

# FOUCAULT: VERDAD, GENEALOGÍA Y PODER

Domingo Fernández Agis  
dferagi@ull.es

## RESUMEN

Reflexionamos aquí sobre tres de los conceptos —verdad, genealogía y poder— sobre los que, junto al de subjetividad, Michel Foucault construye el entramado básico de su filosofía. El objetivo de este trabajo es profundizar en su interpretación y exponer algunos aspectos poco conocidos de las interacciones que presentan.

PALABRAS CLAVE: Foucault, verdad, genealogía, poder.

## ABSTRACT

«Foucault: truth, genealogy and power». We think over here on three of the concepts —truth, genealogy and power— on that, together with that of subjectivity, Michel Foucault constructs the basic studding of your philosophy. The lens of this work is to penetrate into the interpretation of the same ones and to expose some little known aspects regarding his respective interactions.

KEY WORDS: Foucault, truth, genealogy, power.

## VERDAD, ACONTECIMIENTO Y POLÍTICA

A modo de introducción, iniciaremos estas páginas recordando el contenido de una entrevista, concedida en el transcurso de una de sus estancias en Berkeley, en la que Michel Foucault comienza a responder cuestionando la interpretación de Habermas de la relación entre verdad y validez<sup>1</sup>. Según decía en esa ocasión, para él el problema más importante, a ese respecto, reside en cómo aclarar la génesis de la validez en un determinado instante y en un contexto concreto. Ese arranque le sirve para comenzar a exponer, de una forma en extremo lúcida, la encrucijada en la que se encuentra en ese momento decisivo de su carrera. Por ese motivo se refiere a su aproximación a la ética del cuidado de sí en el período grecolatino, manifestando que en su interés por ella pesan en gran medida las exigencias del presente, sobre todo el hecho de estar atravesando ciertas experiencias que le llevan a plantearse prioritariamente determinado tipo de cuestiones.

Profundizando en su explicación, Foucault presenta dos modelos, el que denomina *modelo del logos*, o discurso racional expresado oralmente, y el de la escritura, pero sostiene que su contraposición no puede interpretarse en términos morales, pues no tiene sentido decir que el *modelo del logos* es el bueno y el de la escritura



el malo, o viceversa. En todo caso, deja claro que él no ha realizado ni quiere verse obligado a hacer una elección moral entre ambos.

El hecho de considerar a uno de esos modelos (se refiere a lo que llama *modelo del logos*) como un modelo perdido, como el mejor de los modelos que habría quedado traicionado por los hechos y oculto por el tiempo, enfrentándolo al otro modelo, el de la escritura, considerado como el malo, pese a ser el triunfante o tal vez por ello, nos daría una visión catastrofista de la historia que Foucault no acepta. Como sabemos, aunque no lo mencione de forma explícita, esa visión negativa de la historia es la de Heidegger, de quien, al menos en este punto, Foucault parece sentirse muy distante.

Un nuevo elemento que nos ayuda a definir su ubicación intelectual se nos ofrece en otro pasaje de esa entrevista, en concreto cuando menciona el entrevistador que su posición recuerda vivamente a la de Weber y Foucault responde que, en la medida en que en Weber ha sido absolutamente determinante la lectura de Nietzsche, él también se siente próximo a Weber. Bien sabemos que no es sólo eso lo que le aproxima al maestro alemán. En todo caso esta referencia nos ayuda a comprender algunos detalles de su perfil intelectual, que no es en absoluto ajeno a la orientación metodológica que Weber da a sus trabajos, como tampoco lo es a la visión crítica del marxismo, que tan esencial resulta en el pensamiento del autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Otro aspecto a considerar es el que surge a propósito de un comentario suyo acerca de la *Histoire de la sexualité*. En concreto afirma que abordando la escritura de esa obra, de la que señala que tan sólo en apariencia es lo que cabría esperar de una historia de la sexualidad, lo que ha pretendido hacer es una historia de la moral. En efecto, a través de las formas de relación con uno mismo y otros asuntos que por comodidad agrupamos bajo el término *sexualidad*, Foucault ha querido estudiar lo que lleva a los individuos a relacionarse con su subjetividad, a reconocerse y a actuar como sujetos morales. Para él,

el problema es éste: cómo es que alguien que tiene deseos de hacer el amor, cómo se llega a hacer que se reconozca a sí mismo como sujeto moral en el momento en que hace el amor de tal o tal manera, con tal o cual pareja. Es la constitución del individuo que se constituye como sujeto moral de su acción lo que trato de estudiar a través de las técnicas que organizan la forma en la que el individuo tiene relación consigo mismo en cuanto sujeto que elige<sup>2</sup>.

Considera que, a este respecto, la posición en la que él se sitúa es muy distante de la kantiana, pues Kant se ocupa de la subjetividad moral en relación a la actuación del individuo, vinculando dicha actuación con el respeto a un imperativo moral de carácter universal. Mientras que, para Foucault, según él mismo nos dice,

<sup>1</sup> FOUCAULT, M., «À propos de Nietzsche, Habermas, Arendt, McPhearson». Berkeley. Entretien partiellement repris dans «Politics an Ethics», in RABINOW, P. (edit.), *The Foucault Readers*, London, Penguin Books, 1979. IMEC-Archives, D 250 (8).

<sup>2</sup> *Ibidem*.

esto no tiene nada que ver con las prácticas de constitución de sí en relación a la moralidad, que se ponen en marcha en el período grecolatino y que poseen como finalidad asegurar el dominio de uno mismo. Aclarando las dudas que pudieran suscitarse señala que, a su juicio, el estoicismo de los dos primeros siglos de nuestra era poco tiene que ver con la mentalidad de Kant, a pesar de la proximidad que este movimiento parezca tener con el espíritu de la conocida fórmula mediante la que la moral kantiana busca la universalidad.

En todo caso, otra fuente de diferencias radica en que, en la filosofía antigua, no se fundamenta la moralidad en el individualismo, sino en la relación de uno consigo mismo. A pesar de las apariencias, existe una gran diferencia entre ambas cosas. En efecto, el objetivo de la ética en ese período es asegurar el dominio de sí. Esa centralidad que concede a la noción de cuidado de sí, le lleva a plantear que Platón y Aristóteles, en lugar de representar la norma, son sus más ilustres excepciones. De este modo, en una línea que recuerda de nuevo la lectura que Nietzsche hace de la historia de la filosofía griega, Foucault hace ver que aquellos dos pensadores no son en absoluto prototípicos representantes del pensamiento antiguo. Frente a ello, considera que hay que mirar más bien a Sócrates, al estoicismo tardío, a Epicteto, a Epicuro, para encontrar esa moral antigua que concede una importancia crucial a la relación con uno mismo.

En otro momento de la misma entrevista, recuerda sus conversaciones con Habermas, durante una estancia de este último en París, para subrayar que se ha sentido muy impactado por la importancia que éste daba a las implicaciones políticas del pensamiento de Heidegger. En este sentido, Foucault afirma sentirse sorprendido porque teniendo en cuenta que las teorías de Heidegger pueden ser descalificadas, considerando, en una tendenciosa interpretación retrospectiva, que conducen al incalificable desastre que supuso el nazismo. Esto le parece especialmente escandaloso, sobre todo porque no se hace una criba análoga con las de otros autores. Pone el ejemplo, sin duda poco afortunado, de Kant, pues lo más común es que se haga una lectura de su filosofía que deja al margen las implicaciones políticas de sus ideas. En todo caso, sostiene que es muy peligroso aceptar que de una filosofía se deduce, analíticamente, una determinada acción política. Reconoce que en Francia se han producido algunos casos en los que se ha intentado establecer una vinculación semejante. Como ejemplo cita el caso del matemático y filósofo Jean Cavailles, miembro activo de la resistencia fusilado por los nazis en 1944. Y aprovecha para indicar que, pese a las apariencias, nada de esto se ha producido en relación a Merleau-Ponty, Sartre o Simone de Beauvoir.

En este pasaje de su exposición, Foucault introduce con posterioridad, en el texto transcrito de la entrevista que le fue entregado para su aprobación, tres folios manuscritos para explicar mejor su planteamiento, pues él mismo es consciente de la posibilidad de generar equívocos. En esas páginas aclaratorias dice que ha hecho esos días una experiencia análoga con Max Pohlenz<sup>3</sup>, de quien afirma que toda su vida fue un gran exponente de los valores universales del estoicismo, planteando

---

<sup>3</sup> Quizá la interpretación de Foucault, más que por la lectura del texto que menciona, esté condicionada sobre todo por el libro de Max Pohlenz, *Die Stoa*, publicado en 1948. Pero no habría

que es necesario tomar en consideración varios hechos: el escaso vínculo analítico que hay entre una concepción filosófica y la actitud política concreta de cada uno; las mejores historias no muestran una más eficaz vinculación entre elecciones políticas de los autores; ciertos temas como *el humanismo* pueden venir de cualquier sitio, como mostrar con qué gratitud Posidonius habría saludado a Hitler<sup>4</sup>.

Concluye esto por lo que se refiere al orden de la teoría, pero, por el contrario, considera que en la práctica cotidiana hay que tener una actitud muy exigente, prudente y a la vez «experimental», ya que es preciso, a cada instante, paso a paso, confrontar lo que uno piensa y lo que uno es.

En definitiva, afirma que poco le importa lo que manifiesten aquellos que te dicen: «no pongas en uso las ideas de Nietzsche, puesto que Nietzsche fue utilizado por los nazis»<sup>5</sup>. En contra de ello, a su juicio, lo que importa es tomar en consideración lo que han escrito aquellos que se atreven a poner en cuestión la realidad establecida. Señala además que si se ha acercado a analizar todas las prácticas relacionadas con el cuidado de sí es para aplicar las ideas que de ellas se desprenden. Por otra parte, sobre los efectos de la actitud política de un filósofo, no es a sus ideas a las que hay que preguntar, como si pudiera deducirse de su filosofía. Es a su *ethos* adonde hay que dirigirse<sup>6</sup>.

Dejando clara su posición, Foucault dice que lo que le interesa es la moral más que la política. Si bien, en este punto, añadirá luego esta aclaración manuscrita en la que precisa: «o en todo caso, la política como una ética»<sup>7</sup>. Sea como fuere, insiste en que las relaciones de los individuos con ellos mismos le interesan más que la ligazón o forma de ligación social que los vincula a los otros.

Tras esa detenida explicación, acaba reconociendo que le ha sorprendido que, desde el principio, se haya visto criticado por gente con las orientaciones políticas más diversas, de derechas, de izquierdas y de centro. Reflexionando sobre ello añade que, si ese interés crítico pone de manifiesto que su trabajo es un trabajo político, tendría que asignársele algún lugar en el espectro político. No obstante, afirma que él mismo no puede determinar cuál es ese lugar. Más aún, sostiene que se ha esforzado en encontrar cuál es el campo político en el que emplazar su trabajo, pero que no acierta a advertir su delimitación. Y hace notar que encuentra en Sócrates algo que representa una elección y una elección positiva, a saber, que todo problema moral es político y toda cuestión política es un problema moral.

---

que olvidar aquí, pese a la inesperada condescendencia de Foucault, el carácter filonazi de su obra, *Der hellenische Mensch*, escrita en 1945 y publicada en 1946. En todo caso, se entiende que su interés es poner de relieve la posibilidad de leer una obra por su valor intrínseco, sin tener en cuenta las derivas políticas del autor ni pretender extraer, de forma acrítica, derivaciones políticas de ella. Es de reseñar asimismo la carga de profundidad que lanza contra el humanismo, al plantear que puede presentarse en un contexto como el de la ideología filonazi. Cfr. POHLENZ, M., *L'uomo Greco*, Firenze, La Nuova Italia, 1967. Ídem, *La Stoa*, Firenze, La Nuova Italia, 1967.

<sup>4</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*

<sup>5</sup> *Ibidem.*

<sup>6</sup> SORRENTINO, V., *Il pensiero politico di Foucault*, Roma, Meltemi, 2008, p. 59 y ss.

<sup>7</sup> *Ibidem.*

Más tarde introduce de nuevo en ese contexto una anotación de su puño y letra, que continúa en un folio manuscrito adjunto. Foucault señala en ella:

Las cuestiones que estoy tratando de expresar no están determinadas por una posición política concreta. Esto es, sin duda, lo que la gente quiere decir cuando me reprocha no presentar las conexiones entre mis teorías y mis experiencias.

Intento, por el contrario, estar fuera de toda experiencia totalizante, a la vez trato de abrir y mostrar las limitaciones de toda una serie de problemas tan corrientes y generales, de problemas que toman la política a contrapelo, que atraviesan la sociedad en diagonal, tratando a la vez de analizarlos como cuestiones de actualidad e históricas<sup>8</sup>.

A su entender, ante todo ha de tenerse en cuenta que «la ética es una práctica; el *ethos* es una manera de ser»<sup>9</sup>. Para ejemplificar hacia dónde conduce esta forma de interpretar la ética habla de Polonia, refiriéndose de manera directa a la represión del sindicato Solidaridad que se estaba produciendo por esas fechas, y señala al respecto que él actúa denunciando lo que ocurre allí por razones éticas, pero que eso es al mismo tiempo una forma de hacer política. Y añade que ése «es el papel de los intelectuales y de los filósofos en la actualidad, proponer cuestiones éticas»<sup>10</sup>.

En contra de las posiciones políticas de Habermas, considera que de las tesis defendidas por éste se desprende una concepción utópica de la política. Se trata de la búsqueda de un consenso, de una política consensual que liquida el papel de las relaciones de poder, el lugar central del conflicto y las relaciones de poder en el mundo de la política. No hay que olvidar que la política es el dominio de las relaciones de poder, por eso la posición de Habermas conlleva implícitamente, a su juicio, una negación de la política. Conclusión polémica donde las haya.

Por otra parte, recuerda cómo Hannah Arendt ha disociado la relación de dominación de la relación de poder. Foucault se pregunta si no será ésa una distinción tan sólo verbal, que oculta la imposibilidad real de separar ambas cosas. Por eso mismo explica que él no ha pretendido decir que toda relación de poder sea en sí misma mala, y que haya de ser erradicada. Argumentación que le lleva a precisar que no se considera un anarquista. No obstante, hemos de poner de relieve que, a su juicio, una relación de poder sería tanto más aceptable en la medida en que la parte de autogestión que hubiese en ella fuera mayor.

Sin embargo, no deja de aclarar que en determinados campos, como el de la relación pedagógica, la autogestión no funcionaría, pues se establecen en ellos unas interacciones necesariamente desequilibradas que, en el caso de la relación entre maestro y discípulo, van desde quien sabe más a aquel otro que sabe menos. Así pues, cuando existe un desequilibrio en el saber, la adopción de un modelo autogestionario se hace problemática. Ello le lleva a plantearse que hay que analizar esta cuestión de forma empírica, procediendo caso por caso.

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*

<sup>9</sup> *Ibidem.*

<sup>10</sup> *Ibidem.*

Afirma que es cierto que hay formas específicas de poder que se ponen de manifiesto en las que Goffman ha denominado «instituciones totales», pero mantiene que el poder no es disciplina, violencia, dominación. Más aún, sostiene que está tentado de decir que las relaciones de poder comienzan cuando cesa la violencia.

Un detalle especialmente significativo es que insista en que no ha empleado nunca el término «dominación», precisamente para evitar ese dualismo poder/dominación. Por lo demás, no deja de indicar que puede haber «disciplinas consensuadas». De la misma forma, no deja de señalar también que no pretende realizar una analítica general de toda dominación posible. Todo lo cual le sirve para acabar insistiendo una vez más en su interés por las investigaciones con un objeto limitado, acotado.

Realizadas esas consideraciones, se extiende en una reflexión de mayor calado político, especulando acerca del verdadero carácter del liberalismo y, en términos generales, de lo que aporta la tradición liberal:

Creo que, en los análisis histórico-políticos que se han hecho en el siglo XX, posiblemente se hayan olvidado demasiado los problemas que planteaba el pensamiento liberal, en sentido estricto, del siglo XVIII inglés y francés y del XIX. En beneficio, precisamente, de temas como los de la consensualidad, la democracia, etc., que no han producido, que yo sepa, resultados muy positivos. Pienso que habría que hacer una reevaluación de esos problemas, no digo que del pensamiento liberal, no creo mucho en esas historias de: hay un pensamiento que ha existido en un momento determinado, al que es preciso volver.

En revancha, hay cierto número de problemas, que se plantean a través de una dinastía o una familia de pensamiento, problemas del liberalismo en sentido estricto, que sería interesante comprender. No hay que olvidar que este liberalismo se ha constituido en oposición crítica con respecto a los estados administrativos del siglo XVIII, con lo que se denomina la *Polizei*, que como se sabe, no era la policía, sino la administración, la administración reglamentada<sup>11</sup>.

En el siglo XX, han sido sobre todo los regímenes de inspiración marxista, junto a las otras formas de dictadura, e incluso las democracias que han aplicado políticas inspiradas por el keynesianismo, los que han desarrollado el poder administrativo, hasta tales extremos que lo hacen omnipresente y totalizador. Foucault hace notar que, frente a esa tendencia, hoy se está produciendo una reacción. En ese contexto, cita a Benjamin Constant y a Alexis de Tocqueville como ejemplos de pensadores políticos a los que habría que releer y en los que se podría buscar inspiración. Y vuelve de nuevo sobre Habermas, para afirmar que no suscribe la forma de interpretar su pensamiento que éste tiene, pues, como se recordará, el filósofo alemán ha valorado el trabajo de Foucault como una suerte de crítica general a la Ilustración<sup>12</sup>. Sin embargo, él considera, por el contrario, que la Ilustración ha sido un período

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> HABERMAS, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985, cap. IX.

extremadamente interesante, en el que se han generado una serie de planteamientos en los que, para bien o para mal, todavía estamos implicados. En particular, Foucault se siente partícipe de la idea de filosofía como crítica del presente que aparece en la filosofía ilustrada. Por otra parte, señala la existencia de una serie de prácticas propias de la Ilustración, destinadas a hacer visibles ciertos fenómenos. Es el caso de la forma de proceder de la medicina clínica hacia el final del siglo XVIII. En líneas generales, insiste en que le ha interesado hablar del surgimiento de ciertas prácticas, disciplina-rias o de construcción del conocimiento, surgidas en el seno de la Ilustración, pero nunca ha pretendido realizar un cuestionamiento total de ésta.

## GENEALOGÍA DEL PODER

En unas notas manuscritas que llevan por título «Genéalogie, archéologie, morale», Foucault señala que el objetivo final de la genealogía es construir una «ontología histórica de nosotros mismos»<sup>13</sup>. El texto al que nos referimos constituye un breve esquema que Foucault debió elaborar como guía de trabajo para uno de sus Seminarios en Berkeley. Quizá lo más llamativo de esas anotaciones sea la imagen de unidad que confieren a su obra, algo que no es fácil de encontrar dada la orientación que, según hemos comentado antes, Foucault daba a sus investigaciones. De esta forma, conceptos como *genealogía* y *arqueología*, que podrían entenderse como metodologías contrapuestas, son presentados en ajustada integración dentro de una misma matriz interpretativa que pretende ofrecer como último resultado la elaboración de una ontología histórica de nosotros mismos. En este sentido, hay que decir que en las mencionadas notas se pone en evidencia que para Foucault la cuestión clave es determinar quiénes somos hoy día y explicar si es o no una simple contingencia histórica que seamos como somos.

En esa tarea, la arqueología tiene también una importante misión que cumplir, pues nos proporciona el método adecuado para la construcción de una ontología histórica que elucide las raíces del presente. Así pues, conforme a su interpretación, con esas dos metodologías combinadas, podremos emprender la tarea de estudiar las prácticas discursivas, así como las redes en las que dichas prácticas se van incardinando.

Por otra parte, hemos de recordar que en el curso *Il faut défendre la société*<sup>14</sup>, impartido en el *Collège de France* en 1976, ya señalaba que

La genealogía sería, en consecuencia, por relación al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una suerte de empresa de

---

<sup>13</sup> FOUCAULT, M., «Genéalogie, archéologie, morale». Notes manuscrites (Berkeley, s.d.). IMEC-Archives, D250 (12).

<sup>14</sup> FOUCAULT, M., *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France (1976)*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997. Una versión española de este curso fue publicada en Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1992, con el título, *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*.



desanclaje de los saberes históricos cuya finalidad es hacerlos libres, es decir, capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales —‘menores, diría tal vez Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos, es este el proyecto de estas genealogías desordenadas y hechas trizas. En dos palabras, diría esto: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales y la genealogía, la táctica que es preciso utilizar, a partir de las discursividades locales así descritas, con los saberes desujetados que se desprenden de ello. Todo esto para restituir el proyecto de unificación<sup>15</sup>.

Tal unificación ha de realizarse en una clave específica, que siempre será problemático establecer, pero a la que no debemos renunciar, puesto que es necesaria como presupuesto para la acción. Es cierto que no es fácil trazar las líneas que aseguren una conexión entre el pensar y el hacer, sobre todo en una filosofía que renuncia de antemano a ser la antorcha que ilumine el camino hacia un horizonte utópico o la suministradora de fórmulas cerradas que definan el contenido de dicho horizonte. No ha de olvidarse que, como acabamos de señalar, para Foucault la tarea de la filosofía es otra bien distinta. Su modo de proceder y sus objetivos han de estar, a su entender, muy alejados de las escatologías redentoras y los discursos que pretenden estar en posesión del secreto que lo explica todo. Esto es algo que él mismo pone de manifiesto al defender que

el poder político, en esta hipótesis, tendría como tarea reinscribir perpetuamente esta relación de fuerza, mediante una suerte de guerra silenciosa, y reinscribirla en las instituciones, en las desigualdades económicas, en el lenguaje, hasta en los cuerpos de unos y otros. Esto sería, en consecuencia, el primer sentido que podemos dar a esta transformación del aforismo de Clausewitz: la política es la guerra continuada por otros medios; es decir, que la política es la sanción y la reconducción del desequilibrio de fuerzas que se pone de manifiesto en la guerra. Y la reversión de esta posición querría decir otra cosa también: a saber, que en el interior de esta ‘pax civil’, las luchas políticas, los enfrentamientos a propósito del poder, las modificaciones de relaciones de fuerza —acentuaciones de un lado, transformaciones, etc.—, todo eso, en un sistema político, no debería ser interpretado como continuaciones de la guerra. Y quedaría pendiente de ser descifrado como episodios, fragmentaciones, desplazamientos de la misma guerra. No escribiríamos nunca otra cosa que la historia de esa guerra, incluso cuando escribiéramos la historia de la paz y de sus instituciones<sup>16</sup>.

El poder, en términos generales, y en particular el poder político en particular, evolucionaría al compás de las relaciones de fuerza, y ese hecho es la causa última de las tensiones, latentes y manifiestas, que nunca dejan de estar presentes en la sociedad. Como ya se ha dicho, el poder es indisoluble del saber, de ahí que la búsqueda de la verdad se convierta en un asunto crucial. La importancia de la

---

<sup>15</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, pp. 11-2.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, pp. 16-7.

cuestión de la *verdad* y su relación con el poder queda clara cuando entendemos las implicaciones de la siguiente tesis, que Foucault ha mencionado ya en otras ocasiones, pero que ahora explica tal vez mejor que nunca. Tal como él la plantea tiene una apariencia de simplicidad, pero ésta se disipa apenas profundizamos en su significado. Nos dice, en efecto, que

estamos sometidos por el poder a la producción de la verdad. Esto es cierto en cualquier sociedad, pero creo que en la nuestra esta relación entre poder, derecho y verdad se organiza de una forma muy particular<sup>17</sup>.

Con ello enuncia una tesis básica, como decía de apariencia simple, aunque no lo sea en absoluto cuando pensamos en lo que hay detrás de ella. En efecto, producir la verdad es en cierta manera producirnos en la verdad, construir nuestro ser y nuestro existir en el interior de las fronteras que definen lo verdadero. Aclarando el sentido de su planteamiento, añade:

Estamos impelidos a producir la verdad por el poder que exige esta verdad y que tiene necesidad de ella para funcionar; tenemos que decir la verdad, estamos condenados a hacerlo, estamos condenados a confesar al verdad o a encontrarla<sup>18</sup>.

En relación con todo ello ha de recordarse que, para orientar eficazmente la tarea que se ha propuesto, Foucault considera que son necesarias ciertas precauciones metodológicas. El asunto del método siempre ha sido crucial en su pensamiento. La importancia que concede a esta cuestión explica muchas de sus elecciones en el ámbito de la investigación. Por otra parte, también sirve para poner de relieve las divergencias que pueden darse en cuanto a las conclusiones extraídas de las mismas, así como, en términos más generales, a las acciones que puedan derivarse de ellas. Como él mismo indica,

en primer lugar, ésta: no se trata de analizar las formas organizadas y legítimas del poder en su centro, en lo que pueden ser sus mecanismos generales o sus efectos de conjunto. Se trata de escoger, por el contrario, el poder en sus extremidades, en sus últimos alineamientos, allí donde deviene capilar, es decir, tomar el poder en sus formas y sus instituciones más regionales, más locales, sobre todo allí donde este poder, desbordando las reglas del derecho que lo organizan y delimitan, se prolonga en consecuencia más allá de esas reglas, se vuelca en las instituciones, toma cuerpo en estas técnicas y se dota de instrumentos de intervención materiales, eventualmente incluso violentos<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 25.

## IMPLICACIONES DE LOS CAMBIOS QUE SE HAN PRODUCIDO EN LA MEDICINA MODERNA

Las peculiaridades de su enfoque, así como algunos de sus resultados más relevantes, pueden apreciarse de una forma nítida en su aproximación a las transformaciones que han dado lugar a las prácticas médicas actuales. Una buena ilustración de la importancia que Foucault concedía a este tipo de estudios puede apreciarse a través de las polémicas que mantuvo con quienes criticaron la metodología y las conclusiones de sus trabajos en ese campo. Así, en 1982, Lawrence Stone publicó en «The New York Review of Books», un artículo titulado «Madness», en el que vertía críticas de gran calado referidas al método y los resultados del trabajo de Foucault. En su texto comienza hablando de cierta tendencia, en los estudios sobre la historia de la medicina o de las demás ciencias, a cuestionar las verdades establecidas en beneficio de otras teorías que pueden ser brillantes en su presentación, pero que siempre resultan ser deudoras de su búsqueda de la originalidad a cualquier precio<sup>20</sup>. En ese saco acaba metiendo a Foucault, refiriéndose en concreto su comentario a la *Histoire de la folie*. A continuación, Stone va analizando lo que él considera que son las tesis principales de Foucault en dicha obra, criticando la fundamentación de cada una de ellas, empezando por la tesis del «Gran encierro».

En respuesta Michel Foucault dirige a Stone una carta, fechada el 8 de diciembre de 1982, en la que le dice que en el artículo que acabamos de mencionar hace alusiones a su obra, *Histoire de la folie*, sugiriendo que tal vez el tiempo transcurrido desde la publicación de ésta puede explicar que la lectura de Stone sea la que es, sesgada y con importantes errores de interpretación. Foucault le dice en su carta que prefiere hacerle llegar por escrito, directamente a él, todas las consideraciones que estima ha de hacer a propósito de las críticas vertidas en su trabajo<sup>21</sup>.

Es indudable que Foucault recibió este artículo como un desconsiderado ataque a su obra, en un campo además que le interesaba de una manera particular. Podemos colegir que, frente a esas críticas, su reacción emocional debió ser bastante fuerte. De hecho, si revisamos el texto que prepara para responder a ese artículo<sup>22</sup>, es fácil comprobar que el tono inicial es tan duro que Foucault se sintió obligado a suavizarlo en su revisión posterior.

Por ejemplo, al inicio de la primera versión del texto dice:

Il faut concevoir M. Stone comme un homme d'intelligence moyenne, de compétence moyenne, et de moyenne probité. C'est alors, me semble-t-il, qu'apparaît le véritable problème posé par son texte, qui aurait peu d'intérêt s'il ne s'agissait que des limites individuelles de sa capacité à comprendre<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> STONE, L., «Madness», «The New York Review of Books», December, 1982, p. 28.

<sup>21</sup> FOUCAULT, M., «Dossier Stone. Correspondance», Archivo Michel Foucault, IMEC, FCL 1.26.

<sup>22</sup> FOUCAULT, M., «À l'égard de M. Stone, je me ...», Archivo Michel Foucault, IMEC, FCL 1.23.



Mientras que, en la versión corregida, escribe:

Il faut concevoir M. Stone comme un homme d'intelligence ordinaire, de compétence commune, et de moyenne probité. C'est alors, me semble-t-il, qu'apparaît le véritable problème posé par son texte, qui peu d'intérêt qu'il ne y poseit<sup>24</sup>.

La modificación de esas palabras y la supresión de casi toda la última frase suavizan la carga agresiva de la primera versión. En todo caso, lo que pone de relieve la consulta de este documento es que Foucault se sintió realmente molesto por el artículo de Stone. Podríamos decir, sin temor a equivocarnos, que llegó a sentirse herido por las palabras del crítico americano. Esto no habría sucedido si, como él mismo quiere sugerir, se tratara de un texto escrito por un cretino que poca o ninguna credibilidad merece. Por el contrario, Foucault sabe bien que el artículo de Stone está bien construido, que destila bilis pero que lo hace con cierto estilo y que, por tanto, es un texto que puede dañar su imagen entre el público lector americano.

Por todo ello, unido a la relevancia que concede a esa primera gran obra en el conjunto de su producción, Foucault se detiene a trabajar sobre ese escrito, elaborando una respuesta en la que se emplea a fondo para desmontar la argumentación de Stone. Y lo hace repasando sus propias conclusiones acerca de la génesis histórica de la enfermedad mental y recalando sobre todo estos puntos:

1º.- Las prácticas del internamiento se desarrollaron a todo lo largo de los siglos XVI y XVII, en contextos variados, para responder a situaciones diferentes, y tomando formas institucionales múltiples; estas prácticas se han referido a elementos de población heterogéneos en los que los locos no tenían más que un lugar restringido; dichas prácticas no han hecho apelación a la medicina más que de una forma limitada: todo esto lo he explicado en detalle en los tres primeros capítulos de mi libro<sup>25</sup>.

2º.- Que una buena mañana de 1650 se haya encerrado a los locos para poder curarlos: esto es, palabra por palabra, lo contrario de lo que he dicho<sup>26</sup>.

Sobre este particular, Foucault hace constar además de forma vehemente su repulsa a la idea expresada por Stone, quien le atribuye haber hablado de un cierto *complot* de los médicos para encerrar a los locos. Frente a tales alusiones, Foucault subraya que jamás ha utilizado ese término ni ha realizado ningún análisis tan simplista como el que Stone pretende atribuirle. Abundando en ello, señala que

sobre todo, he insistido primeramente en el hecho de que las prácticas del internamiento han tenido a menudo por función poner a salvo a los individuos del castigo ordinario reservado a los criminales (y, por tanto, que existía una tensión e incluso una oposición entre el internamiento y la justicia criminal)<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Ibídem, p. 1.

<sup>24</sup> Ibídem.

<sup>25</sup> Ibídem, pp. 1-2.

<sup>26</sup> Ibídem, p. 2.

<sup>27</sup> Ibídem, p. 3.

Al margen de su valor intrínseco, esta polémica con Stone tiene para nosotros el interés añadido de constituir un excelente modo de rastreo de las críticas que se han hecho al método de trabajo de Foucault y a las conclusiones a las que llega en su *Histoire de la folie*. Se trata además de algo que trasciende el ámbito específico de reflexión acerca de la locura y que afecta, en líneas generales, a toda su valoración de las modificaciones del saber e instituciones de la medicina moderna y sus conexiones con prácticas de poder determinantes.

En 1976, Michel Foucault elaboró un texto a propósito de las transformaciones de la atención médica a la población a partir del siglo XVII que se publicaría, dentro de la obra *Les machines à guérir*, editada por el *Institut de l'environnement*. En él podemos encontrar una serie de reflexiones que nos permiten adentrarnos aún más en su interpretación del papel de los saberes y poderes relacionados con las prácticas médicas. En ese sentido conviene que empecemos recordando que, a su entender,

lo que muestra, en todo caso, el siglo XVIII es un proceso de doble cara; el desarrollo de un mercado médico bajo la forma de clientelas privadas, la extensión de la red de un personal que ofrece intervenciones médicas cualificadas, el crecimiento de una demanda de cuidados por parte de los individuos y las familias, la emergencia de una medicina clínica fuertemente centrada en el examen, el diagnóstico y la terapéutica individuales, la exaltación explícitamente moral y científica (secretamente económica) del 'coloquio singular', en resumen, la puesta en práctica progresiva de la gran medicina del siglo XIX no puede ser disociada de la organización, en la misma época, de una política de la salud y de una toma en consideración de las enfermedades como problema político y económico, que se plantea a las colectividades y que éstas deben tratar de resolver a nivel de las decisiones colectivas<sup>28</sup>.

Con ello pretende dar cuenta de la existencia, en la mencionada época, de una inflexión histórica muy significativa. A su juicio, es necesario explorar las consecuencias de ese proceso que, pese a las fórmulas algo expeditivas con las que a veces se ha referido a él, tiene una gran complejidad. La clave se encontraría en un desplazamiento de las estrategias de poder, llegando a invadir un terreno que hasta entonces había permanecido relativamente al margen. Se produce así una conexión entre los procedimientos médicos y otras prácticas de poder, cuyo sentido queda aún más claro cuando Foucault explica que

el trazo más significativo de esta 'gnoso-política', cuyo cuidado atraviesa la sociedad francesa —y europea— en el siglo XVIII es sin duda el desplazamiento de los problemas de salud en relación con las técnicas de asistencia. Esquemáticamente, puede decirse que, hasta el final del siglo XVII, las tomas en consideración colectivas de la enfermedad se hacían a través de la asistencia a los pobres<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, M., «La politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle», FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 13-4.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 15.

No había, en consecuencia, una política de la salud digna de tal nombre, ya que el objetivo de las instituciones de asistencia era más bien proporcionar cierto apoyo espiritual ante la enfermedad y la muerte, además de un lugar en el que recoger a los enfermos sin recursos, apartándolos de la vía pública o de los reductos de la miseria. Frente a esto, Foucault plantea la necesidad de explicar cómo se ha producido la entrada en escena de la política de la salud en la sociedad moderna.

Pero es preciso hacer notar asimismo otro proceso, más general que éste, y que no es un simple desarrollo. Se trata de la aparición de la salud y del bienestar físico de la población en general como uno de los objetivos esenciales del poder político<sup>30</sup>.

Este significativo giro presupone la indexación de la salud en el interior de un cuadro político en el que se integran todas las cuestiones relacionadas con la población. Como él mismo señala, «aparece en el siglo XVIII una función nueva: el acondicionamiento de la sociedad como medio de bienestar físico, de optimización de la salud y de longevidad»<sup>31</sup>. El planteamiento es, como puede apreciarse, muy diferente del anterior; pero tampoco, esto es evidente, se limita a proporcionar una asistencia médica, sino que va mucho más allá de lo estrictamente exigible en función de ésta.

En definitiva, a su entender,

la nueva gnoso-política inscribe la cuestión específica de la enfermedad de los pobres en el problema general de la salud de las poblaciones; y se desplaza del estrecho contexto de los socorros de caridad a la forma más general de una 'policía médica', con sus exigencias y servidumbres<sup>32</sup>.

Es interesante observar el horizonte en el que Foucault sitúa estas transformaciones históricas, pues proporciona una visión mucho más general que la que se desprendería de una interpretación en términos meramente económicos, pese a que no olvide nunca tomar en consideración la importancia de éstos.

¿El fundamento de esta transformación? Podría decirse en pocas palabras que se trata de la preservación del funcionamiento y conservación de la 'fuerza de trabajo'. Pero sin duda el problema es más amplio; concierne seguramente a los efectos económico-políticos de la acumulación de seres humanos. El gran crecimiento poblacional a lo largo del siglo XVIII en el Occidente europeo, la necesidad de coordinar e integrar ese crecimiento en el desarrollo del aparato de producción, la urgencia de controlar la población mediante los mecanismos de poder más adecuados y ajustados hacen que aparezca 'la población' —con sus variables de número, de reparto espacial o cronológico, de longevidad y salud— no solamente como problema teórico, sino como objeto de vigilancia, de análisis, de intervenciones, de operaciones modificadoras, etc.<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 18.



Un punto crucial en la aproximación de Foucault a estas cuestiones es el que representa la segunda conferencia que pronunció en la Universidad Estatal de Río de Janeiro, en octubre de 1974. En ella se centró en la cuestión del nacimiento de la medicina social. Se trata de un trabajo que está en la misma línea que el que mencionábamos más arriba. En él había hecho notar lo siguiente<sup>34</sup>:

Sostengo la hipótesis de que con el capitalismo no hemos pasado de una medicina colectiva a una medicina privada, más bien ha sido precisamente lo contrario lo que ha ocurrido; el capitalismo, que se desarrolla hacia el final del siglo XVIII y los inicios del XIX, ante todo ha socializado un primer objeto, el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza de trabajo. El control de la sociedad sobre los individuos se efectúa no solamente por la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo<sup>35</sup>.

El efecto de fondo de esta inflexión histórica ha de tenerse en cuenta, pues ha venido a alterar la función social de las prácticas médicas, transformando al propio tiempo su sentido político. Por otra parte, no hay que olvidar que los ecos de ese proceso aún son perceptibles<sup>36</sup>.

En otra de las conferencias que pronunció en la Universidad Estatal de Río de Janeiro, en el mismo ciclo antes mencionado, disertó acerca del lugar del Hospital en la tecnología médica moderna<sup>37</sup>, subrayando algo a lo que ya hemos hecho alusión, pero que tal vez sea conveniente retomar ahora utilizando sus propias palabras, con objeto de hacer aún más explícito el contenido de esa decisiva inflexión.

Hasta el siglo XVIII, el personaje ideal del Hospital no era el enfermo, aquel al que era necesario curar, sino el pobre, que estaba ya moribundo. Se trata aquí de una persona que tiene necesidad de una asistencia material y espiritual, que tiene necesidad de recibir los últimos socorros y sacramentos. Ésta era la función esencial del hospital.

Se decía entonces —y con razón— que el hospital era un lugar al que se venía a morir<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> FOUCAULT, M., «La naissance de la médecine sociale», FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>35</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, pp. 209-210.

<sup>36</sup> Esto es, precisamente, lo que Foucault nos recuerda al decir que «es curioso observar que los grupos religiosos disidentes, tan numerosos en los países anglosajones de religión protestante, tenían por objeto principal a lo largo de los siglos XVII y XVIII luchar contra la religión de Estado y la intervención del Estado en materia religiosa. Por el contrario, los que reaparecen en el curso del siglo XIX tenían por finalidad combatir la medicalización, reivindicar el derecho a la vida, el derecho a caer enfermo, a curarse y a morir, según el propio deseo». *Ibidem*, pp. 226-227.

<sup>37</sup> FOUCAULT, M., «L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne», FOUCAULT, M., *Dits et écrits*, vol. III, Paris, Gallimard, 1994.

<sup>38</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 511.



A nadie se le escapan las implicaciones de orden religioso y moral que se derivan de ese origen. Foucault las expone, añadiendo un detalle sobre el que ahora nos interesa llamar la atención.

En consecuencia, hasta la mitad del siglo XVIII, el hospital y la medicina permanecerán como dominios separados. Pero, ¿cómo se produce esta transformación, es decir, cómo se ‘medicaliza’ el hospital y como se llega a la medicina hospitalaria? El factor principal de la transformación no ha sido la búsqueda de una acción positiva del hospital sobre el enfermo o la enfermedad, sino simplemente la anulación de los efectos negativos del hospital<sup>39</sup>.

Marca así el sentido de un largo proceso que se ha prolongado durante dos siglos. En él han resultado fundamentales diferentes factores, referidos unos al orden de lo económico, siendo otros de naturaleza política y existiendo otros más al fin que tienen que ver con la transformación de las formas del saber médico. En concreto, en cuanto al sistema de conocimiento en el que estas prácticas se incardinan, Foucault llega a decir que

en el sistema epistémico o epistemológico del siglo XVIII, el gran modelo de inteligibilidad de las enfermedades es la botánica, es la clasificación de Linneo. Ésta implica la necesidad de pensar las enfermedades como un fenómeno natural. Como ocurre en las plantas, hay en las enfermedades especies diferentes, características observables, tipos de evolución. La enfermedad es la naturaleza, pero una naturaleza debida a la acción particular del medio sobre el individuo. Desde que la persona sana es sometida a ciertas acciones del medio, sirve de vector de la enfermedad, fenómeno límite de la naturaleza. El agua, el aire, la alimentación, el régimen general constituyen las bases sobre las que se desarrollan en un individuo los diferentes tipos de enfermedad<sup>40</sup>.

El nuevo saber médico parte de ese enfoque, pero se va nutriendo, sobre todo, de la observación y la experiencia que pueden tener lugar en el interior de la institución del hospital. La propia historia de esa institución nos ofrece el mejor reflejo de los cambios que dan lugar a la medicina moderna. Foucault ilustra estas transformaciones de la siguiente forma.

En 1680, en el Hôtel-Dieu de París, el médico pasaba una vez al día; de manera muy distinta, en el siglo XVIII, diversos reglamentos se establecieron para especificar sucesivamente que había que efectuar visitas nocturnas para los enfermos más graves; que cada visita debía durar dos horas; y, finalmente, alrededor de 1770, que un médico debía residir en el interior del hospital con el fin de estar en situación de intervenir a cualquier hora del día o de la noche, si fuera necesario.

Así aparece el personaje del médico de hospital, que no existía antes. Hasta el siglo XVIII, los grandes médicos no iban al hospital. Eran médicos de consulta, que ha-

---

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 512-3.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 517.



bían adquirido su prestigio gracias a cierto número de curaciones espectaculares. El médico al cual recurren las comunidades religiosas para las visitas en el hospital era frecuentemente el peor de la profesión. El gran médico de hospital, tanto más competente cuanto mayor fuera su experiencia en estas instituciones, es una invención del siglo XVIII<sup>41</sup>.

Todo ello va en paralelo a la constitución del Hospital como espacio privilegiado de producción de un saber. En él, los profesionales de la medicina encuentran un ámbito adecuado para generar y sistematizar el conocimiento. También para difundirlo, llegándose a un tipo de medicina en la que cobra una importancia progresiva la confrontación de puntos de vista y la utilización de un instrumental quirúrgico cada vez más sofisticado. En este sentido, Foucault señala que

finalmente se fue imponiendo la obligación para los médicos de confrontar sus experiencias y sus registros —al menos una vez al mes, tal como lo precisaba el reglamento del Hôtel-Dieu en 1785— con el fin de anotar los diferentes tratamientos administrados, los que han dado resultados satisfactorios, los médicos que obtenían el mayor número de éxitos, si las enfermedades epidémicas pasaban de una sala a otra, etc. De esta manera se forma una colección de documentos en el interior del hospital. Así éste se constituye no sólo en lugar de cura, sino también en lugar de producción de saber médico<sup>42</sup>.

Ni que decir tiene que esa producción de saber irá asociada a diferentes estrategias de desarrollo del poder. Como ya se ha señalado, la conexión entre ambos elementos es inevitable y las prácticas médicas no podían quedar al margen de esa auténtica ley de hierro que Foucault establece, justifica y detalla a lo largo de buena parte de su obra. Un notable ejemplo de ello lo encontramos en sus interesantes análisis a propósito de la toma en consideración de la sexualidad por parte de la medicina moderna. El primer volumen de su *Histoire de la sexualité* es paradigmático en este sentido. En todo caso, en «Discours and repression», conferencia impartida en Berkeley en mayo de 1975 y que se sitúa en el contexto intelectual marcado por el contenido de ese primer volumen, nos ofrece una detallada descripción de la manera de plantear el problema de la sexualidad propia de Wilhem Reich, en la que prevalece en todo momento la idea de una represión de la sexualidad llevada a cabo por la sociedad burguesa.

También encontramos en ese mismo texto la contestación de Foucault a dicha hipótesis represiva, demostrando que el poder crea un discurso sobre la sexualidad en el que la clave no es la represión sino la producción. Nos habla de un poder que controla, que dirige, que produce individuos a través de prácticas específicas, pero que no se limita a negar, a borrar del mapa del saber el sexo. Al contrario, el sexo viene a ocupar una posición de gran importancia en las técnicas productivas y en las prácticas discursivas que surgen a partir de la época de auge de la burguesía<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, pp. 519-520.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, pp. 520-1.

En esa línea, no podríamos dejar de mencionar de nuevo aquí, cerrando así el círculo que abríamos al inicio de este apartado, lo que representan sus estudios sobre la enfermedad mental. En efecto, pese al juicio crítico que han merecido algunas de sus ideas al respecto, nadie discute hoy la importancia de una obra como *Histoire de la folie*, que vino a revolucionar el panorama de los estudios históricos centrados en ese campo. No me extenderé exponiendo el contenido de esta obra, sobradamente conocida. Sin embargo, sí me gustaría terminar este apartado evocando ciertos planteamientos que Foucault hace hacia el final de su vida y que suponen, en cierta forma, retomar y reafirmar algunas de las ideas que había expuesto ya en la que fue su tesis de doctorado.

Así, en el ciclo de conferencias que impartió en la Université Catholique de Louvain<sup>44</sup>, en 1981, comienza citando la anécdota del psiquiatra francés Leuret, quien en una obra de 1840 describe la forma en que trata a los locos.

Los somete éste a una *terapia*, a base de duchas frías, hasta que el paciente acaba admitiendo que está loco, que todo lo que ve son alucinaciones y que el médico tiene razón y actúa por su bien al querer quitárselas de la cabeza.

El principio que aplica Leuret podría resumirse diciendo que uno no puede a la vez estar loco y tener conciencia de que está loco. Si llega a admitir que está loco, entonces comienza a partir de ese momento su recuperación para el mundo de los cuerdos. La clave, lo que busca el psiquiatra, es la confesión del paciente; que éste diga: «Estoy loco». Se trata, como vemos, de situar «la confesión como elemento decisivo en la operación terapéutica»<sup>45</sup>.

Aunque Leuret no sea Freud, a juicio de Foucault, podemos detectar una serie de prácticas que conectan su trabajo con el del fundador del psicoanálisis<sup>46</sup>.

Una vez expuestas estas conexiones, que ponen de manifiesto la ambigüedad de su interpretación del psicoanálisis<sup>47</sup>, Foucault realiza un detenido análisis de la importancia de la confesión en una serie de prácticas, morales, jurídicas, terapéuticas<sup>48</sup>. Señala que, en nuestras sociedades, se ha creado un entramado estratégico que intenta hacer que el individuo llegue a vincularse cada vez más con su verdad. Lo que se pretende con ello es, dicho sea de forma sumaria:

1. Que el individuo quede vinculado con la obligación de decir la verdad sobre sí mismo.
2. Hacer funcionar esa enunciación de la verdad en las relaciones de un individuo con los otros.

---

<sup>43</sup> FOUCAULT, M., «Discours and repression». Tapuscrit d'une conférence à Berkeley, 8.05.1975 IMEC-Archives, D246.

<sup>44</sup> FOUCAULT, M., *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu.*, Conférences Université Catholique de Louvain, 1981. IMEC-Archives, D 201.

<sup>45</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 2.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 5.

<sup>47</sup> FERNÁNDEZ AGIS, D., *Michel Foucault, ética y política de la corporeidad*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2008, p. 231 y ss.

<sup>48</sup> FOUCAULT, M., *Mal faire, dire vrai. Fonctions de l'aveu*, edic. cit., p. 8 y ss.



3. Que cada cual quede obligado por esa verdad y por el hecho de que esa verdad haya sido dicha<sup>49</sup>.

Las implicaciones de este tipo de prácticas y las conexiones que a través de ellas se ponen en evidencia entre la medicina y el orden jurídico-político son hoy bien conocidas. En todo caso, era preciso subrayar aquí que uno de los indudables méritos de Foucault es haber sido uno de los primeros investigadores que se han atrevido a explicarlas y ponerlas de relieve.

## ESPACIO URBANO Y PODER

Analicemos ahora otro ámbito en el que puede apreciarse la potencialidad explicativa de la interacción entre las categorías conceptuales de verdad, genealogía y poder. Para ello, vayamos al contenido de la primera lección del curso que impartió en el Collège de France durante el año académico 1977-78, donde Michel Foucault aborda la cuestión del medio, vinculándola a la ciudad y a los problemas relacionados con la gestión global de la población. Sostiene allí que, en la acepción a la que él apela, el origen de la noción de medio se sitúa en los trabajos de Lamarck<sup>50</sup>, aunque admite que el concepto aparece ya en la Física de Newton y fue utilizado en un contexto científico por los newtonianos. Lo significativo, sin embargo, es que a partir de Lamarck el concepto de medio ambiente cobra una importancia capital en relación con la evolución de la especie humana, de la misma manera que se considera clave en los procesos evolutivos que afectan al resto de las especies. En líneas generales, la idea clave que acaba imponiéndose es que los cambios que condicionan el porvenir de cada especie dependen ante todo de las modificaciones que el medio les impone a través de las presiones que ejerce sobre sus condiciones de existencia.

Como bien sabemos, el darwinismo se encargó de dar al traste con las pretensiones de Lamarck y sus seguidores, poniendo de relieve que el mecanismo decisivo de la evolución reside en las modificaciones que, de forma azarosa, se producen en la estructura biológica de ciertos individuos, haciéndolos más aptos para sobrevivir y permitiendo así una más fácil transmisión a sus descendientes de las mejoras adaptativas logradas.

No obstante, pese al cuestionamiento que en el ámbito de las ciencias de la naturaleza sufre, sobre esa misma noción lamarckiana tomada directamente de la Biología trabajarán notables urbanistas de la época, en la convicción de que actuar sobre el medio en el que se habita permite transformar, no sólo la existencia concreta de éste, sino el porvenir de la colectividad. Sin embargo, en el caso del ser humano, el medio sobre el que se ha de actuar no es ya el natural, puesto que nuestra

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>50</sup> FOUCAULT, M., *Securité, territoire, population*, Cours au Collège de France (1977-78), Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 22.

especie habita desde hace milenios en entornos que son resultado de una mezcla entre lo que proviene de la Naturaleza y lo que es fruto de nuestra inventiva.

Foucault cita, como ejemplo particularmente elocuente de ese modo de entender la tarea del urbanista, el trabajo de Jean Baptiste Moheu, *Recherches et considérations sur la population de France*<sup>51</sup>, en el que este autor considera que es posible, con el poder y los medios que pueden llegar a tener los gobiernos, modificar el medio en el que el ser humano habita, transformando los condicionantes naturales que actúan sobre él, como son el curso de las aguas o el clima<sup>52</sup>, obteniendo con ello unos resultados de extraordinaria importancia. El análisis foucaultiano pone de relieve que con este tipo de estudios no sólo se sitúa en primer plano la noción de medio ambiente en relación a la vida humana, sino que también señalan la aparición «de un proyecto, de una técnica política que se orientaría a actuar sobre el medio»<sup>53</sup>. Aspecto al que Foucault va a conceder una relevancia primordial pues, a su juicio, la gran novedad que ponen de manifiesto estudios como los de Moheu es la consideración del espacio urbano como problema político de primer orden, que queda ya para siempre ligado a los problemas que conlleva la gestión de la población. Estos últimos afectan tanto a cuestiones relacionadas con la arquitectura y la ingeniería, como a otras que tienen que ver con la medicina, la educación y el control policial.

Al llegar a este punto es preciso recordar que, según Foucault, el espacio urbano sirve también para la introducción y mantenimiento de ciertas técnicas que tienen como objetivo final la extensión del control disciplinario sobre la población. Si bien es cierto que no se trata, como es evidente, de un espacio cerrado y controlado hasta el último detalle, como el espacio disciplinario descrito en su obra *Vigilar y castigar*. En este sentido, resulta muy interesante evocar aquí la caracterización del modo de proceder de la disciplina que nos proporciona en la segunda lección de su curso:

La disciplina es esencialmente centrípeta. Quiero decir que la disciplina funciona en la medida en que aísla un espacio, determina un segmento. La disciplina concentra, centra, encierra. El primer gesto de la disciplina es, en efecto, circunscribir un espacio en el cual su poder y sus mecanismos actuarán plenamente y sin límite<sup>54</sup>.

Al lado de esa explicación de la orientación de las prácticas relacionadas con la disciplina es conveniente señalar que, en el análisis del espacio urbano, ha de prestarse atención a la existencia y modos de funcionamiento de «los dispositivos de seguridad». Tales dispositivos, de acuerdo con la reconstrucción que Foucault se esfuerza en realizar partiendo de un detallado estudio de su origen histórico,

actúan en sentido contrario, tienen siempre tendencia a extenderse, son centrífugos. Integran sin cesar nuevos elementos, integran la producción, la psicología, los

---

<sup>51</sup> MOHEU, J.B., *Recherches et considérations sur la population de France*, Paris, Moutard, 1778.

<sup>52</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 24.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 46.



comportamientos, las maneras de actuar de los productores, de los compradores, de los consumidores, de los importadores, de los exportadores, integran el mercado mundial. Se trata, por tanto, de organizar, o en todo caso de dejarse arrastrar por el desarrollo de circuitos cada vez más extensos<sup>55</sup>.

Esos dos tipos de elementos estratégicos se combinarían con progresiva eficacia para hacer del espacio urbano un lugar privilegiado de ejercicio del poder. Por lo demás, la introducción del concepto de *dispositivo de seguridad*, así como el estudio del espacio urbano como realidad específica, con claros rasgos diferenciales, ponen en evidencia la magnitud del error que cometen quienes extienden los resultados del análisis foucaultiano de los espacios disciplinarios, hasta hacer de ellos la base de una explicación global de la sociedad<sup>56</sup>. A diferencia de esto, han de tenerse en cuenta el ámbito de aplicación y el grado de intensidad que cada uno de ellos alcanza en un momento y lugar concretos, así como las formas que adoptan sus respectivos cruces y que tienen como resultado la aparición de espacios de poder heterogéneos. En efecto,

una buena disciplina es aquella que os dice, en cada instante, lo que debéis hacer. Y, si tomamos el modelo de saturación disciplinaria de la vida monástica perfecta, que hace que la vida del monje esté regulada enteramente, de la mañana a la noche, la única cosa que queda indeterminada obedece a que no se dice expresamente lo que está prohibido<sup>57</sup>.

Desde esta perspectiva es posible asimismo establecer una clara distinción entre el modelo disciplinario y el modelo legal de ejercicio del poder. Contraponiendo ambos modelos, a partir de los divergentes objetivos perseguidos y las distintas técnicas empleadas, Foucault aclara la cuestión, señalando que

en el sistema de la ley, lo que queda indeterminado está permitido; en el sistema del reglamento disciplinario, lo que está determinado es lo que debe hacerse y, consecuentemente, todo lo demás, quedando en la indeterminación se encuentra, sin embargo, prohibido<sup>58</sup>.

Además de la atención prestada a estas formas diferentes de control y disciplinamiento, Foucault hace notar cómo en los cambios que dan lugar a la concepción actual del espacio urbano han influido diferentes corrientes de pensamiento. Presta atención, en particular, a la reflexión construida a partir de diversas teorías filosóficas y económicas que, a su juicio, ha desempeñado un papel clave. Así, evocando la importante aportación de las doctrinas fisiocráticas y utilitaristas en la formación del pensamiento económico y político moderno, señala:

---

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> Una clara ilustración de esta forma de proceder la podemos encontrar en la obra de Michel Onfray, *Politique du rebelle*. Ver ONFRAY, M., *Politique du rebelle*, Paris, Grasset, 1999, p. 75 y ss.

<sup>57</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, 48.

<sup>58</sup> *Ibidem*.



Vemos cómo va configurándose, a través de este pensamiento económico-político de los fisiócratas, otra idea que es: el problema de quienes gobiernan no debe ser en absoluto cómo pueden decir no, hasta dónde pueden decir no, con qué legitimidad pueden decir no. El problema es saber cómo decir sí, cómo decir sí a este deseo. No, por tanto, el límite de la concupiscencia o el límite del amor propio en el sentido del amor de sí mismo, sino por el contrario todo lo que va a estimular, favorecer este amor propio, este deseo, de manera que pueda producir los efectos benéficos que debe necesariamente producir. Ésta es, por tanto, la matriz de toda una filosofía que podemos llamar utilitarista. Es por esto que creo que la Ideología de Condillac, finalmente denominada sensualismo, era el instrumento en el que podía sostenerse la práctica de la disciplina, diría que la filosofía utilitarista ha sido el instrumento teórico que ha sostenido esta novedad de la época que fue el gobierno de las poblaciones<sup>59</sup>.

En el seno de esa especulación filosófica y económica se toma en consideración la relevancia política que tiene la atención al hábitat humano y aparece el problema de la población, considerado como un asunto ineludible dentro de las preocupaciones del político. Foucault toma en consideración las diferentes caras que esta cuestión presenta, que siguen siendo para nosotros perfiles esenciales desde los que abordarla.

La población es, en consecuencia, por una parte la especie humana y, por la otra, lo que se suele llamar el público. Aquí el término no es nuevo, pero sí lo es su uso. El público, noción capital del siglo XVIII, es la población considerada por lo que se refiere a sus opiniones, sus formas de hacer, sus comportamientos, hábitos, temores, prejuicios, exigencias, es aquello en lo que hemos sido influidos por la educación, las campañas, las convicciones. La población es, por tanto, todo lo que va a entenderse desde la raigambre biológica de la especie hasta la superficie que ofrece el público. Por lo que se refiere al público, tenemos ahí todo un campo de realidades nuevas, realidades novedosas en el sentido en que son para los mecanismos de poder, elementos pertinentes, el espacio pertinente en el interior del cual se debe actuar<sup>60</sup>.

Tomando todo esto en consideración, entendemos que sobre la población se centrara desde entonces una especulación heterogénea y compleja. No obstante, aparecen enfoques que, a pesar de sus rasgos diferenciales, comparten el punto de vista de considerarla como asunto de capital importancia. Así lo pone de relieve Foucault, señalando que,

después de todo, que sea todavía este problema de la población el que resulte en el fondo central en todo el pensamiento de la economía política hasta el siglo XIX, la famosa oposición de Malthus y Marx vendría a probarlo, pues, en última instancia, ¿cuál es el origen de sus diferencias a partir de ese origen común ricardiano que ambos comparten? Es que, para Malthus, el problema de la población es esencialmente pensado como problema bio-económico, mientras que Marx ha tratado de

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, pp. 75-6.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 77.

evitar el problema de la población y de descartar la noción misma de población, para reencontrarla bajo la forma propiamente, no bio-económica, sino histórico-política de clase, de enfrentamiento de clases y de lucha de clases. Se trata de esto: o la población o las clases, es ahí donde se produce la fractura<sup>61</sup>.

La cesura que se verifica a partir de esa confrontación de enfoques tiene una importancia primordial ya que sus consecuencias, tanto en el orden teórico como en la praxis política, son decisivas. No olvidemos que la relevancia concedida al análisis de la población marca el paso desde el antiguo arte de gobernar a la moderna ciencia política. En todo caso, la divergente orientación que Foucault ilustra a través de las posiciones respectivas de Malthus y Marx no impide, pese a todo, constatar que se ha producido un salto en el propio tratamiento teórico y político de los fenómenos vinculados a la población.

En resumen, el paso desde un arte de gobernar a una ciencia política, el paso de un régimen dominado por las estructuras de la soberanía a un régimen dominado por las técnicas de gobierno se hace en el siglo XVIII alrededor de la población y, en consecuencia, alrededor del nacimiento de la economía política<sup>62</sup>.

La transformación es esencial y por eso Foucault considera que puede ser muy clarificador estudiar la génesis de los conceptos implicados en la misma. Se extiende por ello en una labor de desbrozado del terreno y reinterpretación de ciertos cambios que en su momento se produjeron en el plano de las ideas, para lo que se remonta a los griegos de la antigüedad y a la tradición judeocristiana, concluyendo que

la idea de que los hombres pueden ser objeto de gobierno no es una idea griega y, a mi modo de ver, tampoco es romana. Sin duda encontramos con bastante regularidad en la literatura griega la metáfora del gobernante, del timonel, del piloto, del que sostiene la caña del navío, para designar la actividad del que está a la cabeza de la ciudad y que, en relación a ella, tiene cierto número de cargas y responsabilidades<sup>63</sup>.

En esa misma línea, subraya que «jamás entre los griegos encontramos esta idea de que los dioses conducen a los hombres como un pastor, como un granjero conduce a su rebaño»<sup>64</sup>. Por el contrario, Foucault considera que resulta aquí ineludible la referencia a la tradición judía señalando que está detrás de la idea de un Dios que conduce a su pueblo, y expone con bastante detalle cómo ésta aparece en el *Éxodo*<sup>65</sup>.

En este contexto, puede sorprender la prolongada influencia —pues la hace llegar hasta la actualidad— que Foucault concede a las ideas relacionadas con la concepción del gobernante como un pastor que ha de vigilar, cuidar y orientar a su

---

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 79.

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 109.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, pp. 127-8.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 131.



rebaño. De igual forma, sorprende también que hable del influjo determinante de las ideas que aparecen en la pastoral cristiana en la configuración de las modernas técnicas de gobierno<sup>66</sup>. No en vano señala que, «por una parte, el pastor debe vigilar a todos y a cada uno, *omnes et singulatim*, lo que va a constituir precisamente el gran problema» de la pastoral cristiana y también lo será por lo que se refiere a las técnicas de poder modernas<sup>67</sup>.

En todo caso, lo que tal vez resulte más llamativo en su discurso es la relación que establece entre la extensión de esas ideas y las prácticas médicas. Sin duda ha de hacerse una amplia lectura del concepto de pastorado para entender el alcance de su tesis. Esta lectura nos permitiría ver de otra manera la labor realizada en las instituciones relacionadas con la salud, que no tiene como único fin la preservación o recuperación de ésta, sino que se orienta a otros objetivos más generales, relacionados con la gestión de la población<sup>68</sup>. Como vemos, el recorrido histórico que atribuye al pastorado tiene una enorme amplitud, hasta tal punto que, incidiendo de nuevo sobre los asuntos más claramente políticos, llega incluso a considerar que

se podría hablar, desde luego, de la pastoralización del poder en la Unión Soviética. Burocratización del partido, ciertamente. Pastoralización también del partido, y la disidencia, las luchas políticas que agrupamos bajo el nombre de disidencia tienen una dimensión esencial, fundamental, que es precisamente este rechazo a dejarse conducir<sup>69</sup>.

Pero, volviendo de nuevo a su rastreo de las trazas originales de los conceptos que utiliza en el curso cuyo contenido estamos comentando, recordemos que, frente a la orientación pastoral, presenta el ascetismo como modelo de «contraconducta» en relación a las prácticas habituales de la Iglesia. Él mismo reconoce que esto puede parecer paradójico, ya que se suele considerar el ascetismo como la esencia prístina de la moral cristiana, pero lo justifica diciendo que el ascetismo se opone a la moral pastoral. Es una forma de reaccionar y no dejarse conducir mansamente,

---

<sup>66</sup> «El poder pertenece al ámbito del hacer y no del tener. El poder carece de límites: no es algo que se posee, algo limitado que sólo se puede mantener o perder, sino algo que siempre es posible construir, que siempre se puede usar como contrapoder frente al poder establecido. Éste es el modelo que ha permitido a sucesivas oleadas de emigrantes hacerse un hueco en la sociedad estadounidense: no han arrebatado el poder a otros, sino que han construido un poder propio que les ha dado fuerza dentro de lo ya existente. Se trata de una concepción del poder que remite a lo ilimitado y lo construido, un poder que se debe elaborar e implica un trabajo cuyo objetivo es hacerse más fuertes, lo que se denomina *empowerment*, esto es, el aumento de la capacidad de poder del colectivo y de los individuos. Para construir estas comunidades positivas, los estadounidenses han jugado con la facultad de conferir a estas asociaciones, a estas corporaciones de desarrollo comunitario, una libertad relativa de decisión, de planificación de sus espacios de relegación». DONZELOT, J., *op. cit.*, pp. 85-86.

<sup>67</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, pp. 132.

<sup>68</sup> «El *pastorado*, en sus formas modernas, se ha desplegado en gran medida a través del saber, las instituciones y las prácticas médicas. Podría decirse que la medicina ha sido una de las grandes potencias herederas del *pastorado*». *Ibidem*, p. 203.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 204.





de encontrar en los límites de la resistencia del propio cuerpo una fuerza con la que oponerse a ese poder pastoral que quiere conducirnos como si fuésemos parte de un rebaño. Por otro lado, el ascetismo conlleva una especie de desafío, no sólo en relación a mí mismo, sino también en relación al otro<sup>70</sup> y es esto último lo que puede tener más relevancia a la hora de hacer una lectura en clave política de ese tipo de prácticas. A su juicio, «las dos estructuras, la de la obediencia y la del ascetismo, son profundamente diferentes»<sup>71</sup>. En efecto, tanto su base como su orientación divergen de la manera más nítida cuando las contemplamos a la luz del análisis que Foucault realiza de cada una de ellas.

En apoyo de sus tesis cita la obra *De regno*, pero hay que decir que hace una interpretación bastante tópica de las ideas políticas de Tomás de Aquino, quedándose tan sólo en el modelo de la analogía entre el gobierno de Dios en el Cielo, con respecto al gobierno del Rey en su reino<sup>72</sup>. Por lo demás, pone a Tomás de Aquino como ejemplo de defensa del poder pastoral, cuando una lectura detenida de su obra demuestra que no puede considerarse que eso sea así. En verdad, las ideas que en esa obra defiende Aquino están más próximas a lo que Foucault agrupa bajo la idea de gubernamentalidad, que él contrapone a la política pastoral. Todo parece indicar, pese a ello, que no está interesado en ver esa aproximación a la concepción gubernamental del poder en el texto de Tomás de Aquino, tal vez porque entonces tendría que cuestionarse la validez del esquema previo del que ha partido en su exposición. Hay que decir todo esto sin obviar, naturalmente, la referencia al poder pastoral del monarca que aparece en los primeros compases de la obra<sup>73</sup>. Pero ésta expresa, a mi juicio, más una concesión formal a la tradición que un compromiso efectivo de Tomás de Aquino con ella, pues tal idea queda contrapesada y sobrepasada por su reflexión política.

Por otra parte, en contra de lo afirmado por Foucault, hay que decir que no puede considerarse que el arte de gobernar se cree en el siglo XVI. Antes bien, es ésta una cuestión que se plantea ya con claridad en la Atenas de Pericles. Es, de igual manera, un asunto clave en obras como *De regno*, de Tomás de Aquino, donde no se trata tan sólo de legitimar el poder pastoral del rey sino de lograr la forma más eficiente de gobierno. No en vano se reconoce que el pueblo tiene el derecho legítimo de cuestionar el poder del monarca cuando éste no desempeña bien sus funciones de gobierno o de acabar incluso con su vida si se ha convertido en un tirano. En definitiva, un análisis histórico menos orientado desde la conclusión previamente elegida nos lleva a concluir que las tesis de Foucault, relativas a la relación histórica entre poder pastoral y poder gubernamental, no se sostiene. Menos aún cuando, más adelante, contraponga a Maquiavelo y Bacon, como ejemplos respectivos de política pastoral y defensa de la gubernamentalidad, insistiendo, en última instan-

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, pp. 208-9.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 210.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, pp. 238-9.

<sup>73</sup> AQUINO, T. De, *La monarquía*, Barcelona, Altaya, 1997, p. 10.

cia, en «esa gran continuidad, presente en el pensamiento de Tomás de Aquino y que permite justificar el gobierno de los hombres por el rey, lo que va a romperse en el siglo XVI»<sup>74</sup>. Por lo demás, no aclara gran cosa considerar que «gobernar el mundo pastoralmente quiere decir que el mundo queda sometido a una economía de la obediencia»<sup>75</sup>. Sobre todo si son tan cuestionables como hemos visto los apoyos históricos de los que dota a semejante afirmación.

Sea como fuere, para él, existe a ese respecto una transición que se sitúa

exactamente, entre los años 1580 y 1650, en el momento de la fundación de la *episteme* clásica. Es entonces cuando desaparece, o si ustedes quieren, por decirlo en una palabra, puede decirse que se produce el despliegue de una naturaleza inteligible en la que las causas finales, poco a poco, van a ser borradas, el antropocentrismo va a ser puesto en cuestión en un mundo que será purgado de sus prodigios, de sus maravillas y de sus signos, un mundo que se desplegará según formas de inteligibilidad matemáticas o clasificatorias que no pasarán por la analogía y la clave, correspondiendo a lo que podríamos llamar, si se me perdona la expresión, gubernamentalización del cosmos<sup>76</sup>.

Considera, por añadidura, que el tema de la Razón de Estado es algo que surge abruptamente, que irrumpe con la fuerza de un descubrimiento de gran calado histórico-político entre finales del siglo XVI y principios del XVII. Una tesis radical que también parece difícil de defender<sup>77</sup>. En efecto, está sencillamente fuera de lugar colocar a Maquiavelo al margen de ese proceso, por más que Foucault aluda para justificarse a la literatura contraria a las ideas de Maquiavelo que se desarrolla durante el siglo XVII<sup>78</sup>. No obstante, ninguna de las objeciones que acabamos de hacer priva de interés a su trabajo pues, por más criticables que sus conclusiones nos parezcan, aporta elementos que resultan en verdad esclarecedores o que, cuando menos, nos hacen revisar y repensar las ideas al uso. Cosa nada despreciable. Recordemos, en este sentido, cuando afirma, por ejemplo, que

Richelieu ha inventado esta profesión de manipulador de la opinión pública que se llamaba en la época 'publicista'. Nacimiento de los economistas y nacimiento de los publicistas. Éstos son los dos grandes aspectos de un campo de realidad, los dos elementos correlativos de un campo de realidad que aparece como correlativo de la gubernamentalidad, la economía y la opinión<sup>79</sup>.

Otro *cambio* que, según él, se desarrolla entre finales del siglo XVI y principios del XVII es el que se refiere a la transición de una política internacional basada

---

<sup>74</sup> FOUCAULT, M., *op. cit.*, p. 240.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 245 y ss.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 247 y ss.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 279.





en la competencia entre los monarcas a otra fundamentada en la concurrencia de los Estados. Ni siquiera parece necesario reiterar que tampoco esto último es posible aceptarlo así como así. En efecto, antes y después de ese momento, hay competencia entre reyes y concurrencia de Estados. Habría que explicar que es la aparición del Estado moderno, con los mecanismos racionalizadores de la acción de gobierno que éste conlleva, lo que aporta una serie de cambios en las estrategias políticas<sup>80</sup>.

Es interesante que, para desarrollar su tesis, se centre en aplicar el concepto de fuerza a la política. En efecto, Foucault ve un paralelismo entre lo ocurrido en la física y lo que sucede en la política, dentro de las coordenadas históricas en las que ha de encuadrarse la aparición de la ciencia experimental moderna. Por ello sostiene que «se entra ahora en una política que va a tener como objeto principal la utilización del cálculo de fuerzas. La política, la ciencia política se encuentra con el problema de la dinámica»<sup>81</sup>. La fecha clave en este proceso sería, a su entender, la de la firma de la Paz de Westfalia, que puso fin a la Guerra de los Treinta Años. Se refiere a este tratado como la primera expresión consciente y completa de la política de equilibrio de fuerzas en el continente europeo<sup>82</sup>.

Pero sin duda es especialmente relevante que señale, y con esto acabaríamos las páginas que vamos a dedicar aquí al asunto, que la Policía (en el sentido original del término) y la Estadística son los dos elementos clave de la gubernamentalización del ejercicio del poder<sup>83</sup>. Reparemos en que es muy significativo que, tanto una como la otra, sean resultado de la incorporación a las técnicas de gobierno de unos saberes cuyo origen se encuentra en ámbitos científicos y técnicos, en principio, muy alejados de lo político. Es éste otro signo de la modernidad, que no puede leerse ni comprenderse fuera de un espacio en el que el poder se configura según un nuevo esquema, del que tan sólo hemos querido comentar en este apartado sus rasgos específicos, siguiendo para ello las inflexiones del discurso de Foucault en *Seguridad, territorio, población*.

## CONSIDERACIONES FINALES A PROPÓSITO DE LA POLÍTICA

Acabaré haciendo de nuevo una somera referencia al delicado asunto de la posición política de Foucault<sup>84</sup>, sobre el que ya apunté algo en el primer apartado de este artículo. Para ello, recordaré el contenido de un debate que tuvo lugar en abril de 1983<sup>85</sup>, en el que Foucault habló de la necesidad de distinguir entre la

---

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 30 y ss.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 303.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, pp. 311-2.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 323.

<sup>84</sup> FERNÁNDEZ AGIS, D., «Foucault, ¿una teoría política?». *Eikasía*, núm. 14. Oviedo, noviembre 2007.

<sup>85</sup> FOUCAULT, M., «Discussion with Michel Foucault». 21 April 1983. IMEC-Archives, D 250 (7).

elección circunstancial que hace un intelectual entre las opciones políticas que se le presentan (en un proceso electoral, por ejemplo), y las elecciones que realiza en tanto que intelectual y que se refieren, si no en exclusiva sí de una manera primordial, a la orientación que da al desarrollo de su obra. En aquella ocasión Foucault puso como ejemplo haber votado a Mitterrand, en ese momento en el poder. Su planteamiento podría resumirse diciendo que ese acto no puede interpretarse como prueba de conformidad con toda estrategia que provenga del poder político. Por supuesto, tampoco como renuncia a ejercer en lo sucesivo su labor de análisis sobre el ejercicio del poder.

Por otra parte señala, en el curso del citado debate, que no existe ninguna sociedad que pueda haberse constituido ni subsistir sin relaciones de poder. Es imposible, por tanto, vivir fuera o situarse al margen de las relaciones de poder. Si bien esto no significa que no podamos tener una actitud crítica frente a él. A su modo de ver, el intelectual ha de mantener esa actitud crítica, pese a la dificultad que conlleva encontrar el modo adecuado de realizar ese trabajo, más allá de un nivel superficial. En ese sentido, defiende allí que una actitud anarquista o incluso una actitud apática frente al poder establecido, también son formas de activismo político.

A propósito de su relación con los socialistas, afirma que no hay un único sentido para la palabra «socialismo» ni en Francia ni, mucho menos, en un contexto general. En concreto, dentro del propio partido socialista francés, distingue varias corrientes: una corriente jacobina, representada por el propio Mitterrand, otra corriente tecnocrática, otra keynesiana y, por último, una más, representada por Rocard, más próxima a la sensibilidad ecológica, a cierta ideología libertaria y a la nueva economía. Así pues, en cualquier contexto complejo, y en la política casi todas las situaciones lo son, habría que hacer las propias elecciones sin la posibilidad de tener claro, por continuar con el ejemplo que él mismo utiliza, qué ha de entenderse por socialismo hoy en día.

Pero, al margen de esto, quizá lo más significativo sea que hable de la gran decepción que, para los grandes movimientos políticos europeos, no sólo los revolucionarios, supuso que la defensa de la libertad condujera a una definición teórica insuficiente de la libertad y a una positivación (en sentido hegeliano) de ésta, desde el punto de vista práctico. Hay que convivir con ello, viene a decirnos Foucault en ese momento, casi al final de su vida. De este discurso, pronunciado desde la más estricta modestia, pueden derivarse importantes lecciones, algunas de las cuales aún no hemos sido capaces de hacer aflorar.

