UCA
Pontificia Universidad Católica Argentina
Biblioteca digital
de la Universidad Catolica Argentina

Martínez Barrera, Jorge

Michel Foucault y la biopolítica

Sapientia Vol. LXVII, Fasc. 229-230, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.
La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Martínez Barrera, Jorge. "Michel Foucault y la biopolítica" [en línea]. *Sapientia,* 67.229-230 (2011). Disponible en: http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/michel-foucault-biopolitica-barrera.pdf
[Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

JORGE MARTÍNEZ BARRERA

Pontificia Universidad Católica de Chile

Michel Foucault y la biopolítica

Introducción

El concepto de *biopolítica* empleado por Michel Foucault pertenece a su pensamiento maduro; es en ese contexto donde el mismo es explícitamente empleado. No obstante ello, esta noción se inscribe en una misma unidad de inspiración que se observa desde muy temprano en su pluma. Ahora bien, esa unidad de inspiración no debe ocultar el hecho de que sus reflexiones tienen a menudo un carácter bastante fragmentario que hace difícil el rastreo historiográfico de sus ideas. De ahí la dificultad de abordar directamente la noción de *biopolítica*, como si ella tuviera un claro tratamiento sistemático en sus escritos. Esto hace necesario un cierto camino de rodeo que permita la intelección de este concepto en toda su riqueza que, por cierto, no es poca. Este camino o método tendrá cuatro puntos esenciales. En primer lugar, será preciso delinear el contexto general donde el término *biopolítica* alcanzará su significación. Para ello, la referencia al Estado resulta fundamental. El Estado será analizado como una institución política inspirada en el pastorado cristiano. En segundo término, Michel Foucault analiza un modo muy específico de ejercicio del poder por parte del Estado: la *gubernamentalidad*. Hay aquí algunas coincidencias interesantes con Hannah Arendt; en efecto, aquí es tratado el modo como la economía pasa a transformarse en asunto de interés político y sobre todo, Michel Foucault introduce el concepto-puente que le permitirá referirse a la *biopolítica*: el de *población*. En tercer lugar, examinaremos la particular sinergia entre poder y saber, es decir, de qué modo, bajo las exigencias de la lógica interna de funcionamiento del Estado, se articula todo un universo epistemológico concernido directa o indirectamente con el gobierno de las conductas humanas, no ya con un fin soteriológico ni siquiera ético. Esto conduce finalmente, en cuarto lugar, a la articulación de la biopolítica como hecho esencialmente contemporáneo, impensable sin la aparición de la población como su objetivo primordial.

El Estado[1] y el poder pastoral

El opúsculo que en el siglo XVIII Kant publicó en el periódico *Berliner Monatschrift* con el título "¿Qué es la ilustración?", ha sido generalmente considerado como de poca importancia. Sin embargo, este pequeño trabajo constituye para Michel Foucault un escrito de enorme interés, tal vez no tanto por la concreta definición kantiana de la *Aufklärung*, sino porque de hecho se propone allí, como tarea de la filosofía, no sólo la investigación de un sistema metafísico o de los fundamentos del conocimiento científico, sino de un hecho histórico, un hecho contemporáneo del pensador[2].

La pregunta por la Ilustración tiene entonces un valor paradigmático en tanto muestra la posibilidad, e incluso la urgencia, de cuestionar nuestro propio presente, o por lo menos una de sus manifestaciones más específicas. En este sentido, la pregunta por el poder aparece a Michel Foucault como crucial para comprender la condición de nuestras sociedades occidentales. Aunque no es tanto el poder en sí mismo el objeto de su reflexión (después de todo, éste es una constante filosófica de todos los tiempos), cuanto su encarnación en la figura del Estado, el cual, por cierto, constituye toda una novedad como institución política. Pero el interés de MF se centra menos en la descripción de la génesis del Estado, esto es, en la historia de su advenimiento, que en la historia de las relaciones entre éste y el poder, historia que podría resumirse en lo que el ensayista denomina el proceso de "*gubernamentalización*"[3].

[1] Escribimos "Estado", con mayúscula, para comodidad del lector, que de este modo podrá diferenciar rápidamente entre la institución política y el vocablo que indica la situación o condición de una cosa.

[2] "Cuando en 1784 Kant se preguntaba *Was heisst Aufklärung*? Quería decir ¿qué está ocurriendo ahora? ¿Qué nos está sucediendo a nosotros? ¿Qué es este mundo, este período, este momento preciso en que estamos viviendo?" MICHEL FOUCAULT, "El sujeto y el poder", en H.L. DREYFUS Y P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: the University of Chicago Press, 1982 (versión española en Oscar Terán (comp.), *Michel Foucault. Discurso, Poder y Subjetividad*, Buenos Aires: Ed. El cielo por asalto, 1995. El párrafo citado es de la p. 175 de esta edición. Las citas posteriores de este trabajo de MF pertenecen a dicha edición). Ver MICHEL FOUCAULT, "Qu'est-ce que les Lumières?", en *Magazine Littéraire*, N°309 (1993) pp. 61-73.

[3] Este proceso fue el contenido de la cuarta lección del curso *Seguridad, territorio, población* en el *Collège de France* en 1978, y ha sido recogido por Julia Varela y Fernando Álvarez Uría (comp. y trad.), *Espacios de poder*, Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1981, cap. Michel Foucault. "La gubernamentalidad", pp. 9-26. Las referencias a este trabajo de MF serán tomadas de esta edición. En cuanto a la novedad del Estado como institución política desconocida por la antigüedad y el medioevo, esto es, como creación típicamente moderna, ver A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La notion de l'État*, Paris: Sirey, 1969.

El Estado es una nueva realidad política que comienza a desarrollarse a partir del siglo XVI y la mayor parte de las veces se lo considera como una institución que ignora a los individuos, cuidando sólo de los intereses de la totalidad, o por lo menos, de una clase de ciudadanos. Si bien este punto de vista no deja de tener su verdad, MF señala que además de esta función "totalizadora", el Estado cumple también un papel individualizante. Es más, nunca antes había existido, en el interior de una sola estructura política, una combinación tan compleja de técnicas de individualización y totalización.

El modo como el Estado occidental moderno ha logrado transformarse también en un agente individualizador debe mucho al cristianismo. Se trata de la instrumentación de una técnica de poder que MF denomina "poder pastoral". Intentaremos entonces describirla sucintamente para facilitar la recta intelección del razonamiento de Foucault[4].

¿Cómo describe MF el poder pastoral y su extrapolación al ámbito de esa nueva realidad política que es el Estado? Generalmente se considera que el cristianismo dio lugar a una ética fundamentalmente diferente de la predominante en el mundo antiguo; los análisis que se hacen de aquél suelen concentrarse en este aspecto de renovación moral introducida por el seguimiento de la persona de Cristo. Lo que no es frecuente observar, son las nuevas relaciones de poder que esta religión introduce en la cultura de Occidente. Estas relaciones de poder novedosas surgen del hecho de que *el cristianismo es la única religión que ha logrado organizarse como una iglesia*[5], es decir, como una institución dentro de la cual rigen ciertos vínculos muy específicos de interrelación jerárquica, aunque MF reconoce que los mismos y todos los aspectos de esta institución están ordenados hacia un fin soteriológico ultramundano.

Por cierto, la idea de Dios o de los dioses, de los reyes o de los jefes políticos como la de pastores seguidos por sus rebaños de ovejas, no era una idea familiar ni para los griegos ni para los romanos, a pesar de algunas excepciones que pueden verse, por ejemplo, en la literatura homérica o en algunos textos del Bajo Imperio[6]. En esto hay una dife-

[4] El resumen de la posición de MF está tomado del trabajo citado *Discurso, Poder y Subjetividad*, especialmente del artículo "El sujeto y el poder", y de una conferencia pronunciada en Vermont en 1979 con el título "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la «razón política»", recogida en Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Introducción de Miguel Morey, Barcelona: Paidós, 1996 (1ª ed. 1990).

[5] "El sujeto y el poder", p. 172.

[6] En realidad, los lugares literarios e inclusive pitagóricos donde la figura del rey es asimilada a la del pastor, son más o menos numerosos, concede MF. Incluso, algunos han visto en esto una influencia hebraica única en la literatura griega, tales como Grube, el editor alemán de los *Fragmentos* de Arquitas. A pesar de esto, se defiende MF, en la literatura política los resultados de la investigación son claros: "la metáfora política del

rencia con las sociedades orientales antiguas, para los cuales el faraón, por ejemplo, sí era un pastor. En realidad, fueron los hebreos quienes desarrollaron el tema del poder pastoral, aunque con una característica muy especial: Dios y sólo Dios es el pastor de su pueblo. Este dios, a diferencia del dios griego, es un dios cuya bondad es personalizada. El Buen Pastor atiende a sus ovejas una a una, sin excepción, para que se salven. Otra diferencia de fuste, esta vez no con el dios sino con el jefe político entre los griegos, es que este último debía tomar decisiones en interés de todos y hubiera sido un mal jefe si hacía prevalecer su interés personal. Pero su deber estaba acompañado de gloria, era un deber glorioso y la gloria misma podía ser un bien muy superior a cualquier apetencia personal puesto que ella implicaba la inmortalidad. La bondad pastoral, en cambio, está más próxima de la abnegación. El pastor no busca su gloria sino sólo el bien de sus ovejas. Y para ello debe velar permanentemente su sueño, debe prestar atención personal a cada una de ellas; por eso necesita conocerlas íntimamente, una por una. Esto último será muy importante cuando el poder de tipo pastoral se asocie a los procesos de formación del Estado.

El cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa, y en esto hay una divergencia notable con el mundo griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque se trataba de la ley o de la voluntad de la ciudad, y en todo caso, si debía obedecer a la voluntad de un ciudadano particular (médico, orador o pedagogo), era porque esa persona lo había persuadido racionalmente. En el cristianismo, el lazo con el pastor es individual, de sumisión personal. La obediencia se presta, menos por un convencimiento racional o por la conformidad a la ley, que por el hecho de tratarse de la voluntad del pastor. Es en el régimen pastoral donde la obediencia aparece en toda su dimensión de virtud, frente a su carácter de simple medio en el pensamiento griego. Una vez más, insiste MF, esta relación de obediencia y de sumisión a la voluntad del pastor en el cristianismo, supone un *conocimiento* exhaustivo y, naturalmente, individualizante de las ovejas. Con el objeto de asegurar este conocimiento personal, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que ya funcionaban en el mundo helénico: el examen y la dirección de con-

pastor no aparece ni en Isócrates, ni en Demóstenes ni en Aristóteles". "Omnes et singulatim", p. 105. Sin embargo, la figura del Rey-Pastor vuelve a aparecer en Platón, especialmente en *El Político*. MF no toma una posición neta acerca de si la discusión platónica refleja un lugar común entre los ciudadanos, es decir, si realmente ellos consideraban que el poder político es semejante a la tarea de un pastor, o bien Platón se proponía discutir una tesis pitagórica. Sin embargo, sus simpatías están con la segunda hipótesis.

ciencia. Pero una de las novedades más importantes del cristianismo en el seno de la civilización grecorromana, fue la "organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona"[7]. MF insiste en que este modo de concebir la vida introducido por el cristianismo tiene su inspiración más importante en la certeza de que la vida verdadera está más allá de la historia, y que todas estas técnicas de examen, de confesión, de obediencia y de dirección de conciencia, tienen una finalidad, la de que el individuo renuncie al mundo y a sí mismo para alcanzar, mediante esta mortificación, la verdadera plenitud en el otro mundo, en un contacto cara a cara con Dios. Por cierto, esta economía de la salvación implica la introducción de unas categorías de pensamiento inimaginables por griegos y romanos, unas categorías que no parecen tener ninguna relación con las categorías políticas de la ciudad. Por eso,

> nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que asociaron estos dos juegos, el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño, en eso que llamamos los Estados modernos[8].

Para resumir entonces, el poder pastoral

"1) es una forma de poder cuya meta última es asegurar la salvación del individuo en el otro mundo;

"2) el poder pastoral no es meramente una forma de poder que manda; debe estar preparado también para satisfacerse por la vida y la salvación del rebaño. Difiere por lo tanto del poder monárquico, que exige de sus súbditos un sacrificio para salvar el trono;

"3) es una forma de poder que vela no por la comunidad en su totalidad sino por cada individuo en particular, y durante toda su vida;

"4) finalmente, esta forma de poder no puede ser ejercida sin conocer el interior de la mente de los individuos, sin explorar sus almas, sin hacerles revelar sus secretos más íntimos. Implica el conocimiento de la conciencia y la habilidad para dirigirla"[9].

Ahora bien, este modo específico de poder, propio de la institución eclesiástica, fue de alguna manera asociado a los procesos de formación del Estado. Y de modo muy especial, puede apreciarse que las dos últimas características del poder pastoral de la Iglesia Católica, esto es, aquellas que velan por todos y a la vez cada uno de los individuos concretos mediante el conocimiento exhaustivo de lo que son sus almas en la intimidad, conocimiento a su vez asociado a una destreza para la dirección de las mismas, son características asumidas y aprovechadas por el Estado. Así, éste no puede ya ser considerado como una entidad

[7] "*Omnes et singulatim*", p. 116.

[8] Id., p. 117.

[9] "El sujeto y el poder", p. 172.

que se desarrolla por encima de los individuos, sino, por el contrario, "como una estructura sumamente sofisticada en la que los individuos pueden ser integrados, con una condición: la de que esta individualidad esté configurada de una nueva forma, y sujeta a una serie de pautas muy específicas"[10].

Esto es lo que permite ver al Estado como una nueva forma de poder pastoral, por una parte muy similar a la de la Iglesia pero al mismo tiempo diferente en lo esencial, pues la misma finalidad de ambas instituciones es diferente. En efecto, no se trata, en el Estado moderno, de guiar a las ovejas a su salvación en el otro mundo, sino más bien de asegurarla en éste. Y en este contexto MF sugiere que la salvación no consiste precisamente en la *eupraxía* o en alguna forma mundana de felicidad intelectual o moral, sino en ciertos bienes estrechamente ligados a la conservación de la vida biológica, tanto personal como grupal: bienestar, nivel de vida, seguridad, protección contra accidentes, en fin, una serie de objetivos puramente terrenales que han ido ocupando paulatinamente el puesto de los objetivos religiosos. Lo sorprendente es que tales objetivos religiosos no estaban, en el principio, desvinculados de los terrenales; basta pensar en el papel de la medicina asegurado y controlado durante mucho tiempo por las iglesias católica y protestante. Pero la novedad consiste en la emancipación secular de tales objetivos terrenales, paralela a la consolidación del Estado. El poder de tipo pastoral, que en sus comienzos estuvo ligado a una institución religiosa con un fin muy específico de salvación ultramundana, es entonces reformulado casi enteramente como una técnica de poder en el interior de una nueva institución política: el Estado.

Esta institución, sostiene MF, ha perpetrado en nuestros tiempos una serie de aberraciones en el ejercicio de su poder, pero la pregunta esencial es si ellas obedecen a excesos o bien es la misma racionalidad política específica del Estado la que no puede evitarlas. Hay un rasgo sintomático de éste que induce a acoger la segunda alternativa: el Estado siempre fue muy consciente de su propia racionalidad y de su singularidad como institución política. Hasta podría decirse que su nacimiento ya viene acompañado de dos elementos esenciales a su estructura, la *razón de Estado* y la *policía*.

A pesar del desprestigio contemporáneo del primero de los dos elementos, y del acotamiento a cuestiones de mantenimiento del orden público y la disciplina del segundo, lo cierto es que tanto la razón de Estado como la policía definieron la naturaleza del Estado desde su aparición en Occidente, afirma MF. Sobre la razón de Estado, los estudios de Meinecke eximen de abordar nuevamente el asunto. En cuanto

[10] Id., p. 173.

a la policía como instrumento específico del Estado moderno, las investigaciones no abundan.

Los autores de los siglos XVI y XVII entienden por "policía" algo muy distinto a lo que nosotros entendemos hoy. Por "policía",

> "ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado"[11].

MF se detiene un momento en el proyecto de Turquet de Mayenne, quien en 1611 elaboró un programa para un Estado dotado de policía y lo presentó a los Estados generales de Holanda. La policía es propuesta en el tratado de Turquet como una de las dignidades que acompañan al rey y su función parece haber sido sobre todo una función de tipo moral. Debía inculcar a la población modestia, caridad, fidelidad, asiduidad, cooperación amistosa y honestidad. Sin embargo, su esfera de actuación se extiende a *todas* las actividades que los hombres ejercen, cualquiera sea su puesto en el entramado social. La expresión de Turquet, citada por MF, es muy clara: "el hombre es el verdadero objeto de la policía". A la policía corresponden dos funciones; una de ellas es la de velar por el esplendor de la ciudad, esto es, ocuparse de su potencia y su vigor. La segunda función es la de favorecer el desarrollo de las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, así como la ayuda y la asistencia mutua. Este segundo aspecto de la policía es extremadamente importante en la dimensión política, pues otorga a uno de los instrumentos del Estado la posibilidad de intervenir directamente en la *comunicación* humana, es decir, en las actividades comunes de los individuos.

Estas ideas no son solamente las de un oscuro autor acerca de una no menos oscura utopía. Si bien es cierto que la persona de Turquet no es conocida en el panteón de los filósofos políticos, no lo es menos el hecho de que su "utopía" en realidad expresaba un estado de cosas ampliamente conocido y era un ejemplo más de la inmensa literatura que circulaba en la Europa de esa época sosteniendo posiciones más o menos semejantes. De hecho, recuerda MF, en Alemania se enseñaba la ciencia de la administración con el título de *Polizeiwissenschaft*.

En fin, después de un examen de algunos representantes de esta doctrina de la policía, en los cuales el elemento común es la amplitud del campo de intervención policial, MF llega a von Justi, cuyo texto

[11] "*Omnes et singulatim*", p. 127. Policía es también "el conjunto de los medios necesarios para hacer crecer, desde dentro, las fuerzas del estado" (Informe de la cátedra "Historia de los sistemas de pensamiento", 1978, en MICHEL FOUCAULT, *El discurso del poder*. Presentación y selección de Oscar Terán, México: Folios Ediciones, 1983, p. 235).

Elementos de policía, parece ser el más importante de todos por una novedad respecto de los anteriores. La policía, explica von Justi, es lo que permite al Estado aumentar su fuerza y su poder en toda su amplitud; para ello favorecerá el mantenimiento de la felicidad de los ciudadanos, pero "entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado"[12].

Ahora bien, la novedad que aparece con von Justi es su insistencia en una noción que iría volviéndose cada vez más importante a medida que se desarrollaba el Estado: la *población*. El objeto de la policía es la *población*, esto es, el grupo de individuos que vive en un área determinada. Así entonces, una de las dimensiones fundamentales del poder del Estado es el *cuidado de la población*, aspecto que ha sido olvidado en la mayor parte de los estudios sobre la política moderna que insisten más bien en los aspectos jurídicos de esa nueva institución. De todos maneras, aun cuando MF no lo reconozca, la ciencia política no ha errado su objetivo al concentrarse sobre los aspectos jurídicos de la política moderna, pues, y esto sí él lo subraya con particular énfasis, nuestras sociedades son sociedades *juridizadas*. El poder es concebido siempre dentro del marco de un *corpus* de leyes que lo configuran. En este sentido es muy importante deshacernos de la idea tradicional acerca de los fundamentos no jurídicos del poder monárquico. MF señala que olvidamos muy fácilmente un rasgo histórico fundamental, esto es, el hecho de que "las monarquías occidentales se edificaron como sistemas de derecho, se reflejaron a través de teorías del derecho e hicieron funcionar sus mecanismos de poder según la forma del derecho"[13]. La crítica política contra la monarquía tuvo como motivo fundamental la tendencia de los reyes a ponerse siempre por encima de ese derecho sobre el cual ella misma se sustentaba, cometiendo a veces excesos e irregularidades; pero jamás se cuestionó el principio mismo "según el cual el derecho debe ser la forma misma del poder y que el poder debe ejercerse siempre con arreglo a la forma del derecho". Por esa razón afirma MF en una frase célebre, "en el pensamiento y en el análisis político, aún no se ha guillotinado al rey"[14].

De ahí entonces la necesidad y la urgencia de advertir que el poder efectivo en nuestras sociedades ya no puede ser analizado con meras

[12] "*Omnes et singulatim*", p. 136.

[13] *Historia de la sexualidad*, Vol. I: *La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI de España, 1996, p. 107 (más abajo se precisará algo más acerca de la aparición de este libro).

[14] Id., p. 107-108.

categorías jurídicas, pues el mismo apela a nuevos procedimientos "que funcionan no ya por el derecho, sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan al Estado y sus aparatos"[15].

El cuidado de la población, para volver a nuestro asunto, en un contexto fundamentalmente secular, implica una concentración de la acción de gobierno sobre los aspectos biológicos de la vida: los cuerpos, sus enfermedades, nacimientos, muertes, distribución territorial. Es el acta de nacimiento de la "estadística", la ciencia del Estado, cuyo brazo práctico ejecutor es la policía[16].

Es muy importante señalar la injerencia estatal en la salud de la población porque esto permite la entronización de la medicina como autoridad social; estamos frente a una *medicalización de la ciudad*. Es en Alemania donde aparece la noción de una "policía médica", entendida como un sistema de observación de la morbilidad, registro de fenómenos epidémicos, normalización de la práctica de la medicina mediante la atribución de diplomas estatales, etc. La autoridad médica se constituye de este modo en "una autoridad social que puede tomar decisiones respecto de una ciudad, una institución o un reglamento"[17]. Esta noción amplia de "policía" encuentra su eco en Francia con la medicina urbana que ocupaba cada vez más del control sanitario de las poblaciones y del cuidado de la "salud pública". En Inglaterra se ve operar esta medicalización en favor de los pobres y de los trabajadores con el objetivo de hacerlos más aptos para el trabajo y menos peligrosos para las clases más pudientes. En Alemania, la medicalización perseguía más bien el objetivo de preservar la fuerza militar de la nación. De cualquier forma que fuese, tanto si el interés era económico o militar, lo cierto es que el cuidado de la "fuerza fisica" es el objetivo principal de este nuevo interés del Estado por los cuerpos de los ciudadanos y rige más o menos hasta mediados del siglo XX. En medio de la segunda guerra mundial (1942), la situación comienza a invertirse en Inglaterra con el

[15] Id., p. 109.

[16] En "La politique de la santé au XVIIIe siècle", MF define a la policía como "el conjunto de los mecanismos por medio de los cuales son asegurados el orden, el crecimiento canalizado de las riquezas y las condiciones de mantenimiento de la salud", *Dits et Écrits*, t. III, nº 168, p. 16. Cita tomada del libro de JEAN-CLAUDE MONOD, *Foucault. La police des conduites*, París: Michalon, 1997, p. 49.

[17] "Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?", en *Dits et écrit*, T. III, nº 170, p. 49. Citado por JEAN-CLAUDE MONOD, *Foucault*…, p. 50. Quedan así caracterizados los dos rasgos más importantes de las sociedades modernas: se trata de sociedades *juridizadas* y *medicalizadas*. Para un desarrollo de largo aliento de estas particularidades, ver los trabajos de JAN BROEKMAN, *Intertwinements of Law and Medicine*, Leuven: Leuven University Press, 1996) y *Bioética con rasgos jurídicos*, Madrid: Editorial Dilex, 1998.

plan Beveridge. Nace entonces la idea de un "derecho a la salud", la cual es una de las matrices del Estado-providencia europeo de la postguerra. Ya no se trata del individuo al servicio del Estado, sino del Estado al servicio del individuo en buena salud[18]. De todos modos, y a pesar de esta inversión, los términos de la situación siguen siendo los mismos: el Estado debe ocuparse de los cuerpos de los ciudadanos, ya sea para ayudarlos (y a veces obligarlos) con sus problemas de salud y enfermedad mediante los sistemas de salud pública (erradicación de epidemias y de focos de morbilidad, prolongación de la esperanza de vida, descenso de la mortalidad infantil, etc.), ya sea para exigir de ellos ciertas prácticas vinculadas con los asuntos poblacionales.

Por cierto, esta progresiva preocupación por la salud es paralela a una lenta metamorfosis de los valores: la salud ocupará en el Estado contemporáneo el puesto que antes ocupaba la salvación[19].

De todos modos, es muy importante notar que esta substitución de los sacerdotes por los terapeutas implica también la aparición de un nuevo "poder moral", pero armado esta vez de la autoridad de la ciencia médica y de una serie de saberes subsidiarios de la medicina. Desde fines del siglo XVIII, afirma MF, una de las grandes funciones de la medicina psiquiátrica, psicopatológica y neurológica, por ejemplo, ha sido precisamente la de tomar el relevo de la religión y reconvertir el pecado en enfermedad; es lo que sucede, por ejemplo, con la homosexualidad y el onanismo[20]. Pero con esta función, la medicina se hace cargo también de otra que tendrá una importancia enorme: la función *judicial*. En efecto, la ciencia médica se atribuirá la facultad de definir no solamente lo normal y lo que no lo es, sino también la determinación de lo lícito y lo ilícito, lo criminal y lo no criminal. MF va más lejos aún al afirmar que la intervención del médico en el dominio del "libre com-

[18] Id., p. 41. Citado por Monod, p. 51.

[19] J-C. Monod observa en *op. cit.* p. 52 que MF expresaba a menudo esta idea citando a un historiador que habría afirmado en 1860: "en nuestros días, la salud ha reemplazado a la salvación".

[20] "Les grandes fonctions de la médecine dans notre société", en *Dits et écrits*. T. II, nº 110, p. 381. Citado por J-C. Monod, *op. cit.* p. 52. Cabe señalar que el señalamiento de estas "disfunciones" de la medicina no implican, de ningún modo, para MF, que él estuviese pensando en alguna forma de prohibir a esta ciencia su injerencia en el dominio de la salud pública. MF no deja de ver las enormes ventajas de contar con dispositivos institucionales que aseguren la promoción general de la salud. Monod recuerda *(op. cit.* p. 54) que en sus conferencias en Brasil, si bien MF se interroga sobre estos excesos de la medicina politizada que la llevan a ejercer un papel de control social y de *normalización* de las poblaciones, no es menos cierto que se muestra preocupado por encontrar el modo de transferir los indiscutibles adelantos preventivo-terapéuticos de la medicina contemporánea a las regiones sub-medicalizadas del mundo, donde todavía muere gente por epidemias o enfermedades ya erradicadas de Europa.

portamiento sexual" constituye una de esas medicalizaciones no solicitadas por los "enfermos"[21].

El Estado entonces, es una nueva realidad política institucionalizada que ejerce un poder pastoral sobre los ciudadanos, apoyándose en buena medida sobre una recategorización políticamente relevante de la medicina. Esta forma novedosa del poder implica también la reconsideración de los ciudadanos como "población". Las "ciencias de la población", sobre las que volveremos, constituyen otro de los grandes instrumentos epistemológicos del Estado, el cual no solamente obtiene a través de ellos un conocimiento "poblacional" de los ciudadanos, sino que también transmite pautas, valores y criterios de conducta. El Estado ejerce, además, un poder sobre los mismos cuerpos, esto es, sobre los aspectos puramente biológicos de la vida, reconvirtiendo de alguna manera la fórmula platónica "el cuerpo prisión del alma", en otra más sutil: "el alma, prisión del cuerpo"[22], pues el alma ya ha sido "normalizada"[23].

2. La gubernamentalidad

Este es el título de una exposición realizada por MF en el Collège de France en Enero de 1978. El tema de ese curso fue:

> la génesis de un saber político que habría de colocar, en el centro de sus preocupaciones, la noción de población y los mecanismos susceptibles de asegurar su regulación[24].

[21] *Ibidem*, J-C. Monod recuerda que MF intervino activamente contra la legislación anti-aborto en Francia en 1973 (el aborto fue legalizado allí en 1975), y fue convocado a una comisaría por su supuesta participación en la redacción de un folleto titulado "Oui, nous avortons", publicado por el "Groupe d'information sur la santé". MF habría sostenido, según Monod, que la ley anti-aborto implicaba una intolerable intromisión política en la libertad de las mujeres. Si esto es así, sorprende el contraste entre la ilación de sus razonamientos brillantes acerca de la medicalización de la sociedad, y los argumentos decididamente panfletarios y superficiales en favor del aborto.

[22] MICHEL FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Madrid: Siglo XXI de España, 1996 (Trad. de Aurelio Garzón del Camino. 1ª ed. en francés en 1975), p. 36. Las citas posteriores se referirán a esta edición.

[23] J.C. Monod escribe: "El aumento del poder de la autoridad médica se inscribe en la transformación de los modos de regulación en las sociedades modernas, las cuales tienden, según Foucault, a funcionar cada vez más según la norma y cada vez menos según la ley. Si la ley remite en primer lugar a la religión, la norma en cambio conviene más a sociedades donde la ciencia se ha transformado en la fuente de verdad más comúnmente reconocida (…) La dupla religión-derecho, unida desde la Edad Media hasta la época clásica (…) ha sido reemplazada por la dupla medicina-norma" (*op. cit.* p. 53).

[24] Informe de la cátedra "Historia de los sistemas de pensamiento" (1978), en MICHEL FOUCAULT, *El discurso del poder* (cit.), p. 233.

Una tesis realmente provocativa que MF avanza en ese curso está referida a la idea misma de *gobierno*, a la cual se subordina ese mismo saber político anunciado como tema. Una investigación histórica acerca de los medios utilizados para asegurar el gobierno de los hombres, arroja como resultado que ni en las sociedades griegas ni en las romanas el ejercicio del poder político podría asimilarse a lo que nosotros, que vivimos bajo la sombra del Estado, entendemos como "gobierno", es decir,

> aquella actividad que procura dirigir a los individuos a lo largo de toda su vida, colocándolos bajo la autoridad de una guía responsable de lo que hacen y de lo que les ocurre[25].

Pero en la antigüedad grecorromana casi no se encuentran ejemplos que hagan suponer la existencia de un poder político de tipo pastoral, tal como se dijo más arriba. Por cierto, ese poder pastoral, introducido en Occidente por el cristianismo, adquirió su forma institucional en la Iglesia. En los siglos XV y XVI toma forma una crisis general del pastorado. Sin embargo, lejos de desaparecer, éste se reformula bajo otras modalidades y con formas mucho más complejas relacionadas de manera especial con el modo de "gobernar" a los niños, a una familia, un dominio o un principado.

Ahora bien, el modo paradigmático de gobierno es el familiar. Recordemos que el buen gobierno de la familia es el objeto de una parte del saber de gobierno: la *economía*. MF emplea el término en el sentido aristotélico clásico de "gobierno de la casa", o más exactamente en la acepción utilizada por algunos tratadistas más o menos contemporáneos de Maquiavelo. Así por ejemplo, para La Mothe Le Vayer, afirma MF, en un texto del siglo XVII, dice que existen tres tipos de gobierno que se refieren cada uno a una ciencia o reflexión particular. Ellos son el gobierno de sí mismo, referido a la *moral*, el arte de gobernar una familia convenientemente, referido a la *economía*, y la ciencia del buen gobierno del Estado, referido a la *política*. Si bien La Mothe indica claramente que la *política* es diferente de la *economía* y la *moral*, el arte de gobierno requiere siempre una continuidad esencial entre los tres niveles.

Esta doctrina es para MF claramente antimaquiavélica desde el momento en que no hay solución de continuidad entre las tres dimensiones del arte gobernar; el Príncipe en el que piensa La Mothe, a diferencia del príncipe maquiavélico, no queda separado del resto, sino que, por el contrario, si quiere gobernar bien debe primero saber gobernarse a sí mismo, luego a su familia, sus bienes y su patrimonio, y solamente al final será capaz de gobernar bien el Estado. Esta es la razón

[25] *Ibidem*

por la cual La Mothe escribe para el Delfín un tratado de moral, uno de economía, y finalmente uno de política, para que sean aprendidos en los momentos correspondientes de la vida.

El elemento central que vincula a estas tres dimensiones del arte de gobernar es para MF el gobierno de la familia, esto es, la *economía*:

> El arte de gobernar, tal como aparece en toda esta literatura debe corresponder esencialmente a la demanda de cómo introducir la economía, es decir, el modo de dirigir correctamente los individuos, los bienes, las riquezas, en el interior de la familia, cómo hacer un buen padre capaz de dirigir a la mujer, a los hijos, a la servidumbre, etc., que sepa hacer prosperar la fortuna de la familia. Cómo introducir pues esta atención meticulosa, este tipo de relación del padre con su familia en el interior de la gestión del Estado[26].

La introducción de la economía en el gobierno político, entendida ésta sobre todo como un modelo de gobierno de estilo familiar, esto es, conociendo, cuidando y supervisando a los gobernados, será la tarea esencial de la política. El asunto es puesto en todas sus letras por Rousseau en el siglo XVIII. En su artículo "Economía Política", Jean-Jacques dice que si bien el término "economía" no pudo más que designar en su origen el sabio gobierno de la casa en función del bien común de la familia, el problema consiste ahora en cómo se podrá introducir esto mismo en la gestión general del Estado. En una palabra, ya desde Rousseau vemos que el gobierno de un Estado consiste en poner en práctica la economía, esto es,

> ejercitar en los entrecruzamientos de los habitantes, de la riqueza y del comportamiento de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control tan atento como el que ejerce el padre de familia sobre su casa y sus bienes[27].

Se apunta pues, tal como también lo señalaba Quesnay en el siglo XVIII, a obtener un buen gobierno, esto es, un "gobierno económico". El arte de gobernar es así el arte de ejercer el poder en la forma y según el modelo de la economía. La evolución posterior del término "economía" para designar lo que hoy nosotros entendemos por él, es decir, no ya una de las especies de gobierno, sino un nivel de la realidad, no lo despojó de su matriz esencial. El gobierno político pasa a ser "una recta disposición de las cosas y de su cuidado para conducirlas a un fin conveniente", según la definición de La Perrière, citada por MF. Ahora bien, este autor es uno de los primeros exponentes de una abundante literatura antimaquiavélica. Por cierto, el "antimaquiavelismo" al que se

[26] "La gubernamentalidad", p. 14.
[27] *Ibidem*

refiere MF cuando cita tratados como los de La Perrière o los de La Mothe le Vayer, no tiene como blanco principal la popular suposición de que la doctrina de Maquiavelo es inmoral. Nada de eso. Los mismos autores coinciden hasta cierto punto con el florentino en que el ámbito de lo político es de otra naturaleza que el de lo moral. En realidad, la diferencia es otra. Lo que puede observarse en esos tratadistas, en este caso particular de La Perrière por lo menos, es el desplazamiento del interés casi exclusivo del gobierno en el asunto de la soberanía sobre un territorio (y en consecuencia sobre los hombres que lo habitan), tal como se encuentra en Maquiavelo, hacia el "gobierno de las cosas". Para Maquiavelo, el blanco del poder, dice MF, es por una parte el territorio y por otra parte sus habitantes. En esto, el autor del *Príncipe* no hacía más que volcar en su análisis el principio jurídico con el que se definía la soberanía hasta el siglo XVI, es decir, la doctrina según la cual la soberanía no se ejercía sobre las cosas, sino, principalmente, sobre un territorio. De ahí la importancia que el territorio tenía para la teoría de la soberanía anterior a La Perrière y a los autores antimaquiavélicos. La novedad entonces está ahora en que la definición de "gobierno" no se refiere en absoluto a un territorio, sino a las "cosas". ¿Y qué significan esas cosas? ¿Qué significa gobernar en este contexto?, se pregunta MF[28].

En principio, no se trata de oponer "cosas" a "personas". Cuando el gobierno se entiende como *gobierno de las cosas*, se alude más bien a algo que ha dejado de ser fundamentalmente el territorio (y con esto el asunto de la soberanía territorial es susceptible de ser reformulado), para aludir más bien al complejo constituido por los hombres y las cosas. De este modo, las cosas de las cuales se ocupa el gobierno son los hombres,

> pero en su relación con las riquezas, los recursos, los medios de subsistencia, el territorio, ciertamente con sus fronteras, sus ciudades, su clima, su sequedad, su fertilidad; son los hombres en sus relaciones con los usos, las costumbres, los modos de hacer o de pensar, etc., y finalmente los hombres en sus relaciones también con esas otras cosas tales como los incidentes o desgracias del tipo de la carestía, la epidemia, la muerte, etc.[29].

Se ve de este modo que la propiedad y el territorio son uno de los componentes del todo complejo conformado entre hombres y cosas. Esto es lo que lleva a decir, por ejemplo, a Federico II, que Holanda es un país mucho más importante que Rusia. MF sugiere que desde una perspectiva maquiavélica, Rusia debería ser un país más pujante por poseer un territorio enorme, pero ahora, como esta variable no es la

[28] "La gubernamentalidad", p. 15.
[29] Id., pp. 15-16.

más importante, sino el tipo de relación del hombre con las cosas, puede explicarse por qué Holanda, con un territorio muy pequeño y prácticamente anegado, es sin embargo, con su actividad comercial, su riqueza y su flota marítima, más poderosa que Rusia desde el punto de vista de la teoría del gobierno.

El gobierno, en consecuencia, no es exactamente lo mismo que el ejercicio de la soberanía. Los fines que ambos persiguen también son distintos. Un soberano, por ejemplo, debe proponerse un fin: el bien común y la salvación de todos. El instrumento político principal del que se vale para llegar a ese fin son las leyes, las cuales a su vez tienen en Dios a su referente primero de legitimidad. En los textos jurídicos que sostienen el poder soberano, es muy frecuente hallar argumentos de orden teológico y un tratamiento de la noción de bien común referida, en última instancia, a Dios. Pero en la definición de La Perrière, sostiene MF, aparece otro tipo de finalidad. No se trata ya de poder soberano, sino de gobierno de las cosas, como señalamos antes; ahora bien, ese gobierno de las cosas implica menos una ordenación hacia el bien común del que hablaban los juristas de la soberanía, que la recta disposición de las cosas *hacia un fin conveniente*. Hay un cambio sutil en el vocabulario de los teóricos del "gobierno" que traduce toda una nueva concepción del poder.

Ese fin conveniente implica ante todo una pluralidad de fines específicos. El gobierno debe, por ejemplo, obrar de tal modo que se produzca la mayor cantidad posible de riquezas, que la población pueda multiplicarse, etc. El gobierno debe "disponer de las cosas", es decir, a diferencia de lo que sucede con el soberano, emplear "políticas", singulares y adaptadas para cada uno de los fines específicos perseguidos. MF llama "tácticas" a esas políticas. Se trata ciertamente de un término bastante frecuente en su vocabulario. En esas tácticas o políticas, la ley sufre un reposicionamiento que la transforma, esta vez, en un instrumento de los fines del gobierno con un rango mucho menor que aquel del cual gozaba en las teorías de la soberanía. No será, por cierto, fundamentalmente a través de la ley como el gobierno podrá alcanzar sus fines.

El arte de gobierno encuentra de este modo, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, una primera concreción organizada en torno de la noción de "Razón de Estado", entendida por supuesto no en el sentido peyorativo como una fuente de legitimación de inmoralidades de todo calibre, sino más bien en un sentido positivo:

> El Estado se gobierna según reglas racionales que le son propias, que no se deducen de las solas leyes naturales o divinas, ni de los solos preceptos de prudencia o sabiduría; el Estado al igual que la naturaleza, tiene su racionalidad propia aunque sea de tipo distinto (…). El arte de gobierno, en vez de intentar encontrar sus fundamentos en

> reglas trascendentales, en un modelo cosmológico o en un ideal filosófico-moral, deberá encontrar los fundamentos de su racionalidad en lo que constituye la realidad específica del Estado[30].

Hasta aquí MF ha presentado las figuras del poder como *soberanía* y del poder como *gobierno* de manera un tanto esquemática. En realidad, concede que el arte de gobierno ha intentado reconciliarse con la teoría de la soberanía presentándose a sí mismo como una renovación de aquélla. Ésa es la función de las teorías contractualistas:

> La teoría del contrato será precisamente aquella que a partir del contrato fundador, del compromiso recíproco entre el soberano y los súbditos se convertirá en una especie de matriz teórica a partir de la cual se intentan alcanzar los principios generales de un arte de gobierno[31].

De todos modos, el arte de gobernar, concebido a finales del siglo XVI, encontró una serie de obstáculos a su desarrollo a todo lo largo del XVII: grandes revueltas campesinas, crisis de los medios de subsistencia y la primera Guerra de los Treinta Años. Esto impidió el despliegue del arte de gobernar, el cual necesitaba un período de expansión y de cierta tranquilidad social, esto es, un clima diferente al de las grandes urgencias militares, políticas y económicas que no dejaron de asolar a todo el siglo XVII. Estos problemas, en el fondo, no hacían más que fortalecer la teoría de la soberanía.

El arte de gobierno se encontró así bloqueado por la teoría de la soberanía. Sin embargo, ésta a su vez halló el obstáculo de la creciente emancipación del modelo "económico" de gobierno mencionado más arriba, es decir, en la gradual metamorfosis de la *economía*, que paulatinamente dejó de estar centrada en la familia para pasar a constituir un nivel de realidad políticamente protagónico.

Ahora bien, el desbloqueo del arte de gobierno se produjo por una serie de razones históricas muy concretas, pero tal vez la más importante es el descubrimiento de la "población" y sus problemas. Así pues, en la interacción de la *economía*, entendida ahora no como el gobierno de la familia sino como un nivel de realidad, y de la *población*, el gobierno ha encontrado un campo específico de acción y reflexión política

[30] "La gubernamentalidad", p. 19. Es en este contexto donde debe entenderse la siguiente provocación de MF: "(…) el problema político, ético, social, filosófico de nuestro tiempo no consiste en tratar de liberar al individuo del Estado, y de las instituciones del Estado, sino liberarnos a la vez del Estado, y del tipo de individualización que está relacionado con el Estado. Debemos promover nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos" ("El sujeto y el poder", p. 175).

[31] "La gubernamentalidad", p. 20.

fuera del marco jurídico de la soberanía. La misma ciencia estadística se convertirá en uno de los factores técnicos principales de esta nueva técnica del poder. La estadística descubre una especie de ley de los grandes números; en efecto, existen regularidades poblacionales perfectamente identificables tales como el número de muertos, enfermos, etc. Puede observarse también que la población, debido a su aglomeración, muestra un comportamiento de conjunto irreductible al de las familias, comportamiento que produce efectos económicos específicos. En esta sutil transmutación, la familia comienza a desaparecer como modelo de gobierno para pasar a ser un elemento de la población. Sin embargo, sostiene MF, esta reubicación de la familia como un elemento de la población, coincide con su nuevo papel de instrumento privilegiado de su gobierno. Cuando el gobierno desea obtener algo de la población en lo referido a sus comportamientos, al consumo, etc., tiene que pasar a través de la familia. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la familia aparecerá plenamente en esta dimensión instrumental respecto de la población, como puede verse, por ejemplo, en las campañas sobre la mortalidad, el matrimonio, las vacunaciones, etc. Así pues, todo lo relativo a las "políticas de población" tiene en la familia a su instrumento privilegiado.

La familia ya no es la institución paradigmática en el ejercicio del poder y esto es lo que permite en definitiva destrabar el desarrollo del arte de gobierno, entendido ahora como una actividad que tiene más bien a la población como su objetivo más importante, aun cuando sus políticas deban pasar necesariamente por la intermediación de la familia. La situación, tal como la presenta MF, puede resultar paradójica: el gobierno solamente se desarrolla en cuanto abandona el modelo de la familia, pero no puede prescindir de ella si desea intervenir sobre la población.

En todo caso, la población es ahora el blanco principal de la acción de gobierno, definitivamente adscrita a lo relativo al Estado. Esta acción de gobierno, o el *gobierno* a secas, ya no se refiere a una acepción principal aplicable a distintos niveles de realidad, es decir, al gobierno de los niños, de las almas, de las familias o de los enfermos. Dicho de otro modo, el gobierno ya no consiste simplemente en llevar algo a su fin, entendiendo este fin fundamentalmente como el bien común. El *gobierno* tiene, desde la consolidación del Estado, una acepción mucho más restringida:

> Empleando ahora el sentido restringido de la palabra *gobierno*, se podría decir que las relaciones de poder han sido progresivamente *gubernamentalizadas*, vale decir elaboradas, racionalizadas y centralizadas en la forma o bajo los auspicios de las instituciones del Estado[32].

[32] "El sujeto y el poder", p. 186.

La focalización del concepto de gobierno en la actividad estatal tiene de este modo como uno de sus efectos más notables que toda actividad humana en la cual haya implícita una relación de poder, de una forma o de otra deberá referirse a algún aspecto del Estado, pero a su vez, el poder de éste no es ejercido a la manera de las instancias que le están subordinadas. El poder específico del Estado no tiene un "estilo" pedagógico, judicial, económico o familiar. Y es precisamente la aparición del problema de la población, o mejor dicho del concepto mismo de población, lo que permitió a la gobernación del Estado salir del modelo de la familia. Todavía más, la constitución del *saber* de gobierno es absolutamente inescindible de un saber acerca de todos los procesos que se refieren a la población, y este saber es, en lo esencial, un saber *económico*[33]. La población permite pues la aparición de una nueva ciencia: la "economía política". Un autor como Rousseau, por ejemplo, es perfectamente consciente de que este saber ya no puede ser organizado tomando a la familia como referente principal; la economía política no es más la economía familiar y Rousseau, sin siquiera referirse al problema general de la población ni a los fisiócratas, se da cuenta de que esa ciencia es irreductible al viejo modelo de la familia. De todas maneras, señala MF una y otra vez, la adopción de un sistema de *gobierno* como diferente al sistema de *soberanía*, no significa que esta última haya desaparecido. La soberanía reaparece recurrentemente y está lejos de haber sido eliminada con el nuevo arte de gobierno; de hecho, la ciencia política, ciencia típicamente "gubernamental", plantea el problema de la soberanía de una forma todavía más aguda.

Pero antes de pasar a la exposición del punto que se derivará como conclusión de todo lo anterior, es decir, a la constitución de todo un universo científico cuyo trasfondo son las nuevas relaciones de poder delineadas por el Estado, debemos resumir lo que MF entiende por "gubernamentalidad" (*gouvernementalité*), concepto sociológico y político creado por él y ausente, por lo menos hasta entonces, de los diccionarios franceses[34].

Por "gubernamentalidad", dice MF, deben entenderse fundamentalmente tres cosas:

1) El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad;

[33] "La gubernamentalidad", p. 23.

[34] Ver A. VEIGA-NETO, "Governabilidade ou governamentalidade?", en Internet, http://orion.ufrgs. br/faced/alfredo/governo1.htm

2) la tendencia que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha implicado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de todo un conjunto de saberes;
3) el proceso, o mejor, el resultado del proceso a través del cual el Estado de justicia del medioevo, convertido en Estado administrativo en los siglos XV y XVI, se encuentra poco a poco 'gubernamentalizado'[35].

Ahora bien, una tentación de quienes desean sacudirse el yugo del Estado, es la de atribuirle una importancia que, bien vistas las cosas, éste no tiene. El Estado ha sido sobrevalorado también por parte de sus defensores y ha sido convertido en algo absolutamente esencial. Pero lo más probable es que éste no haya tenido a lo largo de su historia esa individualidad o esa clara identidad que se le atribuye; en realidad, el Estado "no es más que una realidad compuesta y una abstracción mitificada cuya importancia es mucho más limitada de lo que se cree"[36].

Esta última acotación de MF es importante pues permite enfocar la historia política, o por lo menos la historia del "gobierno", desde otro ángulo: no se trata de investigar cómo la sociedad ha sido estatizada, sino más bien cómo *el Estado ha sido "gubernamentalizado"*. Se comprenderá, naturalmente, la importancia de la gubernamentalización del Estado cuando se comprenda hasta dónde se inmiscuye éste en las vidas de los ciudadanos. Pero esta aparente "estatización" de la vida no significa la instauración de un nuevo poder o de una nueva soberanía que ahora se ejercería de manera exclusiva por parte del Estado. Lo que ha sucedido más bien es que ese nuevo poder —o esos nuevos micropoderes—, tienen en el Estado a su instrumento más importante. En realidad, nuestro tiempo es el de la gubernamentalidad, y el Estado es su agente principal. A eso se refiere MF cuando sostiene que la política contemporánea, en el fondo, no es tanto una estatización de la sociedad, cuanto una gubernamentalización del Estado.

Todo un universo de saber, especialmente orientado por la ciencia económica en su aplicación a la población, esto es, la economía política, se desarrollará a partir de esta nueva configuración del poder[37]. Las

[35] "La gubernamentalidad", p. 25.

[36] *Ibidem*

[37] No entraremos en la tesis más amplia acerca de la esencial correlación establecida por MF entre la conformación de *cualquier* tipo de saber y las relaciones de poder que lo sustentan. Nos concentraremos más bien en el tipo de saber o conocimiento cuya relación con el ejercicio del poder es más directa e inmediata, como es el caso de las ciencias derivadas de la economía política. Para el primer punto, ver JOSEPH ROUSE,

regularidades demográficas que sirven de fundamento a la economía política, también son objeto de controles y, eventualmente, de intervenciones directas por parte de los dispositivos de seguridad. Nuestra sociedad es normalizadora y disciplinaria; la prisión es su gran espejo[38].

3. Las ciencias gubernamentales

Un descubrimiento importante del poder gubernamental, sugiere MF, es que la aparición de la *población* como objetivo privilegiado de la práctica gubernamental (recordemos que la gubernamentalización es la última etapa de nuestras sociedades disciplinarias), remite necesariamente a la raíz de todos los hechos demográficos, es decir, a la sexualidad. Esto es lo que explica que la continuación lógica de las reflexiones acerca de la conformación del panoptismo social, sea la *Historia de la sexualidad*. De hecho, el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, titulado *La voluntad de saber*, fue publicado un año después de *Vigilar y castigar*[39].

"Power/Knowledge", en Gary Gutting (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, U.S.A. 1999 (1ª ed. 1994), pp. 92-114. Rouse escribe en la p. 103-104 (trad. nuestra): "Aun cuando Foucault no emplea la expresión 'soberanía epistémica', no es difícil ver que existe un paralelo muy cercano dentro de la epistemología con el tema de la reflexión política acerca de la soberanía, tal como Foucault la entiende. Recordemos los elementos principales de la soberanía política: es un régimen unitario que representa su legitimidad mediante la ley, establecido en una posición imparcial por encima de los conflictos particulares, corroborado mediante intervenciones discontinuas tendientes a suprimir la ilegitimidad. Así como el poder soberano se establece por encima de todos y resuelve los conflictos entre los poderes que le están sujetos, la soberanía epistémica es el punto de vista que está por encima de las disputas entre pretensiones de verdad que compiten entre sí. La soberanía epistémica constituye el conocimiento como una red unificada (o consistentemente unificable) de verdades que pueden ser extraídas del flujo de afirmaciones conflictivas. Ellas son legitimadas como verdades por los preceptos del método racional, que es el subrrogante de la ley (…). Foucault tiene la misma doble objeción contra este concepto de soberanía epistémica que tiene contra la soberanía política. Por una parte, este concepto de conocimiento pasa por alto las microprácticas por medio de las cuales son producidos los candidatos particulares al conocimiento y sus objetos (esta red de microprácticas es paralela a lo que Foucault había llamado en anteriores trabajos una 'formación discursiva') (…). Por otra parte, ella delimita una aspiración al poder, a la supresión de todas las voces y vidas conflictivas, lo cual era visto por Foucault como uno de los mayores peligros que nos acechan".

[38] Se trata de la "sociedad panóptica". Esta es la gran tesis de *Vigilar y castigar* (Madrid, 1996 <1ª ed. en francés en 1975>), especialmente cap. "El panoptismo", pero no podemos detenernos ahora en ella. Ver MAXIMILIANO SÁNCHEZ, *Foucault: la revolución imposible*, San Juan (Argentina): Servicio de publicaciones de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan, 1997, pp. 55-66.

[39] MF llegó a publicar solamente tres volúmenes de la *Historia de la sexualidad*: *La voluntad de saber* (1976: *La volonté de savoir*) (24ª ed. en español: México, Siglo XXI, 1996. Trad. de Ulises Guiñazú), *El uso de los placeres* (1984: *L'usage des plaisirs*) (8ª ed. en español: México, Siglo XXI, 1996. Trad. de Martí Soler) y *La inquietud de sí* (1984: *Le souci de soi*)

No se trata, para MF, de una analítica de la existencia a partir de las categorías pansexualistas del psicoanálisis; el ensayista busca más bien llamar la atención sobre un hecho históricamente verificable, el del puesto central de la sexualidad en la vida humana. Cuando la pastoral cristiana, por ejemplo, desea conocer íntimamente una conciencia, su interés se centra casi de manera espontánea en el modo como lo sexual es vivido por el creyente. Un buen conocimiento de la persona, la verdad acerca de alguien, está en la verdad acerca de su sexo, y esto es precisamente lo que no escapa a las estructuras del poder político gubernamentalizado[40]. La importancia del sexo como un elemento prioritario de la constitución antropológica y de la definición de la experiencia y la individualidad, ya había sido señalada por MF en un pequeño texto de 1970[41].

En ese primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, cuyo título es *La voluntad de saber*, la hipótesis principal es que, lejos de ser la nuestra una sociedad represora en cuanto al sexo, existe más bien una incitación frenética a hablar de él[42]. La "hipótesis represiva", como él la llama, en realidad esconde una finalidad más oculta: no se trata tanto de impedir que se hable del sexo, cuanto de hacer que se hable, pero que se lo haga de maneras muy específicas acordes a las necesidades del poder gubernamentalizado. Ya desde el siglo XVIII ha habido una proliferación de los discursos sobre el sexo que no ha cesado hasta hoy. No deja de ser cier-

(8ª ed. en español: México, Siglo XXI, 1996. Trad. de Tomás Segovia). Un cuarto volumen titulado *Les aveux de la chair* (*Las confesiones de la carne*) quedó inconcluso a su muerte en Junio de 1984.

[40] Algunos detractores suponen que, a la vista de estos argumentos, MF se habría dejado arrastrar hacia un pansexualismo. Esta acusación, que de alguna manera inspira el trabajo de James Miller, *La pasión de Michel Foucault* (*Barcelona*, Editorial Andrés Bello, 1996. Traducción de Oscar Luis Molina. 1ª ed. en inglés: 1993), debe ser, sino descartada, por lo menos matizada si consideramos otros textos marginales donde MF aclara su pensamiento. Uno de esos textos, cuyo título es revelador en tal sentido ("No al sexo rey", en *Discurso, poder y subjetividad*, pp. 115-130), es una entrevista con Bernard Henry-Lévy. Allí sostiene MF (p. 122): "Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afición a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree Ud. que este tipo de discurso es efectivamente liberador? ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual? ¿Y si todo eso les importase un comino después de todo? ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad? ¿No sería acaso la infancia la posibilidad de establecer relaciones polimorfas con las cosas, las personas, los cuerpos? Ese polimorfismo los adultos lo llaman, para tranquilidad propia, 'perversidad', coloreándolo de ese modo con el camafeo monótono de su propio sexo".

[41] "Il y aura scandale, mais…", en *Le Nouvel Observateur*, nº 304, del 2 al 13 de setiembre de 1970, p. 10. Citado por Julián Sauquillo González, *Michel Foucault: una filosofía de la acción*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 358.

[42] Ver "No al sexo rey" (citado), *passim*.

to que también han avanzado mucho los discursos "ilícitos" (baste pensar, por ejemplo, en el caso de Sade), y que el ataque contra éstos puede justificar la hipótesis represiva. Es decir, la situación sería, aparentemente, la de una proliferación de las "ilicitudes" sexuales, seguida de una lógica reacción condenatoria. Pero en realidad, afirma MF, las cosas son exactamente al revés: bajo la apariencia de una represión, lo que hay en verdad es una incitación a hablar del sexo. Incluso, hasta es probable que la tematización y la revaloración del sexo sea anterior a la aparición de obras como la de Sade. Un ejemplo de esto lo constituye la pastoral católica. Hasta el siglo XVII, por ejemplo, los manuales de confesión evitaban entrar en pormenores respecto de las desviaciones. La discreción, por el contrario, se recomendaba con insistencia. Pero después de esa época, si bien el sexo no debe ser nombrado sin prudencia, comienza la necesidad de seguir el asunto con más detalle. Todo debe ser dicho.

> Decirlo todo, repiten los directores (de conciencia): no sólo los actos consumados sino las caricias sensuales, todas las miradas impuras, todas las palabras obscenas…, todos los pensamientos consentidos[43].

La sexualidad moderna, especialmente, su puesta en discurso, debe mucho, según MF, a la pastoral cristiana. Obviamente, el fin de esta pastoral era la producción de efectos ético-soteriológicos específicos que no pueden ser equiparados con las estrategias del poder gubernamentalizado. Pero no es menos cierto que este modelo del cristianismo ha servido de inspiración para los procesos políticos que se han desarrollado a su sombra. De los análisis de MF, no se desprende con evidencia inmediata que al cristianismo quepa una responsabilidad activa en la configuración de las nuevas formas de micropoderes que rigen al mundo contemporáneo, el mundo de la gubernamentalidad. En todo caso, lo importante es que los pudores del puritanismo victoriano constituirían "una peripecia, un refinamiento, un giro táctico en el gran proceso de puesta en discurso del sexo[44]". Así como la pastoral cristiana buscaba producir los efectos ético-salvíficos mencionados sobre el deseo, del mismo modo, por lo menos desde la edad clásica[45], se ha valorado cada vez más el discurso sobre el sexo y se ha insistido con particular interés en la necesidad de no omitir ningún detalle.

---

[43] *La voluntad de saber*, p. 30. MF cita aquí los *Preceptos para el sexto mandamiento*, de A. de Liguori.

[44] Id., p. 31.

[45] MF llama "edad clásica" o "época clásica" a lo que nosotros llamamos generalmente "modernidad", la cual abarcaría, *grosso modo*, desde fines del siglo XVI hasta el XVIII. A su vez, lo que nosotros entendemos por Modernidad, para él es la época contemporánea, es decir, los siglos XIX y XX.

En una palabra, las "técnicas" cristianas de dominio del deseo mediante su puesta detallada en discurso, tal vez habrían quedado ligadas a un destino de salvación personal o, por lo menos, a un asunto de formación puramente individual si no hubiesen sido apoyadas y reimpulsadas por otros mecanismos de poder, para los cuales el discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial. Tan esencial es esta incitación a hablar del sexo que incluso, ironiza MF, hemos llegado a inventar una profesión de personas que se ganan la vida escuchando a otras hablar de su sexo:

> (…) somos la única civilización en la que ciertos encargados reciben retribución para escuchar a cada cual hacer confidencias sobre su sexo: como si el deseo de hablar de él y el interés que se espera hubiesen desbordado ampliamente las posibilidades de la escucha, algunos han puesto sus oídos en alquiler[46].

Cuando se produce este "descubrimiento" del sexo por parte de esas nuevas estrategias de poder, con la consecuente incitación a hablar de él, se generan también discursos cuyo enfoque deja de ser puramente moral. Se debe hablar del sexo, no como algo pasible de condena o aprobación ética, sino como algo que debe ser dirigido e insertado en sistemas de utilidad pública. El sexo no es ahora cosa que se juzgue, dice MF, sino algo que se administra, y de ahí la necesidad de su conocimiento exhaustivo. El siglo XVIII es el momento preciso de la historia cuando este descubrimiento del sexo es vinculado con el de la población:

> "Los gobiernos advierten que no tienen que vérselas con individuos simplemente, ni siquiera con un 'pueblo', sino con una *población* y sus fenómenos específicos, sus variables propias: natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda (…). *En el corazón de este problema económico y político de la población, el sexo*: hay que analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, esos famosos 'secretos funestos' que según saben los demógrafos, en vísperas de la Revolución, son ya corrientes en el campo"[47].

¿Por qué el poder gubernamental precisa conocer tan detalladamente como sea posible lo relativo al sexo? Especialmente por dos razones. En primer lugar, porque él está en la base de la dinámica poblacional; ése es el "descubrimiento" del poder gubernamental. El poder del

[46] *La voluntad de saber*, p. 14.
[47] Id., p. 35 (cursivas mías).

Estado debe afianzarse y su grandeza depende en buena medida de la industriosidad, las producciones y las distintas instituciones humanas, las cuales inciden directamente en la procreación. MF cita un trabajo de C.J. Herbert, *Essai sur la police générale des grains* (1753): "Los Estados no se pueblan según la progresión natural de la propagación, sino en razón de su industria, de sus producciones y de las distintas instituciones. Los hombres se multiplican como las producciones del suelo y en proporción con las ventajas y recursos que encuentran en sus trabajos"[48].

En segundo lugar, el Estado se interesa por la sexualidad porque el saber sobre el sexo es un saber sobre la conciencia de los individuos, es decir, del último reducto adonde desea llegar el poder.

Esta conjunción de intereses explica que la conducta sexual de la población sea a la vez un objeto de análisis y un blanco de intervención de políticas muy concretas, las cuales responderán a las mayores o menores urgencias del Estado; se habla de introducir la "educación sexual" en la enseñanza oficial (intervención sobre las conciencias), se promueven políticas natalistas o antinatalistas, etc. Va conformándose toda una red de campañas sistemáticas, no necesariamente de objetivos éticos, que tratan de convertir el comportamiento sexual de las parejas en una conducta económica y política muy específica en total armonía con los objetivos del Estado. Éste debe *saber* entonces lo que sucede con el sexo de sus ciudadanos y el uso que le dan, pero también, a partir de ese saber estructurado en toda una serie de discursos o ciencias, debe obtener que los individuos sean capaces de controlarlo en función de aquellos objetivos. En fin, frente al panorama medieval bastante unitario acerca del tema de la carne y de la práctica de la penitencia, tenemos hoy una especie de estallido de esa unidad en una multiplicidad de saberes distintos que tomaron forma en todo un universo de ciencias, tal vez comandadas por la economía política, y encarnado en la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política, etc. Se trata pues, de una variopinta gama de discursividades a través de las cuales debe ser dicho *todo* lo relativo al sexo.

Si bien es cierto que hasta una época relativamente reciente la atención sobre la sexualidad se centraba en la vida matrimonial, también debe tomarse en cuenta la *perversión* del poder en nuestras sociedades, afirma MF[49]. Esa perversión se refleja en el hecho de que el poder no

[48] *Ibidem*

[49] "La sociedad moderna es perversa, no a despecho de su puritanismo o como contrapartida de su hipocresía; es perversa directa y realmente" (*La voluntad de saber*, p. 62). Para MIGUEL MOREY, *Lectura de Foucault*, Madrid: Taurus, 1983 (p. 328), la sociedad moderna es perversa "realmente, en la medida en que las sexualidades múltiples que comienzan a descubrirse forman el correlato preciso de un procedimiento del poder. Son el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus pla-

escatima esfuerzos, bajo la forma de tácticas y estrategias de toda índole, para imponerse y para "gobernar" (en el sentido de MF) de manera más totalitaria cada vez. Por eso la aparición a la luz pública de diversas perversiones sexuales, tal vez no sea más que una estrategia del panoptismo para afianzarse con mayor solidez. Probablemente el poder necesite el alimento de las desviaciones y, detrás de sus discursos supuestamente "moralizantes", se escondería realmente una voluntad de poder total. Ese poder desea entonces saber; ese poder es además, qué duda cabe, una *voluntad de saber*[50] y al mismo tiempo una encubierta provocación a la "liberación sexual":

> 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 relevado 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 lo 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[51].

Esta posición de MF, dicho sea de paso, es también una profunda puesta en tela de juicio de todos los movimientos y prédicas "emancipadores" o "liberadores" nacidos del Mayo francés. Éstos no serían más que víctimas ingenuas de nuevas tácticas del poder, el cual deseaba, precisamente, hacer florecer este tipo de contestaciones para conocerlas mejor y de este modo lograr dominarlas con mayor eficacia. De manera casi simultánea con la publicación de *La voluntad de saber*, MF afirmaba en una entrevista con *Le Monde* (5/11/1976) titulada "L'Occident et la vérité du sexe":

> ¿Qué no se ha dicho sobre esta sociedad burguesa, hipócrita, pudibunda, avara de sus placeres, empeñada en no reconocerlos ni nombrarlos? ¿Qué no se ha dicho sobre la pesada heren-

ceres; y directamente, en la medida en que las sexualidades proliferan por la extensión misma del poder: aumento del poder al que cada una de estas sexualidades le brinda una superficie de intervención".

[50] Este es el sentido del título del primer volumen de *La historia de la sexualidad*. La voluntad de saber es la voluntad de un poder gubernamental que para ejercerse en su plenitud, necesita saber todo lo relativo al sexo de sus ciudadanos porque, como ya se dijo, el sexo es la fuente del conocimiento íntimo de los individuos y al mismo tiempo es el fundamento de la dinámica demográfica, objeto predilecto de las prácticas gubernamentales.

[51] *La voluntad de saber*, p. 63.

> cia que ha recibido el cristianismo: el sexo-pecado? ¿Y sobre la manera como el siglo XIX ha utilizado esta herencia con fines económicos: el trabajo antes que el placer, la reproducción de las fueras antes que el puro gasto de energías? ¿Y si todo esto no fuera lo esencial? ¿Y si hubiera en el centro de la política del sexo unos mecanismos muy diferentes, no de rechazo y ocultación, sino de incitación? ¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?[52].

Toda esta puesta en discurso científico del sexo que busca producir la verdad acerca de él, y por medio de esto la verdad íntima de los individuos, ha dado lugar en Occidente, según MF a una *scientia sexualis*, diferente de la *ars erotica* china, japonesa, india, romana, árabe o musulmana. Una de las diferencias fundamentales entre estos dos tipos de saber radica en el secreto propio de la *ars erotica*, frente a un criterio diamentralmente opuesto en el caso de la *scientia sexualis*. La razón del secreto es la creencia tradicional de que la divulgación de las distintas técnicas destinadas sobre todo al manejo del placer y a sus reverberaciones sobre el cuerpo y el alma, disminuiría su eficacia. En la *scientia sexualis*, por el contrario se trata de divulgar cuanto se pueda mediante la *confesión*. La reglamentación del sacramento de la penitencia por el Concilio de Letrán en 1215, produjo un desarrollo de las técnicas de confesión:

> Al menos desde la Edad Media, las sociedades occidentales colocaron la confesión entre los rituales mayores de los cuales se espera la producción de la verdad: reglamentación del sacramento de penitencia por el Concilio de Letrán en 1215, desarrollo consiguiente de las técnicas de confesión, retroceso en la justicia criminal de los procedimientos acusatorios (…) y desarrollo de los métodos de interrogatorio e investigación, parte cada vez mayor de la administración real en la persecución de las infracciones y ello a expensas de los procedimientos de transacción privada, constitución de los tribunales de inquisición: todo ello contribuyó a dar a la confesión un papel central en el orden de los poderes civiles y religiosos[53].

[52] Citado por Miguel Morey, *op. cit.*, p. 319.

[53] *La voluntad de saber*, p. 73. MF no menciona el hecho de que la confesión es, también, *secreta*, y que esa característica hace difícil defender sin más la hipótesis de la responsabilidad de este sacramento en la formación de la *scientia sexualis*, especialmente si se desea establecer la diferencia esencial con la *ars erotica* sobre el secreto de esta. Por otra parte, si bien es cierto que el penitente debe confesar, también lo es que la relación maestro-discípulo de la *ars erotica* implica una confesión para garantizar la eficacia de la pedagogía. Entre confesión cristiana y *ars erotica* la diferencia más notable radica más bien en la prescindencia total de la esfera de la moralidad propia de esta última. En ese sentido, la *scientia sexualis* tal como la conocemos hoy, esto es, articulada en todo un dis-

Así pues, la confesión se convirtió en Occidente en una de las técnicas más valoradas para producir la verdad y, sobre todo, consiguió establecerse como el procedimiento fundamental para la individualización por parte del poder. "Hemos llegado a ser una sociedad singularmente confesante", afirma MF[54]. Realmente, la confesión genera "sujetos" en los dos sentidos de la palabra. Y por cierto, desde la penitencia cristiana hasta hoy, el sexo ha sido el tema privilegiado de la confesión, pero hoy el aspecto sacramental de ésta ha sido extrapolado para generar todo un saber epistemológico que podría caracterizarse como ciencia-confesión. Esta nueva conformación científica de Occidente, cuya matriz, una vez más, está en el cristianismo, ha tomado cuerpo en una serie compleja de saberes: la pedagogía, la medicina, la psiquiatría, etc.

4. Anatomía política y biopolítica

Existe, como acaba de ser visto, una profunda sinergia entre el ejercicio del poder y la configuración de un universo epistemológico específico. Si bien puede ser arriesgado suponer que para MF las ciencias son un instrumento ideológico en manos del poder gubernamentalizado, por lo menos llama la atención el paralelo entre las nociones de soberanía política y la aparición de ciertas ciencias que buscan conocer, no solamente la verdad profunda e individual de los gobernados, sino también la dinámica de los movimientos poblacionales con el objeto de intervenir en ambas[55]. Esta es precisamente la esfera del *bio-poder* cuyas dos expresiones mayores son la *anatomía política*, por medio de la cual se persigue el conocimiento y la "domesticación" de los mismos cuerpos individuales, y la *biopolítica*, cuyo campo de conocimiento y de intervención es la población en su conjunto. El sexo es lo que está en el punto de articulación de estos dos ejes de intervención del poder, pues, como ya se dijo, uno de los descubrimientos políticos de la modernidad es que en la base de los movimientos demográficos está el sexo y éste, a su vez, se enraíza en la intimidad del individuo. De ahí entonces la necesidad de un tipo de saber que permita una acción práctica tanto sobre el individuo como al nivel de la población. En el ámbito de la anatomía

curso científico, también prescinde de criterios axiológicos. Así pues, estimo que la *scientia sexualis* occidental a la que se refiere MF no está tan vecina del sacramento de la confesión cómo él afirma.

[54] *La voluntad de saber*, p. 74.

[55] Las relaciones entre poder y saber son extremadamente complejas y están en permanente pugna (Nietzsche); por eso, si bien es cierto que el saber puede ser instrumento y efecto de poder, puede ser también "obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta. El discurso trasporta y produce poder, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo" (*La voluntad de saber*, p. 123).

política, el poder exige la confesión; en el de la biopolítica, persigue la estandardización de la dinámica demográfica mediante la inculcación de normas, las cuales no son entendidas por MF en el sentido jurídico, sino en una acepción más etimológica del término. Así pues, el conocimiento no es una simple base ideológica del poder, sino que más bien, tanto uno como el otro se autoimplican, se solicitan el uno al otro y forman una totalidad que converge en el mismo arte de gobernar. No se puede ejercer el gobierno sin el conocimiento, y éste a su vez no puede adquirirse sin alguna forma de poder:

> Entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna, incluso si poseen su propio papel específico y se articulan una con otra, a partir de su diferencia (…)[56].

Sin embargo, no debe pensarse que en nuestras sociedades gubernamentalizadas el poder es ejercido de manera soberana por el Estado. Ya hemos examinado que una de las grandes diferencias entre el poder del *soberano* (el rey, por ejemplo) y el poder gubernamentalizado está en el estallido del poder y su diseminación en estructuras más complejas, proceso que puede verse, por ejemplo, en la evolución del derecho penal relatada en *Vigilar y castigar*.

En *La voluntad de saber* MF resume concisa y precisamente cuál es, en definitiva, su concepción del poder, y sugiere un camino de análisis del mismo poco explorado hasta el presente, pero cuya inspiración nietzscheana es por demás evidente. Es justamente esa concepción del poder allí expuesta lo que explica claramente cómo es posible su articulación temática con las "relaciones de conocimiento", o con el conocimiento a secas, pues incluso en los mínimos actos pedagógicos es posible discernir relaciones y juegos de poder. Y si esto es así, con cuánta mayor razón será posible adscribir la genealogía del conocimiento científico a procesos en los cuales el poder no está en absoluto ausente. Aquí es preciso prevenir contra cierta tentación escolar de querer ver en MF la expresión de un marxismo actualizado. No se trata de eso, como él mismo lo aclara en numerosas entrevistas periféricas a su obra "sistemática" (si es que puede aplicarse ese calificativo a la obra de MF). MF

[56] La *voluntad de saber*, p. 119. Y en p. 114 leemos: "Las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, *relaciones de conocimiento*, relaciones sexuales), sino que son inmanentes (…). Las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor". Al respecto, dice Joseph Rouse: "En consecuencia, Foucault no está identificando conocimiento y poder, pero reconoce que los alineamientos estratégicos que constituyen a ambos contienen muchos elementos y relaciones comunes" ("Power/Knowledge", p. 111).

no busca denunciar ni destruir nada, e incluso el tono de *La voluntad de saber* es extremadamente cauteloso y a veces hasta titubeante, lleno de marchas y contramarchas. MF no está buscando "alternativas" a una supuesta situación de injusta dominación político-epistemológica:

> ¿Sabe Ud?, lo que yo quiero hacer no es la historia de las soluciones, y por eso no acepto el término 'alternativa'. Me gustaría hacer la genealogía de los problemas, de *problématiques*. Lo que yo digo no es que todo es malo, sino que todo es peligroso, lo cual no significa exactamente lo mismo que malo. Si todo es peligroso, entonces siempre tendremos que hacer algo. Por eso mi posición no conduce a la apatía sino a un hiperactivismo pesimista. Pienso que la elección ético-política que debemos efectuar cada día es la de determinar cuál es el mayor peligro[57].

Para volver a la definición del poder conviene transcribir las propias palabras de MF en *La voluntad de saber* (pp. 112-113):

> Por poder no quiero decir 'el Poder', como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla. Finalmente, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o grupo sobre otro, y cuyos efectos, merced a sucesivas derivaciones, atravesarían el cuerpo social entero. El análisis en términos de poder no debe postular, como datos iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; ésta son más bien formas terminales. Me parece 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 transforma, 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. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más 'periféricos' y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes (…). Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible uni-

[57] H.L. Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (cit.), p. 231-232, citado por Rouse, "Power/Knowledge", p. 112.

> dad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes (…). Hay que ser nominalista sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.

El poder real, por ejemplo, es un poder cuya majestad es *visible* y se manifiesta como un poder de *hacer morir* o de *dejar vivir*. Pero desde la "edad clásica", como la llama MF, se produjo una transformación profunda de estos mecanismos de poder. Con la aparición del Estado y de las políticas de población, el poder se transforma en poder de *hacer vivir* o de *empujar hacia la muerte*. El poder ha asumido ahora la función de administrar directamente la vida biológica a nivel de las poblaciones, y eso es lo que está en la base de las matanzas masivas de poblaciones enteras. Hoy, por ejemplo, resulta más fácil justificar una intervención bélica contra una población que la misma pena de muerte. Ya desde el siglo XIX toman cuerpo las nociones de *holocausto* y *genocidio*; ése es el modo moderno de intervención bélica en un contexto político donde la noción de población ha adquirido una relevancia desconocida antaño.

Pero todo esto es para MF el resultado lógico de un proceso que habría comenzado en el siglo XVII como un poder sobre la vida, el cual se habría desarrollado bajo dos formas principales, o dos polos. Uno de esos polos, el primero en el tiempo, se habría centrado en el cuerpo individual. Había que educarlo, integrarlo en sistemas de control eficaces y obtener de él el mayor provecho económico. Es el momento de una *anatomía política del cuerpo*. El segundo polo, complementario del anterior y formado hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie[58]. Importan ahora las posibilidades de integrar al cuerpo en los movimientos mismos de lo viviente, interesan los nacimientos, las muertes, las enfermedades en su conjunto. Todos esos problemas son abordados mediante intervenciones concretas y controles reguladores. Es el momento de una *biopolítica de la población*. Así pues, las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El poder no busca aquí mostrarse en su plenitud como un derecho de matar como defensa contra las ofensas que se le infringen, sino que se propone invadir la vida enteramente[59]. Es real-

[58] Al menos en la *Voluntad de saber*, MF no explica en qué se funda para sostener esta periodización que va desde las disciplinas anatomo-políticas hasta la biopolítica de la población.

[59] *La voluntad de saber*, p. 169.

mente la era de un *biopoder*. Sus dos vertientes estaban concretamente representadas por instituciones como el ejército y la escuela, en cuanto hace a la anatomía política, y por el desarrollo de la demografía, la estimación de la relación entre las riquezas y los habitantes, en cuanto hace a la biopolítica. Por cierto, este bio-poder fue un factor esencial para el desarrollo del capitalismo, el cual "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"[60].

Es muy importante destacar que para MF es precisamente la dimensión biológica de la vida lo que hoy está en juego para la moderna configuración del poder:

> Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente[61].

Por cierto, el bio-poder no se manifiesta hoy con la majestad del poder soberano, y los cuerpos de los condenados tampoco son ya más la superficie donde ese esplendor se patentiza en toda su esplendencia. Una de las grandes tesis de *Vigilar y castigar* es, precisamente, que en la humanización de las penas debemos ver menos un reconocimiento de ciertos derechos del inculpado que el signo de una profunda transformación en las tácticas y estrategias del poder, una de cuyas etapas más importantes es la que MF describe como proceso de gubernamentalización del Estado. Estas técnicas de poder son mucho más sutiles e insidiosas porque atrapan al individuo en un doble movimiento de pinzas. Por una parte, su propio cuerpo individual es adiestrado mediante saberes disciplinarios institucionalizados en colegios, cuarteles, etc. Es el polo de la *anatomía política*. Por otra parte, la vida humana misma en su expresión como "población" es también objeto de ciencias e intervenciones específicas en sus propios ritmos biológicos, los cuales deben ser acomodados en función de las conveniencias del poder. Es el polo de la *bio-política*.

Uno de los instrumentos más importantes con que cuentan ambos polos de la intervención sobre la vida, y a la vez consecuencia del biopoder, es la *norma*. Cabe aclarar que la norma no se confunde para MF con la ley. Esta última es la herramienta propia de un poder *jurídico* y se configura siempre por referencia a la muerte:

[60] Id., p. 170.
[61] Id., p. 173.

> "La ley no puede no estar armada, y su arma por excelencia es la muerte; a quienes la trasgreden responde, al menos a título de último recurso, con esa amenaza absoluta. La ley se refiere siempre a la espada"[62].

Pero cuando el poder tiene como campo de acción la vida misma en su totalidad, necesita mecanismos más permanentes de corrección y regulación, y para ello la intervención de la ley no es suficiente. Es en este momento cuando la *norma*, entendida por MF como una especie de modelo regulador general de las conductas que va mucho más allá de lo jurídico, alcanza su razón de ser. La norma, en vez de eclipsar a las instituciones jurídicas y a todo el sistema del derecho, por el contrario, "los integra cada vez más en un continuum de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras. Una sociedad normalizadora fue el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida"[63].

Pero una vez más, como en muchas anteriores, frente a este diagnóstico irremediablemente pesimista, la respuesta de MF sigue siendo enigmática, pues su llamado a la "resistencia" no se halla sistematizado, por lo menos, en ninguna de sus obras principales. Las prácticas concretas de resistencia propuestas por él en numerosas entrevistas y escritos menores, difícilmente puedan ser tomadas en serio para un proyecto de buena sociedad. Y ése es el gravoso reverso de la medalla en este pensador… literalmente brillante.

[62] *La voluntad de saber*, p. 175. Nótese la diferencia con la perspectiva aristotélica, para la cual la verdadera fuerza de la ley es su capacidad de generar costumbre: *Política*, 1269ª 20.

[63] *Ibidem,* MF señala aquí un hecho sobre el cual muchos investigadores están de acuerdo, y es el referido a la hipertrofia de lo jurídico en la vida política moderna. Russell Hittinger habla de una "constitucionalización de la política": ante cualquier problema que se presente en la comunidad, se apela a la constitución, y la solución habrá de consistir en una supuesta deducción a partir del texto constitucional canónico. Esto, por cierto, produce un notable estrechamiento de lo político, aunque más no sea porque la apelación a la constitucionalidad o inconstitucionalidad de tal o cual asunto tiende a eludir el debate ético-político reduciéndolo prácticamente a una materia técnica, es decir, a algo referido a tal o tal técnica de poder, para emplear el lenguaje de MF. Ver A. CRUZ PRADOS, *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona : EUNSA, 1999, pp. 37-38.