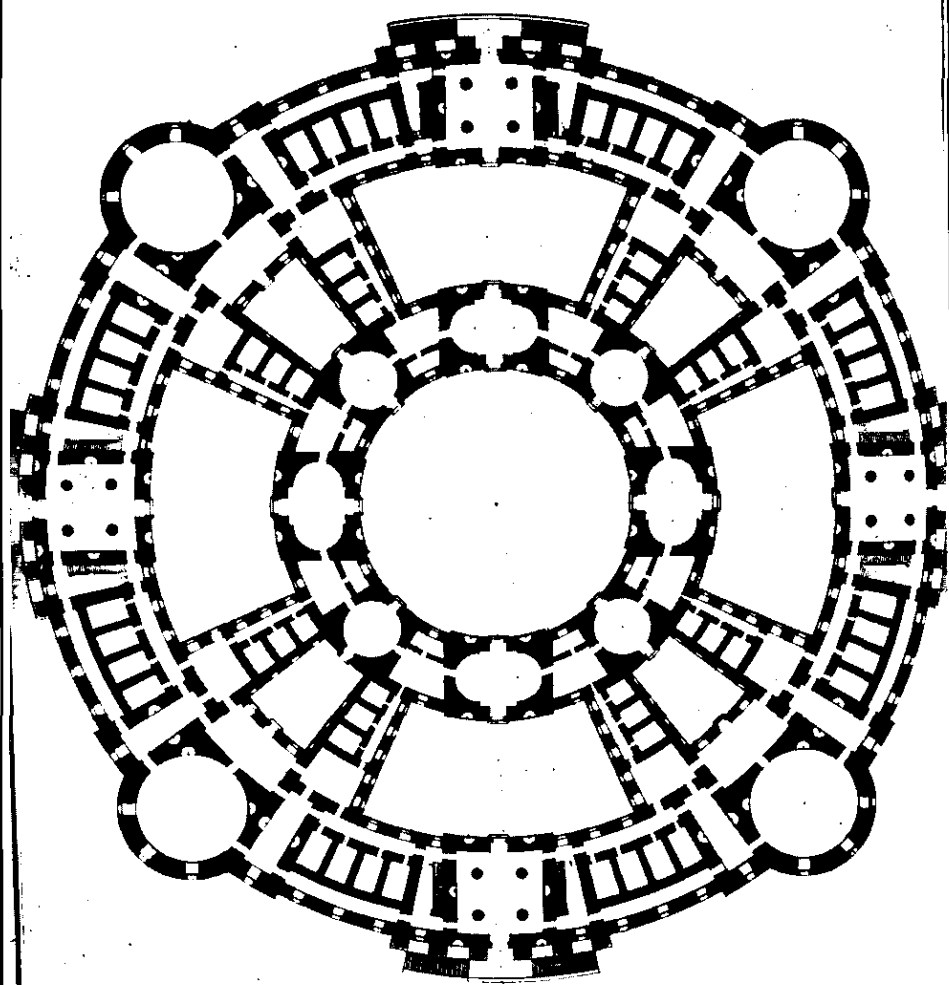
va más allá del encierro y la clausura, debía articularse como parte de un aparato disciplinario capaz de hacer todo transparente. Solamente así se podía controlar, verificar y registrar el avance o el retroceso en la marcha de los procesos de encauzamiento de las conductas.

Foucault considera que Jeremy Bentham, con su propuesta arquitectónica denominada panóptico, condensa la concepción del dispositivo espacial cuyas características teóricas se acaban de describir. El panóptico es un proyecto de cárcel modelo, que reúne todas las calidades de transparencia requeridas para la vigilancia capilar y minuciosa del prisionero.⁴⁸ En efecto, el panóptico es una estructura compuesta por una torre circular, rodeada por un patio que lo separa de un segundo edificio, que tiene la forma de un anillo. Esta edificación anular está dividida interiormente en celdas, con ventanas hacia afuera pero también de cara a la torre central. En esta última hay ventanas de observación que permiten a los vigilantes una visión total de cada espacio celular, iluminada de día por la luz que penetra por la ventana exterior y de noche artificialmente. El recluso es vigilado, sin ver al vigilante, lo cual lo induce a sentirse observado permanentemente por un dispositivo inspectivo, y, en definitiva, a autovigilarse. De este modo el panóptico instituye una función disciplinaria fundamental, que consiste en vigilar un todo desde una perspectiva invisible e instantánea, y cuya finalidad última es descomponer lo vigilado en sus partes más simples, para controlarlas y normalizarlas a niveles capilares.

El descenso a las minucias de las conductas observables del recluso permite la micropenalidad. La persona no solamente es castigada por grandes trasgresiones, sino que en vistas a su reforma y normalización, también por pequeñas infracciones. Las sanciones a estas últimas equivale a castigar inobservancias, las trasgresiones a pequeños códigos, estatutos y reglamentos que rigen la existencia de una multiplicidad de instituciones o de grupos informales de la sociedad. Su función primaria no es combatir los delitos, es normalizar, o sea, insertar las conductas en la media normal vigente en las distintas esferas de la vida pública. Por esta razón, el modelo panóptico no es solamente un dispositivo específicamente carceral, sino que cobra la figura de una "sociedad carceral".

⁴⁸Michel Foucault, *ibídem*, pp. 198-209. Véanse también *La Verdad y las Formas Jurídicas*; (Barcelona: Gedisa, 1980 [traducción de las lecciones dictadas por Michel Foucault en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, bajo el título "A verdade e as formas jurídicas"]), especialmente la cuarta lección, pp. 91-114; Jeremy Bentham, *Le Panoptique*, edición francesa (París: Belfond, 1977) que está precedida por una entrevista a Michel Foucault que lleva por título "L'oeil du pouvoir".

de l'empire

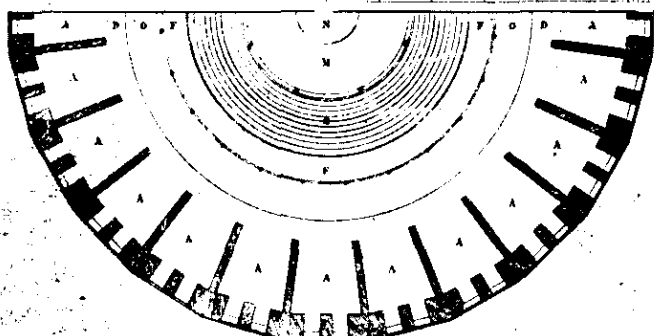


*A General Idea of PENITENTIARY PANOPTICON in an Improved, but as yet (Jan 1785) Unfinished State.
See Postscript References to Plans, Elevations, & Sections (being Plans referred to in No. 1).*



EXPLANATION.

- V. — Roof
- W. — Wall, which terminates Sky Light
- D. — Cells, Galleries
- E. — Corridors
- F. — Inspection Galleries
- G. — Chapel Galleries
- H. — Long Iron Lodges
- I. — Plans of the Chapel
- K. — Sky Light to 15°
- L. — Stone Windows with these Galleries, & remarkably within the walls will all round place for an under gallery Q.
- M. — Plans of the Chapel
- N. — Circular Openings in the Upper range of Windows to Light the Inspection Lodges
- O. — Arched Wall, from top to bottom, for Light, air, and inspection



- 1 Composición y grabado de J. F. Neufforge. Proyecto de prisión.
- 2 J. Bentham. Plano de prisión panóptica (*The Works of Jeremy Bentham*, ed. Bowring, t. IV, p. 172 - 173).

Siguiendo los pasos de la cárcel panóptica, en la que los procedimientos de vigilancia y control visual y escritural van desde el presidiario visto desde la torre (o bajo la creencia de ser observado), hasta el lugar superior de la misma, desde donde, a su vez, los vigilantes son inspeccionados ocularmente por un vigilante último y supremo, Foucault considera una serie de características que son aplicables a la sociedad carceral. El poder, en primer lugar, se hace invisible, aun cuando para él todo sea transparente. En el Antiguo Régimen, por el contrario, el poder era un espectáculo excesivo. En el sistema carceral moderno aparecen los archivos, y con ellos se hace ingresar los cuerpos en un campo documental. De este modo, la práctica de la transcripción escritural de las conductas individuales permite el *dossier* de cada caso. Dicho de otro modo, el cuerpo individual se constituye en un objeto de conocimiento y en una pieza reticulada para el poder. Foucault hace un contraste entre la "crónica" —que relata hazañas, las *res gestae* de los héroes— y los *dossiers*, que "rebajan el umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación".

En definitiva, si hacemos un breve recorrido por la tecnología panóptica, vemos que ella reúne una serie de características que le permiten, a pesar de ser un dispositivo específico, ser elevado a la categoría de paradigma. Dreyfus y Rabinow⁴⁹ señalan con bastante precisión esas características: en primer término, el poder aparece despersonalizado, anónimo y difuso. Enseguida, el esquema panóptico es aplicable a la sociedad entera porque demuestra cómo organizar eficazmente al poder, sin dispensar grandes energías (economía del poder); porque disciplina a los individuos actuando directamente sobre sus almas y evitando grados altos de violencia; porque maximiza la visibilidad de aquellos a quienes se desea vigilar y controlar, y porque es un ejemplo perfecto de "ritual meticuloso de poder" que opera sobre los cuerpos en lugares, circunstancias y procedimientos precisos, como una tecnología política. Y, en fin, el modelo panóptico relaciona, en una apretada experiencia, cuerpo, espacio, poder y saber.

La Filosofía como Vigilancia sobre la Racionalidad Política

⁴⁹Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours*. Conviene dejar explícito que al estudiar un dispositivo de poder específico, como es el sistema carceral, después de haberme detenido en los

conceptos formales y generales sobre el poder que se encuentran en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (1976) retrocedí cronológicamente. En efecto, *Vigilar y Castigar* (1975) está publicado un año antes que la obra mencionada. Pero, como parece claro, están escritas desde una misma perspectiva y se complementan mutuamente. Escogí el camino de no referirme al contenido de los dispositivos de poder montados alrededor de la sexualidad para no extender desmedidamente este trabajo. Elegí, en cambio, el dispositivo carceral para dar una visión más amplia de las ideas de Foucault, refiriéndome a otra obra de una misma época. Ahora bien, más tarde, ya cercana su muerte, el autor seguía instalado en el horizonte de la sociedad carceral y del biopoder, en otros términos, en la microfísica del poder.

El capítulo no finalizado de la teoría de poder confirma la afirmación que acabo de hacer. Así lo corrobora *Dos ensayos sobre el sujeto y el poder*. Allí, Foucault comienza por decir que su preocupación central siempre han sido las múltiples modalidades de objetivización que transforman a los individuos en diferentes sujetos. Habla, en síntesis, de los tres modos de objetivizaciones que tienen ese efecto. Mira, en primer término, a la investigación que busca rango de ciencia. En este caso, por ejemplo, piensa en la objetivización del sujeto parlante en la gramática general, la lingüística y la filología; o en la objetivización del sujeto productivo en la economía, etc. También analiza la objetivización del sujeto a través de "prácticas divisivas". Aquí se trata de las divisiones que se establecen al interior del sujeto y también en relación con los otros. Los ejemplos son muchos, tales como el loco y el sano de mente, el delincuente y el no delincuente, etc. Por último, nos habla de cómo el ser humano es transformado en sujeto específico, v.gr., en sujeto de la sexualidad. La línea continua de la tarea intelectual de Foucault, expresada a través de toda su obra, de acuerdo a estos tres campos en los que incursionó, es el sujeto. "No es, pues, el poder, sino el sujeto aquello que constituye el tema general de mis investigaciones".⁵⁰ Quizás por esta razón, en toda su arqueología el poder aparece tácitamente, detrás del saber, como un segundo estrato invisible en el espesor del sujeto y la subjetividad.

Ahora bien, ¿cómo nos explica su preocupación persistente sobre el poder que tanto énfasis tiene durante su última época? (¿y en sus proyectos, cancelados por su prematura muerte?). Por de pronto, habría que decir que la

⁵⁰Michel Foucault, "Deux essais sur le sujet et le pouvoir" en Dreyfus y Rabinow, p. 298.

presencia del poder es obvia en los tres modos de objetivación recién descritos.

Además, por otra parte, Foucault nos dice que su interés relevante por el poder surgió al advertir la carencia de instrumentales críticos para estudiar y analizar las relaciones de poder, en comparación con el enorme aparato intelectual de que se dispone para hacer lo mismo con las relaciones de producción (economía, teoría de la riqueza, etc.) y del lenguaje y la significación (lingüística, semiótica, etc.). En el estudio de las relaciones de poder se recurre casi exclusivamente a modalidades clásicas, jurídicas e institucionales, nos dice Foucault. Aun cuando esto último no es exacto, porque el desarrollo de la filosofía y la ciencia política contemporánea en los últimos 50 años ha rebasado la perspectiva antedicha, Foucault a través de esta afirmación se plantea la cuestión de una nueva teorización del poder.

Foucault sostiene que la conceptualización de los temas que se enfrentan acerca del poder implican un pensamiento crítico. Esto incluye tanto conocimiento de las condiciones históricas que están en la base del surgimiento de tal o cual sistema conceptual, como la realidad misma de aquello que tiene delante. A este respecto, Foucault se muestra sorprendido por la pregunta de un periodista que manifiesta perplejidad ante la aparición del tema del poder. La realidad misma del poder está plantada frente a nosotros de un modo dramático. Durante el siglo XX hemos conocido la experiencia del fascismo y del estalinismo como formas patológicas, enfermedades del poder político moderno. Uno y otro han "utilizado y extendido mecanismos ya presentes en la mayor parte del resto de las sociedades. No solamente esto, a pesar de su locura interna, en una gran medida, ellos han usado las ideas y los procedimientos de nuestra racionalidad política".⁵¹ Más bien, a la inversa, habría que preguntarse cómo es posible eludir la pregunta cuestionadora por el poder.

La realidad del poder se ha puesto en evidencia en forma extrema a través de las situaciones límites de los grandes totalitarismos, y por esa razón se hace necesaria una "economía de las relaciones de poder". Foucault nos dice que con Kant la filosofía asumió la función de establecer los límites infranqueables de la razón. En esta época, que ha conocido el desarrollo del Estado y de la gestión política de la sociedad, la filosofía tiene la función de "vigilar los poderes excesivos de la racionalidad política". Foucault estima que la relación entre racionalización y exceso de poder es patente, sin tener que apelar a la verificación de las modernas burocracias y

⁵¹ *Ibíd.*, p. 299.

al hecho dramático de los campos de concentración. El problema es más bien, ¿qué hacer con esta evidencia?

No se trata de entablar un proceso a la razón, ni tampoco a la racionalidad que proviene de la Ilustración, sino de analizar las racionalidades específicas que permean la existencia de la sociedad contemporánea. Más que apelar o denunciar el progreso de una racionalidad global y general, es necesario descender a las microrracionalidades. Un modo práctico para encauzar este método es ir derechamente al análisis de las relaciones de poder que se dan en las estrategias de enfrentamiento o de las contradicciones y oposiciones.

En ese nivel, el análisis desciende a experiencias fundamentales, como la locura, la enfermedad, la criminalidad, la sexualidad, etc. A través suyo es posible detectar "formas de resistencia" a los diferentes tipos de poder. En ellas, en efecto, se hacen presente y ponen en evidencia distintas estrategias de confrontación, como la oposición entre el hombre y la mujer (machismo-feminismo), los padres y los hijos (conflictos generacionales), la psiquiatría y los enfermos mentales, la medicina y la población, etc. Estas oposiciones se dan como luchas transversales, en el sentido que cruzan todo tipo de sociedades, sin limitaciones de gobiernos y sistemas económicos. Este tipo de lucha, por otra parte, se orienta hacia los efectos del poder. Por ejemplo, al problematizar las contradicciones de la medicina nos podemos preguntar: ¿es sólo para darnos salud o también para reprimir?, ¿es solamente para darle un estatuto digno a la mujer o más bien para dominarla?, etc. Ellas, además, son inmediatas, en el sentido que no polemizan con un enemigo inubicable, sino con aquel cuya peligrosidad es inminente. Por esta razón, este método no culmina proponiéndonos soluciones a los grandes problemas de la humanidad al modo de las ideologías —revolución, liberación, fin de la lucha de clases—, sino de aquellos que pueden salvarse en el corto plazo. Son, enseguida, "luchas que ponen en cuestión el estatuto del sujeto: por una parte, ellas afirman el derecho a la diferencia y enfatizan todo aquello que hace a los individuos verdaderamente individuales. Por otra parte, ellas enfrentan todo aquello que puede aislar al individuo, separarlo de los otros, escindir la vida comunitaria, obligar al individuo a replegarse sobre sí mismo y a atarse a su propia identidad".⁵² Finalmente, estas "formas de resistencia" también luchan contra los privilegios del saber, ya que se oponen a los saberes que subyacen al ejercicio del poder. En esta caracterización de la resistencia hay un punto que me parece central, y es que más allá de los clásicos planteos

⁵² *Ibíd.*, p. 302.

sobre la dominación y la explotación, que aparecen en la tradición clásica de la teoría política y la crítica al poder, Foucault nos plantea un primado de la revisión y la oposición a la "sujeción", que en sentido estricto no es sino la "sumisión" de la "subjetividad", y, por lo mismo, una limitación coactiva que impide la aparición y despliegue del sujeto libre que creyó avizorar la Ilustración. Y éste es el aspecto central de este método, porque en lugar de englobar a la sociedad y a la humanidad en grandes empresas de rescate y salvación, retorna al individuo y dentro del mismo, a sus caracteres diferenciales, inefables.

La sujeción, el manejo de la subjetividad y del sujeto, constituyen el fenómeno moderno más agudamente percibido por Foucault. El filósofo francés estima que el Estado moderno, después de un largo periplo que comienza en los siglos XV y XVI, ha constituido un poder que es a la vez globalizante y totalizante (*totalisatrice*), porque ha llegado a combinar técnicas de individualización con poderes totales. En este sentido nos habla de un "poder pastoral". El término está trasladado del lenguaje eclesial, que nos habla del poder de la Iglesia para salvar a las almas y la exigencia del creyente de estar dispuesto a dar su vida por ese fin. Según Foucault, la Iglesia no solamente se planteó el cuidado de la grey, en su conjunto (bien común), sino de cada individuo, de cada alma en particular. Y para ello requirió de un saber acerca de cada cual, de su alma y sus secretos más íntimos. Pues bien, el Estado moderno tendría características similares, solamente que ahora la salvación no es del alma, sino que es bienestar, *welfare* (paradójamente la *salut*, "salvación" en francés, es sustituida por la *santé*, "salud" en el mismo idioma), seguridad, protección, etc. El Estado refuerza el poder pastoral porque multiplica las organizaciones encargadas de ejercerlo y extenderlo. Y esa multiplicación, a su vez, permite centrar el poder en dos polos: globalmente sobre la población y analíticamente sobre cada individuo (abarcando al todo a partir de sus partes más elementales).⁵³

El ejercicio del poder, en este último desarrollo del pensamiento de Foucault, incluye pero trasciende tres líneas de poderosidad que son conocidas: dominio humano sobre las cosas, relaciones de comunicación a través de signos u otros medios simbólicos o significantes y las relaciones entre los individuos, basadas en la coacción de desiguales entre sí. El pensador francés nos advierte contra la confusión de estos tres dominios, pero también contra la pretensión de incomunicarlos. Ellos están imbricados mutuamente; se puede dar una coordinación entre ellos no

⁵³Ibídem, p. 305.

uniforme ni constante, o equilibrios, pero también pueden constituir "bloques". En este último caso se da un ajuste entre los tres elementos mencionados que resulta en un sistema; un ejemplo muy claro: la escuela. Los bloques forman en un sentido amplio "disciplinas". Estas "muestran según esquemas claros y decantados el modo como se pueden articular los sistemas de finalidad efectiva, comunicación y poder".⁵⁴ La extensión, nuevamente, de los bloques disciplinarios, termina por crear una red que podemos llamar "sociedad disciplinaria".

Para no extendernos más en la caracterización de este cuestionamiento de las racionalidades dispersas en la sociedad contemporánea, ya suficientemente explicitada, conviene enfatizar que Foucault no cree que el objetivo principal de la nueva crítica sea exactamente una institución, clase social, o grupo, sino una técnica particular, una forma de poder, que apunta al individuo y a través suyo a la especie. Es la "forma de poder que se ejerce sobre la vida cotidiana inmediata, que clasifica a los individuos en categorías", los aprisiona en su identidad, "les impone una ley de verdad que ellos deben reconocer y los demás deben reconocer en ellos". Y esto porque el poder no es una entidad separada y abstracta. El poder, en efecto, no existe sino en acto, aun cuando en su aparición se dé un "campo de posibilidades repartidas que se apoyan en estructuras permanentes".

El poder, según Foucault, actúa como una acción sobre otra acción, o sea sólo actúa indirecta y mediatamente sobre la realidad. Por esta razón no puede ser reducido a la violencia o al consentimiento. En lenguaje político se tiende a confundir la actividad del poder con algunos de sus efectos o instrumentos, o bien con su fundamento remoto. Las relaciones de poder, en su especificidad, no se asientan en una renuncia a la libertad, o en la transferencia de derechos, que implique que el poder de todos y de cada cual sea delegado en otro o algunos. Tampoco en el hecho de que se use la violencia, como una energía originaria, a la base del mando y la obediencia. Las relaciones de poder no pueden excluir ni el uso de la violencia ni tampoco el consentimiento. En realidad ningún poder puede ejercerse sin uno u otro, o con ambos a la vez; sin embargo, ninguno de ellos designa lo esencial de las relaciones de poder. La naturaleza profunda del ejercicio del poder, según el filósofo francés, consiste en que "es un conjunto de acciones sobre acciones posibles: opera sobre el campo de posibilidad donde viene a inscribirse el comportamiento de los sujetos actuantes: incita, induce, desvía, facilita o hace difícil, alarga o limita, hace más o menos probable; en el límite constriñe o impide absolutamente; pero siempre es una manera de

⁵⁴ *Ibidem*, p. 311

actuar sobre uno o sobre los sujetos actuantes, y en tanto ellos actúan o son susceptibles de actuar. Una acción sobre las acciones".⁵⁵

Esta descripción de la naturaleza del ejercicio del poder, como acción sobre las acciones, nos permite determinar cierto criterio para delimitar cuándo hay relación de poder y cuándo no. Este punto es importante porque Foucault no quiere reducir esa relación a la violencia. El genuino "poder acción" se da cuando se cumplen dos condiciones: primero, en la relación antagónica el "otro" debe ser reconocido y mantenido siempre como sujeto de la acción; y en seguida, las relaciones de poder han de desplegarse en un "campo abierto" de respuestas, reacciones, resultados y posibles invenciones. Este planteo se presta a una gran discusión. En una exposición que parece puramente descriptiva, esta afirmación tiene caracteres normativos. Foucault no es claro al respecto. Sin embargo, mi interpretación es que se trata, en efecto, de una idea normativa de "gobierno" en el sentido lato (gobierno de la casa, de las cosas, del alma) de "conducción de las conductas", como él mismo dice. Me parece que el filósofo francés nos está hablando casi kantianamente de un sujeto que es un fin en sí mismo y cuya actividad se desarrolla en el campo societal abierto y creativo. Desde un punto de vista moral, a la inversa, la violencia nos propondría un individuo manipulado como medio en un campo societal cerrado.

En definitiva, la analítica del poder que nos propone Foucault descansa sobre la idea de constituir un sujeto libre, cuya existencia transcurre en un ámbito abierto a la creación de invenciones posibles. Este planteamiento pertenece de suyo a la cultura liberal de nuestros días. Quizás lo más sorprendente es que esta propuesta surja de una crítica a las microrracionalidades que entretejen la trama principal de la racionalidad política de la modernidad. El camino propio de Foucault contiene ambigüedades y contradicciones que no he expuesto,⁵⁶ porque en esta ocasión sólo me interesaba seguir un hilo conductor relativamente coherente de los

⁵⁵Ibídem, p. 313.

⁵⁶A este respecto conviene consignar alguna bibliografía crítica sobre el tópico del poder; a modo de ejemplo, se puede anotar: José-Guillermo Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chaire*, (París, Presses Universitaires de France: 1985); Michael Walzer, "The Politics of Michel Foucault", en Foucault, *A critical reader*, Ed. por David Couzens Hoy (London, New York, Basil Blackwell, 1986); Richard Rorty, "Identité morale et autonomie privée", en *Michel Foucault Philosophe, Rencontre Internationale*, París 9, 10 y 11 de enero 1988, (París: Editions du Seuil: 1989); Dominique Janicaud, "Rationalité, puissance et pouvoir", en el libro recién citado. Jürgen Habermas, *El discurso de la modernidad*, (Madrid, Tecnos, 1989).

principales hitos de su analítica del poder. El enorme potencial de las ideas del filósofo francés me asegura que no pasará mucho tiempo sin volver sobre su pensamiento. □