

Política y subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault

Nelson Fernando Roberto-Alba



**Política y subjetivación
en el pensamiento de
Michel Foucault**

Política y subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault

NELSON FERNANDO ROBERTO-ALBA



Roberto-Alba, Nelson Fernando

Política y subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault / Nelson Fernando Roberto-Alba, Primera edición, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2026.

292 páginas.

Incluye referencias bibliográficas e índice.

ISBN: 978-958-782-722-4

E-ISBN: 978-958-782-723-1

1. Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e interpretación 2. Filosofía política
3. Subjetivación 4. Gubernamentalidad 5. Biopolítica I. Universidad Santo Tomás
(Colombia).

CDD 194

CO-BoUST



© Nelson Fernando Roberto-Alba, autor, 2026

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Thalía Yumbra
Diagramación: Alexandra Romero Cortina
Imagen de cubierta: Midjourney, <https://www.midjourney.com/jobs/34170431-a59c-4608-afdc-1cf2ada5a64d?index=0>
Impresión: Imageprinting

Hecho el depósito que establece la ley.

ISBN: 978-958-782-722-4

E-ISBN: 978-958-782-723-1

Primera edición, 2026

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

A mis padres por su inagotable esfuerzo, cuidado y amor...

Contenido

PRÓLOGO	13
INTRODUCCIÓN	19
Política, ética y subjetivación en la historia crítica del pensamiento	19
CAPÍTULO 1	
POLÍTICAS DE LA LITERATURA Y EXPERIENCIAS DE DESUBJETIVACIÓN	49
Sobre el estatuto de la literatura en la obra de Foucault	51
Literatura, lenguaje y desubjetivación	60
La desubjetivación entre la experiencia del afuera y la transgresión	69
De la política de la literatura a la genealogía del poder	75
CAPÍTULO 2	
PODER, ESTRATEGIA Y GUBERNAMENTALIDAD: CONSIDERACIONES SOBRE EL ANTAGONISMO EN MICHEL FOUCAULT	79
Introducción	79
Lógica estratégica	81
Modelo estratégico	90
Estrategia y gubernamentalidad	106
Algunas consideraciones e implicaciones sobre el estatuto de la estrategia	121

CAPÍTULO 3	
RESISTENCIA, GOBIERNO Y CONTRACONDUCTA: IMPLICACIONES ÉTICAS DE LA BIOPOLÍTICA Y LA GUBERNAMENTALIDAD	131
Introducción	132
Modelo bélico de análisis del poder: resistencia y biopolítica	135
Gobierno, contraconducta y gubernamentalidad	147
Sobre la imposibilidad de una ética de los “ingobernables”	160
CAPÍTULO 4	
SUBJETIVACIÓN ÉTICA Y ESPIRITUALIDAD POLÍTICA: A PROPÓSITO DEL ANÁLISIS DE MICHEL FOUCAULT SOBRE LA REVOLUCIÓN IRANÍ	165
Introducción	166
La Revolución iraní: política y ética estratégica	168
Ética y espiritualidad: de la voluntad a la subjetivación colectiva	174
Espiritualidad política: la espiritualidad como principio de creación política	186
En conclusión	198
CAPÍTULO 5	
LAS MADRES DE SOACHA Y SU LUCHA POR LA VERDAD: UNA EXPERIENCIA DE SUBJETIVACIÓN ÉTICO-POLÍTICA	201
Espiritualidad religiosa y espiritualidad filosófica	202
Las Madres de Soacha: análisis del caso	215
Una experiencia de subjetivación ético-política colectiva	227

CAPÍTULO 6	
ÉPILOGO. TRAYECTORIA 1926-1984: FILOSOFÍA Y POLÍTICA DE LA VERDAD	241
Michel Foucault a pesar de sí mismo	242
The <i>early</i> Foucault	245
El arqueólogo de los saberes	249
El genealogista del poder	253
Hacia un pensamiento de las formas de problematización de la política	259
REFERENCIAS	267
SOBRE EL AUTOR	281
ÍNDICE TEMÁTICO	283
ÍNDICE ONOMÁSTICO	287

Prólogo

A pesar del relativo desprestigio en el que ha caído el posestructuralismo francés durante los últimos años, la obra de Michel Foucault sigue motivando apasionadas discusiones dentro de la filosofía política contemporánea. Lo que está en juego en estas discusiones es la posibilidad misma de pensar la política más allá de los marcos conceptuales heredados de la modernidad europea, especialmente aquellos que identifican la política con el Estado, la soberanía y la normatividad jurídica. Es verdad que ya desde muy temprano, la obra de Foucault fue leída como una crítica radical de la soberanía estatal. Sin embargo, esa crítica ha generado entre los especialistas no pocas dificultades: si la política no se reduce al Estado, si el poder no puede apelar a ningún concepto normativo universal y si la resistencia se desentiende por completo de la lucha por la hegemonía, ¿cómo pensar entonces la política emancipatoria desde un horizonte foucaultiano?

El libro que el lector tiene entre sus manos se sitúa precisamente en el centro de esa pregunta. Su propósito no es reconstruir sistemáticamente la obra de Foucault ni ofrecer una introducción general a su pensamiento, sino que se propone, más bien, explorar una hipótesis arriesgada: que la política en Foucault no puede comprenderse únicamente a partir de la analítica de las racionalidades de gobierno, sino que debe pensarse también —y sobre todo— desde la problemática de

la subjetivación ética. A juicio del autor del libro, el verdadero núcleo político del pensamiento foucaultiano no estaría en el análisis de las racionalidades de gobierno ni en la descripción de los dispositivos de poder, sino en los procesos mediante los cuales los sujetos se constituyen, se transforman o se desujetan frente a esos dispositivos. En esa perspectiva, la política se desplaza desde el estudio de las estructuras del poder hacia el estudio de las prácticas éticas mediante las cuales los individuos o colectivos reinventan su relación consigo mismos, con los otros y con la verdad.

Esta hipótesis, como puede verse, implica un desplazamiento interpretativo importante. Durante las últimas décadas, una de las líneas más influyentes en la lectura de Foucault ha privilegiado el concepto de gubernamentalidad como clave para comprender su obra tardía (1978-1984). En ese marco, el poder ya no se concibe solamente como dominación o como soberanía, sino como conducción de las conductas, es decir, como un conjunto de racionalidades y técnicas mediante las cuales se gobierna la vida de los individuos y de las poblaciones, tanto en Europa como en sus colonias de ultramar. No se trata entonces de un poder que solamente *domina*, sino de un poder que *gobierna*. Y como el gobierno, a diferencia del dominio, presupone de algún modo el consentimiento del gobernado, sería posible entonces desgobernarse (o descolonizarse) a través de un cambio institucional de las racionalidades de gobierno. Es claro el guiño que esta lectura propone hacia autores como Gramsci, así como a la posibilidad de establecer un vínculo entre Foucault y la tradición marxista.

No obstante, el autor de este libro propone que no deberíamos hacer tanto énfasis en el tema de las técnicas de gobierno sobre las conductas en la obra tardía de Foucault, sino en los procesos de subjetivación ética. Este desplazamiento se vuelve visible desde los primeros capítulos del libro, donde el autor explora un aspecto frecuentemente relegado de la obra de Foucault: su temprana reflexión sobre la literatura. Esta aparece como un laboratorio conceptual en el que Foucault ensaya una experiencia radical del lenguaje que desestabiliza las formas clásicas de la subjetividad. En la escritura literaria, el sujeto no se afirma como origen del discurso, sino que, más bien, se disuelve en una experiencia del lenguaje que lo atraviesa y lo

excede. Esta experiencia de desubjetivación anticipa, según el autor, algunos de los problemas centrales de la genealogía foucaultiana del poder. Lo que en la literatura aparece como ruptura del sujeto en el espacio del lenguaje, reaparece más tarde en la genealogía como cuestionamiento de las formas históricas de subjetivación producidas por las instituciones modernas.

En este contexto adquiere especial relevancia el concepto foucaultiano de contraconducta. Al estudiar las resistencias al poder pastoral en la Europa moderna, Foucault identificó una serie de prácticas mediante las cuales los individuos intentaban sustraerse a las formas de conducción espiritual y política que organizaban sus vidas. Estas contraconductas son vistas como prácticas mediante las cuales los sujetos experimentan modos distintos de conducirse a sí mismos y a los otros. El autor propone leer estas prácticas como una dimensión fundamental de la política foucaultiana. En ellas aparece una forma de resistencia que no se define únicamente por la oposición a un poder determinado, sino por la invención de nuevas formas de subjetivación. En sus últimos cursos y textos, Foucault insiste en que la resistencia al poder no consiste simplemente en oponerse a un régimen político determinado, sino en transformar las formas de subjetividad producidas por ese régimen. La política se convierte entonces en una práctica de desujeción. No es casual que en esos años Foucault recurriera cada vez más a nociones como parresía, cuidado de sí o ética de la libertad.

Para ejemplificar este problema, el autor aborda uno de los episodios más controvertidos de la obra de Foucault: su evaluación de la Revolución iraní de 1979. Cuando Foucault viajó a Irán en 1978 como corresponsal del periódico italiano *Corriere della Sera*, interpretó la insurrección contra el Sha como algo radicalmente nuevo: una revuelta que movilizaba una dimensión religiosa como fuerza política. Una forma de movilización colectiva en la que la transformación política se vinculaba ya no tanto con un *cambio de régimen*, sino con una transformación ética y espiritual de los sujetos. Foucault parecía estar convencido de que muchos participantes de la revuelta no buscaban simplemente instaurar un nuevo régimen político, sino transformar la forma misma de vida social a partir del Islam, es decir, una forma de política que no derivaba de las categorías de la Ilustración europea.

Sin embargo, la fascinación de Foucault por ese acontecimiento ha sido objeto de múltiples controversias. Para algunos intérpretes, su lectura de la Revolución iraní constituye, más que un error de diagnóstico, una terrible ejemplo de ingenuidad política. El autor del presente libro propone una interpretación diferente. Lo que Foucault percibe en ese acontecimiento es la emergencia de una forma de subjetivación política colectiva que no puede comprenderse únicamente a partir de las categorías del análisis gubernamental. Foucault habló en ese contexto de una nueva *espiritualidad política*, refiriéndose no a una sacralización de la política, sino a la irrupción de una dimensión ética en el campo de la acción política. Se trata de una forma de subjetivación en la que los individuos se comprometen con una transformación de sí mismos y del mundo que no puede reducirse a la lógica del gobierno.

Opino, sin embargo, que esta lectura ilustra muy bien cuáles son los riesgos que corre el autor al sustituir el análisis materialista de las racionalidades de gobierno por una “ética de la subjetivación” (o “estética de la existencia”). Si el análisis político se desplaza demasiado hacia la subjetivación ética, existe el riesgo de perder de vista la materialidad de las relaciones de poder. Las tecnologías de gobierno, los aparatos institucionales, las racionalidades administrativas, los dispositivos jurídicos y económicos constituyen aquello que podríamos llamar la dimensión *macrofísica* del poder: ese nivel en el que el poder organiza efectivamente la vida social, distribuye recursos, regula poblaciones y produce desigualdades. En este caso en particular, hablamos precisamente de aquello que Foucault no vio o no pudo ver: la instauración de un sistema teocrático donde el clero chií jugó un papel decisivo. Un nuevo poder soberano legitimado ya no por la teología cristiana, como en Europa, sino por la teología islámica. Un absolutismo teológico que persigue y ejecuta a los opositores políticos, restringe severamente las libertades civiles y castiga cualquier desviación de la ortodoxia religiosa.

Hay que decir, sin embargo, que incluso cuando al final de su vida Foucault se ocupó de las prácticas de sí, insistió siempre en que estas se desarrollan dentro de determinadas configuraciones históricas de poder. Las prácticas éticas no flotan en un vacío social, sino que se forman dentro de campos de fuerzas institucionales muy concretos. Por

eso, algunos intérpretes han advertido que una lectura excesivamente centrada en la subjetivación corre el riesgo de producir una especie de “eticización” de la política foucaultiana. En esa lectura, la política tendería a desplazarse hacia el terreno de las experiencias éticas o espirituales de los sujetos, mientras que las estructuras materiales del poder quedarían en segundo plano.

El libro concluye trasladando estas reflexiones a un contexto contemporáneo mediante el análisis de las luchas de las Madres de Soacha. Allí el autor intenta mostrar cómo ciertas formas de resistencia política emergen a partir de experiencias colectivas de duelo, denuncia y producción de verdad. En este caso, la verdad no aparece como una categoría puramente jurídica o epistemológica, sino como una práctica política mediante la cual los sujetos se constituyen colectivamente frente a la violencia estatal. Este capítulo cumple una función muy importante dentro de la estructura del libro: mostrar que la lucha de las Madres puede ser vista como una forma de subjetivación ético-política colectiva y como una forma de *parresía* colectiva. En ese marco, la lucha por la verdad frente a los falsos positivos se vuelve ejemplo de resistencia ética y política frente a la violencia estatal y a los regímenes institucionales de veridicción.

Creo que este capítulo es el que más claramente le da al libro su tonalidad latinoamericana y su legitimidad presente. Ya no estamos solo en el comentario erudito de los textos foucaultianos, sino en la traducción de sus categorías a una escena histórica local. Pero a la vez, es también el capítulo donde el riesgo interpretativo se hace mayor: al acercar tanto las categorías de espiritualidad y duelo colectivo, el análisis puede tender, por momentos, a desfigurar la experiencia estudiada. La lucha de estas mujeres surge de una situación concreta: la ejecución extrajudicial de sus hijos por parte de agentes del Estado en el contexto de los llamados “falsos positivos”. Su acción política consiste en exigir verdad, justicia y responsabilidad institucional frente a un crimen de Estado. Es una lucha profundamente situada en el terreno jurídico, institucional y político. Sin embargo, cuando esa lucha se describe como “espiritualidad política”, existe el riesgo de desplazar su carácter material e institucional hacia una dimensión más simbólica o ética. El foco se mueve desde la violencia estatal, las estructuras

militares, los dispositivos jurídicos y las responsabilidades políticas hacia la experiencia subjetiva de las víctimas. La resistencia aparece entonces como una forma de testimonio moral o de parresía ética, que no está libre de una cierta estetización del sufrimiento y la resistencia.

A pesar de las reservas que pueden suscitar algunos de los ejemplos históricos escogidos para ilustrar su argumento, el libro posee méritos analíticos indudables. Su principal aporte consiste en ofrecer una lectura coherente y rigurosa de la obra de Michel Foucault que restituye la centralidad del problema de la subjetivación dentro de la analítica del poder. Frente a interpretaciones que tienden a privilegiar exclusivamente las racionalidades de gobierno o las tecnologías de dominación, el autor muestra con agudeza cómo, en el interior mismo de esos dispositivos, se abren espacios para prácticas de desujeción, de producción de verdad y de constitución de sujetos colectivos. El recorrido que propone —desde la experiencia literaria de la desubjetivación hasta las formas contemporáneas de resistencia— revela una fina sensibilidad para seguir los desplazamientos conceptuales de la obra foucaultiana y para ponerlos en diálogo con problemas políticos actuales. Incluso allí donde sus interpretaciones pueden suscitar debate, el libro tiene el mérito de devolver a la filosofía de Foucault su carácter de pensamiento en movimiento, capaz de interrogar críticamente las formas de vida y de poder que configuran nuestro presente.

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Introducción

Política, ética y subjetivación en la historia crítica del pensamiento

Es innegable el aporte de Michel Foucault a la reflexión política contemporánea y, más ampliamente, a la redefinición del estatuto mismo de la filosofía política. Desde Hobbes y Locke hasta Marx, Arendt o Rawls, la filosofía política moderna y contemporánea ha tendido a organizarse en torno a las preguntas por la legitimidad del poder, la justicia, la ley o el contrato social, manteniendo una orientación normativa que presupone un sujeto racional y un ideal de consenso. Foucault introduce una torsión decisiva en este horizonte. En lugar de preguntar por los fundamentos legítimos del poder, analiza los modos históricos y concretos de su ejercicio, las racionalidades que lo sustentan y las formas de subjetivación que produce. Así, su obra no prolonga la tradición de la filosofía política como teoría de la soberanía, sino que la interroga desde una “ontología del presente”, en la que la política ya no se define por el contrato ni por la ley, sino por la multiplicidad de relaciones de poder que atraviesan los cuerpos, los saberes y las instituciones. En este sentido, su pensamiento no abandona la política, sino que la desplaza a un campo de problematización mucho más amplio,

donde la cuestión de la verdad, del gobierno y de la subjetividad se vuelve constitutiva de toda experiencia política posible.

Ahora bien, este desplazamiento adquiere una relevancia particular en el contexto actual, caracterizado por la reconfiguración de las formas de gobierno y de producción de subjetividad. Más que un simple efecto de la expansión global del neoliberalismo, asistimos a una racionalidad política que combina la gestión biopolítica de la vida con nuevas técnicas gubernamentales de control, seguridad y autogobierno. En las sociedades contemporáneas —y especialmente en América Latina— el poder ya no se ejerce solo por la coacción estatal o disciplinaria, sino por la interiorización de normas, la modulación de los afectos y la administración diferencial de la existencia. Las herramientas conceptuales elaboradas por Foucault —modelo bélico, modelo estratégico, biopolítica, gubernamentalidad, poder pastoral, prácticas de sí, contraconductas, arqueología, genealogía, análisis de las formas de problematización, entre otras— permiten examinar críticamente estas modalidades de gobierno, revelando cómo la conducción de las conductas se articula hoy con procesos de molecularización de la vida y modulación de los afectos —biopolítica molecular y gubernamentalidad algorítmica (Rodríguez, 2019)—. Interrogar la posibilidad de una “filosofía política” en Foucault no significa entonces buscar una teoría normativa o un modelo universal de emancipación, sino comprender las condiciones históricas de la acción política, los espacios de resistencia y los modos de subjetivación que emergen frente a estas nuevas configuraciones del poder. En ese horizonte, su reflexión ofrece no tanto una teoría del poder como una genealogía crítica del presente. Una manera de pensar las transformaciones contemporáneas de la política desde la producción misma de la subjetividad.

En los dos volúmenes de *Historia de la gubernamentalidad*, el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez realiza un minucioso examen de las tecnologías políticas del individuo en la modernidad, desarrolladas por Foucault en sus cursos del Collège de France entre 1976 y 1979, y del cristianismo en las lecciones finales de 1980 a 1984. Su lectura se inscribe en el esfuerzo por situar a Foucault dentro del campo de la teoría política, buscando establecer la existencia —y cierta evolución— de una “teoría de la política” a partir de la relación del

filósofo con el Estado. Para ello, Castro-Gómez propone la hipótesis de un tránsito del “modelo bélico” de análisis del poder al “modelo de la gubernamentalidad”, adoptado hacia 1978, desplazamiento que marcaría una transformación del horizonte político de Foucault. El vínculo del modelo de guerra con Nietzsche habría conducido, según Castro-Gómez, a una lectura singular de la política como una “política sin Estado”: una potencia sin potestas, centrada en la microfísica de las relaciones de poder, en la acción directa sobre los cuerpos y las conductas más que en las instituciones del Estado (Castro-Gómez, 2016, p. 11).

Este diagnóstico, que traduce la pregunta por la política en Foucault al lenguaje de la teoría del Estado, pone en evidencia una tensión decisiva. Mientras la filosofía política moderna ha concebido la política en términos de soberanía, representación y legitimidad, la lectura foucaultiana —según Castro-Gómez— abre un campo de análisis que parece escapar de esas categorías y, con ello, de la política misma. La hipótesis del “abandono” del modelo bélico en favor del modelo gubernamental se convierte así en un punto de inflexión para pensar no solo la trayectoria intelectual de Foucault, sino también la relación entre política y subjetivación en las sociedades contemporáneas. Si la política, en su sentido clásico, se define por la organización del poder estatal, la analítica foucaultiana la redefine como el conjunto de prácticas, saberes y dispositivos que modelan la conducta de los sujetos. Esta torsión —que Castro-Gómez lee críticamente— constituye, sin embargo, una clave fundamental para comprender los procesos actuales de gubernamentalización de la vida, en los que el poder opera menos por coacción que por producción y modulación diferencial de la subjetividad.

Además, el análisis del gobierno y su asunción como rejilla de inteligibilidad del poder a finales de los años setenta constituye, en efecto, un punto de inflexión en la relación de Foucault con el Estado y con la filosofía política en general. La crítica al Estado como “máquina infernal” —heredera de la sospecha nietzscheana hacia las instituciones del poder— da paso a una comprensión del Estado como “aparato de gobierno”, es decir, como una de las múltiples formas históricas en que se organizan las prácticas de conducción de las conductas. En

esta lectura, la política deja de definirse por el monopolio de la soberanía o de la representación y se entiende como el despliegue de las “tecnologías políticas de los individuos”, esto es, como el conjunto de procedimientos mediante los cuales se gobierna a los otros y a sí mismo. Este desplazamiento, que amplía el campo de la política más allá del Estado, entra en diálogo con debates mayores de la teoría política contemporánea, pues pone en cuestión la distinción moderna entre lo público y lo privado, entre poder político y poder social, y entre emancipación y gobierno.

Según Castro-Gómez, este giro produce lo que denomina un “efecto Foucault de la política”. Una actitud nominalista y antiestatal que, al analizar las prácticas sin recurrir a universales, termina disolviendo la posibilidad de una transformación institucional. En su lectura, el autonomismo derivado de las experiencias de Mayo del 68 conduce a una “renuncia de entrada a la transformación política de las instituciones” (Castro-Gómez, 2016, p. 407), replegando las luchas por la emancipación en un horizonte ético o micropolítico que paradójicamente se disfraza de liberación. De este modo, el filósofo colombiano identifica en Foucault una forma de “subalternismo autonomista” que habría contribuido a la despolitización de las resistencias, al desplazar el antagonismo democrático hacia el plano de las prácticas individuales o locales. Tal diagnóstico, si bien capta una tensión real en el pensamiento foucaultiano, obliga a preguntarse si el abandono del Estado como eje de análisis implica necesariamente la renuncia a la política o, por el contrario, abre la posibilidad de repensarla más allá de la lógica soberana.

Finalmente, la supuesta despolitización de la política derivaría, según Castro-Gómez, de un diagnóstico incompleto de Foucault sobre la gestión de la subjetividad por las tecnologías gubernamentales del poder. El filósofo francés habría desplazado el análisis de las relaciones de poder hacia una indagación ética centrada en la constitución de sí, especialmente en la noción de “estética de la existencia”, elaborada en paralelo con sus estudios sobre la gubernamentalidad. Este repliegue hacia una comprensión estetizante de la subjetividad es interpretado por Castro-Gómez como el signo de un viraje que desactiva el potencial político de la ontología del poder, sustituyendo la

conflictividad constitutiva de las relaciones de fuerza por una práctica individual de autoconstitución. Así, aunque Foucault concibió una ontología del poder inspirada en la voluntad de poder nietzscheana, habría concentrado sus esfuerzos en el nivel óptico de las relaciones históricas de poder, esto es, en la descripción empírica de los mecanismos de gobierno, disciplina y control. Sin embargo, pese a reconocer la importancia del nivel ontológico —la lucha de fuerzas que atraviesa la realidad y los cuerpos—, Foucault habría privilegiado, según esta lectura, el análisis ético de la gubernamentalidad, reduciendo con ello la dimensión política de la subjetivación.

A este respecto, Castro-Gómez señala de manera explícita el límite que, a su juicio, atraviesa la reflexión de Foucault:

[...] la verdad es que no hay en Foucault un intento serio de pensar los actos de subjetivación política *como tales*. En lugar de sacar provecho de la ontología general de las relaciones de fuerza para pensar la política, el filósofo prefiere dedicarse a estudiar las técnicas de sí en el nivel ético y estético. Con ello pierde la oportunidad de construir una *teoría política* sobre la base del antagonismo. (Castro-Gómez, 2015, p. 250)

La cuestión de si existe una teoría de la política en Foucault se vuelve aún más problemática cuando se examina el papel que desempeñan la subjetivación y la objetivación del sujeto en el conjunto de su obra. Desde sus primeros escritos hasta sus últimos cursos, Foucault se ocupa de mostrar cómo las prácticas políticas, jurídicas, científicas y morales han constituido históricamente al “ser humano” como sujeto, a través de formas específicas de objetivación y de sujeción. Lejos de concebir la política como el ámbito de la representación o de la legitimidad, el filósofo la aborda como un conjunto de técnicas y racionalidades destinadas a gobernar la vida, los cuerpos y las conductas. En este sentido, los análisis arqueológicos, genealógicos y problematizadores de obras como *Historia de la locura en la época clásica* (1990), *Vigilar y castigar* (2009h) y *La voluntad de saber* (2007a) pueden entenderse como una crítica radical de las instituciones políticas de la modernidad —la prisión, la escuela, el hospital, la sexualidad—, concebidas como tecnologías de gestión de las poblaciones y de normalización de los

individuos. Así, la política institucionalizada aparece no tanto como el espacio de la libertad, sino como un dispositivo de producción objetiva del sujeto, inscrito en redes de poder y saber que definen lo que el hombre puede ser, hacer y conocer.

Jacques Rancière es particularmente enfático al señalar que Foucault nunca se interesó por una teoría de la subjetivación política, entendida como la “reconfiguración polémica de los datos comunes” (2011a, p. 109). Desde la perspectiva rancieriana, la política comienza allí donde se disputa el “reparto de lo sensible” y se produce un sujeto colectivo capaz de hablar y actuar en nombre de una igualdad no reconocida. En contraste, Foucault —según Rancière— analiza las formas de poder y los mecanismos de sujeción sin elaborar una teoría del sujeto político capaz de sostener esa irrupción. De ahí que su pensamiento, aunque ilumina los modos de dominación modernos, permanezca, a juicio de Rancière, del lado de la *policía*, es decir, del orden de las prácticas y de las distribuciones existentes. En una entrevista, el propio Rancière (2011b) lo expresó con claridad:

[...] la cuestión de la política empieza en el momento en que se trata del estatuto del sujeto que es apto para ocuparse de la comunidad. Creo que Foucault no se interesó en esta cuestión, al menos no a un nivel teórico. Foucault se ocupa del poder e introduce el “biopoder” como una manera de pensar el poder y su influjo en la vida [...] Y aunque la idea de biopoder es clara, la de biopolítica es confusa, ya que todo lo que designa Foucault se sitúa en el espacio de lo que yo llamo policía. *Si Foucault pudo hablar indiferentemente de biopoder y de biopolítica, es porque su pensamiento de la política se construye en torno a la cuestión del poder, porque nunca se ha interesado teóricamente por la cuestión de la subjetivación política* [énfasis agregado]. (p. 101)

El reproche de Rancière sobre el déficit teórico del análisis foucaultiano de la política —particularmente la ausencia de una teoría de la subjetivación política—, así como la objeción de Castro-Gómez, se inscriben en un debate más amplio que ha atravesado la recepción crítica de Foucault en las últimas décadas. Slavoj Žižek retoma esta discusión desde otro registro, al denunciar los efectos del “pensamiento 68” y

de la llamada *French Theory*, a la que asocia las obras de Foucault, Deleuze y Derrida. Según Žižek (2001), este horizonte teórico habría promovido una forma de “historicismo posmoderno” que disuelve toda negatividad en la pura inmanencia de las prácticas discursivas y de poder. En el caso de Foucault, ello se manifestaría en su concepción relacional del poder, donde la resistencia no constituye una exterioridad, sino un elemento coextensivo al propio funcionamiento del poder. Para Žižek, esta relación de continuidad produce un cierre estructural. Poder y resistencia quedan atrapados en un abrazo mortal, sin espacio para la irrupción de un acto político que rompa con el orden existente. De este modo, la crítica del esloveno amplía y radicaliza la de Rancière, al situar el problema no solo en la falta de una teoría de la subjetivación, sino en la imposibilidad, dentro del marco foucaultiano, de pensar la negatividad misma de la política.

El inmanentismo que Žižek atribuye a Foucault tendría, en efecto, consecuencias decisivas para comprender su noción de resistencia y la posibilidad de una acción política del sujeto. Si todo sujeto es producido por las normas y prácticas disciplinarias que lo constituyen, resulta difícil pensar un contrapoder que no repita las lógicas mismas del poder al que se opone. Foucault fue sensible a esta tensión en los últimos años de su vida, cuando desplazó su investigación hacia la Antigüedad grecorromana en busca de formas de relación consigo mismo que no dependieran directamente de los dispositivos de sujeción característicos de la modernidad. Sin embargo, incluso en ese supuesto giro ético, el filósofo mantuvo una comprensión históricamente situada de la subjetividad, concebida como el resultado de procesos de subjetivación inscritos en regímenes específicos de verdad y de poder. Desde la perspectiva de Žižek, esta fidelidad a la inmanencia histórica —propia de lo que denomina el “historicismo posmoderno”— impide acceder a las condiciones ontológicas de posibilidad de la experiencia, es decir, al punto de exterioridad desde el cual la resistencia podría pensarse como acto propiamente político.

Según Žižek, la declaración foucaultiana de la “muerte del sujeto” y la reducción de la subjetividad a procesos históricos de subjetivación implican la renuncia a un componente esencial de la política. La posibilidad de universalizar los intereses de un colectivo o de una clase.

Para el filósofo esloveno, el precio del relativismo histórico adoptado por Foucault es la imposibilidad de articular una política emancipadora que confronte, en el plano universal, los efectos del capitalismo y de la democracia liberal. En su distanciamiento del hegelomarxismo, Foucault habría dejado de lado la idea de que el antagonismo es constitutivo del sujeto, y que los regímenes de poder pueden comprenderse solo si se reconoce una dimensión no histórica —ontológica— de la negatividad. Desde esta perspectiva, su búsqueda de “otra forma de sujeto” capaz de resistir las tecnologías disciplinarias y gubernamentales termina despojando al antagonismo de su estatuto fundante.

En esta línea, Castro-Gómez, al analizar las consecuencias del pensamiento foucaultiano en *Revoluciones sin sujeto* (2015), muestra que la crítica de Žižek pone de relieve una tensión decisiva entre la historicidad radical de la subjetivación y el exceso ontológico que la desborda. La subjetividad, en este sentido, no podría reducirse a un producto histórico de las relaciones de poder, pues se constituye también en la escisión o negatividad que hace posible la resistencia y la emergencia de la política como acontecimiento. De ahí que el problema central no sea la inexistencia de un sujeto en Foucault, sino la dificultad de pensar su carácter antagonista y universal sin recaer en una ontología trascendental del sujeto.

Por otra parte, Paul Patton (2018) examina la recepción y la evolución de la filosofía política de Foucault en el ámbito anglosajón, destacando la necesidad de situar sus análisis genealógicos de la biopolítica y la gubernamentalidad en el mismo plano de consideración teórica que ocupa la filosofía política normativa, representada paradigmáticamente por la teoría de la justicia de John Rawls. En este contexto, Patton revisa las críticas de Jürgen Habermas (1993), quien reprocha a Foucault la ausencia de criterios normativos que orienten sus diagnósticos del poder y, en consecuencia, la imposibilidad de articular desde ellos una política de la emancipación. Dichas críticas se despliegan, según Patton, en tres niveles: el metodológico —que acusa a Foucault de funcionalismo, historicismo y relativismo—; el empírico —que cuestiona su concepción de las relaciones entre conocimiento, acción y comunicación racional—; y el político —que lo sitúa en una posición de desentendimiento con respecto al

proyecto de la modernidad y su promesa de racionalidad emancipadora— (Isenberg, 1991).

Sin embargo, Patton advierte que tales objeciones solo tienen sentido si se juzga la obra de Foucault desde el horizonte de la normatividad discursiva que la filosofía habermasiana considera condición de posibilidad de la política moderna. Su lectura propone, por el contrario, una ampliación del campo de la filosofía política. En lugar de exigir a Foucault una teoría normativa del consenso o de la justicia, invita a reconocer en su genealogía una forma distinta de crítica política, centrada en la problematización de las racionalidades de gobierno y en la emergencia de modos de subjetivación que reconfiguran los límites de la política. De este modo, Patton (2018) desplaza la discusión de la normatividad hacia la historicidad de las prácticas, abriendo una vía para repensar la política más allá del paradigma liberal y comunicativo de la modernidad.

Desde una posición cercana a la crítica normativa, Michael Walzer (1996) cuestiona también la posibilidad de una “política de Michel Foucault”. A su juicio, la analítica del poder foucaultiana promueve una actitud de insumisión y resistencia frente a los dispositivos de dominación, pero priva al sujeto de los recursos normativos necesarios para transformar efectivamente las estructuras políticas que lo oprimen. Foucault, según Walzer, se hallaría así prisionero de su propia teoría. Su llamado a la resistencia no podría ir más allá del gesto individual o local, sin capacidad para derrocar a su “juez” ni para instituir un orden alternativo. En consecuencia, la crítica foucaultiana del poder no conduciría a la emancipación, sino a un reformismo sin horizonte universal.

Para Walzer, este déficit normativo explica por qué los análisis de Foucault sobre las tecnologías del poder y las racionalidades gubernamentales, al carecer de una concepción sustantiva del ciudadano democrático y del Estado liberal, resultan políticamente estériles. Su filosofía del poder permanecería, en esta lectura, confinada al nivel descriptivo: un diagnóstico penetrante de los mecanismos de dominación que, sin embargo, no alcanza la raíz normativa y universal de la política. Tales objeciones prolongan, bajo otra forma, el debate abierto por Habermas, y evidencian el contraste entre dos modos de entender

la crítica: como reconstrucción normativa de la racionalidad moderna o como genealogía de las prácticas en las que esa racionalidad se constituye y se transforma.

Ciertamente, las críticas de Habermas, Walzer y otros intérpretes se inscriben en una comprensión muy específica de la filosofía política contemporánea, entendida como un campo esencialmente normativo cuyo centro de gravedad sigue siendo el Estado, sus instituciones y los mecanismos de representación y legitimación del poder. Desde esa perspectiva, pensar la política equivale a pensar la regulación del cuerpo social mediante la ley, el consenso o la justicia distributiva. La reflexión filosófica se mantiene así ligada a los valores del liberalismo, a la idea de un espacio público racional y a la búsqueda de una unidad simbólica del cuerpo político.

El contenido prescriptivo de la filosofía política del siglo XX responde, en gran medida, a esta hegemonía de una lectura historiográfica de la modernidad, que toma como hitos definitorios las grandes revoluciones, las guerras mundiales, la Guerra Fría o las crisis del Estado-nación. Foucault rompe con este horizonte al desplazar la mirada desde las instituciones hacia las prácticas, desde los fundamentos jurídicos de la soberanía hacia las racionalidades históricas de gobierno y las tecnologías que producen sujetos y modos de vida. Su gesto filosófico no consiste en negar la política, sino en reubicarla en un nivel distinto: el de los procesos concretos de subjetivación y de resistencia que atraviesan el campo social. En este sentido, el cuestionamiento foucaultiano de la política moderna mantiene una vigencia decisiva para comprender las mutaciones actuales del poder y de la vida, más allá de los marcos normativos heredados.

Esta perspectiva normativa revela, en el fondo, una hostilidad persistente hacia la reflexión foucaultiana sobre las relaciones entre poder, saber y subjetivación. Paul Patton ha subrayado que muchas de las objeciones dirigidas a Foucault —como las de Habermas o Walzer— se deben al desconocimiento de sus cursos y escritos posteriores a 1976, momento en que su pensamiento experimenta un desplazamiento decisivo. A partir de entonces, el filósofo abandona el modelo bélico y nietzscheano del poder —centrado en las luchas, los enfrentamientos y la resistencia— para proponer una analítica de la gubernamentalidad

que interroga las formas de conducción de las conductas, las racionalidades del gobierno y los modos en que los sujetos se constituyen a través de ellas.

Lejos de significar un retiro del ámbito político, este giro amplía radicalmente el campo de la política. De la confrontación estratégica de fuerzas a la problematización de las artes de gobernar y de los procesos de subjetivación que estas generan. Foucault no sustituye la política por la ética, sino que muestra cómo ambas dimensiones se entrecruzan en el interior de las prácticas históricas. En este sentido, su pensamiento no se limita a describir las tecnologías del poder, sino que ofrece una ontología crítica de la actualidad, en la que la política se define por el modo en que los seres humanos se constituyen y se resisten como sujetos dentro de regímenes de verdad y de gobierno.

Aunque las contingencias biográficas y bibliográficas puedan contribuir a explicar hasta qué punto hay o no una teoría de la política en la obra de Foucault, considero que, frente a una comprensión tan restringida de la política, resulta necesario responder con una precisión igualmente radical. En efecto, no hay en Foucault una *teoría de la política* que satisfaga los criterios de una lectura contractualista, liberal o normativa del poder, pero esta ausencia no constituye una carencia, sino una toma de posición filosófica: la renuncia deliberada a fundar la política en principios universales o en modelos de representación. En lugar de una teoría prescriptiva, Foucault elabora una *historia crítica del pensamiento* que analiza las condiciones históricas en las que se producen las formas de gobierno, los regímenes de verdad y los modos de subjetivación.

Desde esta perspectiva, su reflexión no ofrece una política en sentido doctrinal, sino una interrogación permanente sobre la experiencia política misma. Sobre el modo en que el sujeto se constituye en y contra las relaciones de poder. En los distintos momentos de su obra —la locura, el encierro, la sexualidad, la confesión, el cuidado de sí— Foucault despliega una analítica del presente que desborda los límites de la filosofía política tradicional. Allí donde esta busca fundamentos normativos, Foucault propone un diagnóstico de las prácticas y de los modos en que el pensamiento se hace político al problematizar su propio tiempo. Su aporte no radica, entonces, en haber formulado

una teoría de la política, sino en haber transformado la pregunta por la política en una ontología crítica de nuestra actualidad.

En este horizonte interpretativo, Marcelo Raffin (2018; 2025), entre otros destacados estudiosos de la cuestión política en Foucault (Nosseto, 2014; Castro Orellana y Chamorro, 2021; Jordana, 2021; Castro Orellana, 2023; Blengino, 2024; Dalmau, 2024; Torres Apablaza, 2024; Chamorro, 2025), ofrece una lectura que permite reconsiderar la politicidad de la obra de Foucault más allá de las objeciones normativas. Según el filósofo argentino, la política constituye un eje central y decisivo del pensamiento de Foucault, explícito en sus investigaciones de los años setenta y prolongado hasta sus últimos trabajos. En lugar de un desplazamiento desde la política hacia la ética —como sugieren algunas interpretaciones—, Raffin muestra la continuidad entre ambas dimensiones. La política atraviesa toda la obra del filósofo como un campo de problematización de las relaciones entre saber, poder y subjetivación.

Raffin distingue al menos dos figuras o “imágenes” de la política en Foucault. La primera, diagnóstica y analítica, corresponde a la genealogía del presente. Una política de la gubernamentalidad y de la biopolítica que busca comprender los mecanismos históricos de gobierno y de producción de subjetividad. La segunda, ética y creativa, remite a las prácticas de libertad, a las formas de resistencia y de invención de sí que abren la posibilidad de un devenir otro de la política: una política que designa lo que todavía no es, pero puede llegar a ser. Esta doble vertiente —analítica y creativa— permite comprender la política en Foucault no como un sistema normativo ni como una mera descripción de poderes, sino como un ejercicio crítico del pensamiento que articula el diagnóstico del presente con la invención de nuevas formas de subjetivación.

Así aparece en Foucault una noción de política signada por la idea de “gubernamentalidad” frente a la cual, de todas formas, Foucault postula otra en sentido contrario. Esta última refiere al ejercicio de la resistencia a partir de un trabajo sobre sí y sobre los otros como posibilidad de crear otra vida y otro mundo (*autre vie, autre monde*), como vida y mundo diferentes (*vie autre*,

monde autre) a los que se vive y como espacio de libertad, y se centra en las prácticas de subjetivación, dentro de las cuales las relativas a la producción de la verdad revisten un papel fundamental. (Raffin, 2018, pp. 32-33)

Raffin subraya que las lecturas de la política en Foucault resultan incompletas cuando no reconocen la oscilación constitutiva entre dos movimientos complementarios: por un lado, el diagnóstico crítico de las tecnologías de normalización y de gobierno que producen la sujeción de los individuos; y por otro, la resistencia ético-política que se ejerce a través de las prácticas de libertad y de los modos de subjetivación. Esta tensión atraviesa toda la obra del francés y se intensifica a partir de 1978, cuando el análisis de la biopolítica y de la gubernamentalidad se orienta hacia una comprensión de la política como “resistencia a la gubernamentalidad”, esto es, como un ejercicio inverso del poder. En los cursos de los años ochenta, este desplazamiento se articula con la exploración de las *prácticas de sí* y de los modos de veridicción, especialmente en torno a la *parresía*, donde la libertad se manifiesta como un decir veraz que implica un riesgo existencial.

Aunque Raffin limita esta doble concepción de la política a los años setenta, su análisis permite extenderla a momentos anteriores del pensamiento foucaultiano. Ya en los años sesenta, las investigaciones sobre la literatura, la locura y la experiencia del lenguaje en el límite del sentido anticipan una politicidad de otro orden. Una política de la desubjetivación y del pensamiento del afuera. En esa continuidad subterránea entre las arqueologías de la palabra y las genealogías del poder se advierte que, para Foucault, la política no se restringe a un campo institucional o normativo, sino que designa una práctica crítica del pensamiento, una forma de experiencia en la que se ponen en juego la verdad, la libertad y la constitución del sujeto.

En esta perspectiva, mi propósito no es determinar si Foucault elaboró o no una teoría política en sentido estricto, ni evaluar su obra desde los criterios normativos con los que la filosofía política moderna ha medido la legitimidad del Estado, la justicia o la soberanía. Lo que busco es examinar cómo, en el interior mismo de su reflexión, se reconfigura el campo de la política a partir de una *historia crítica del*

pensamiento. Una analítica de las prácticas en las que se articulan saber, poder y subjetivación. Desde este horizonte, la política no designa una esfera separada de la vida social ni un conjunto de instituciones, sino un modo de problematizar las relaciones de gobierno, de libertad y de verdad que constituyen al sujeto moderno.

Foucault es plenamente consciente de que Occidente nunca ha poseído una filosofía capaz de identificarse plenamente con su práctica política o moral. Antes bien, las grandes filosofías de la modernidad se han inscrito en lo que él mismo denomina *Estados-filosofías*: regímenes de pensamiento que, al proporcionar un fundamento trascendental al poder, contribuyeron a su legitimación —Rousseau con la Revolución Francesa, Hegel con el Estado prusiano, Nietzsche con el Estado hitleriano, Marx con el Estado soviético—. Frente a esta tradición, Foucault propone una filosofía que no busca fundar la política, sino ejercer sobre ella una crítica. Una práctica de pensamiento que, al analizar las condiciones históricas del gobierno y de la subjetivación, desestabiliza las formas en que el poder se presenta como racional, necesario o verdadero.

Frente a estos *Estados-filosofías*, Foucault concibe la filosofía no como una instancia de legitimación del poder, sino como una práctica crítica: una *contraconducta* del pensamiento frente a las formas históricas de gobierno. Esta noción, que prolonga la idea de resistencia, designa un modo de pensar que interrumpe la continuidad de las racionalidades políticas dominantes y reconfigura las relaciones entre saber, poder y subjetivación. La filosofía se convierte así en una *contrahistoria del pensamiento político*, en la medida en que no busca fundar nuevas doctrinas ni ofrecer una teoría normativa de la justicia o la soberanía, sino poner en cuestión los regímenes de verdad que han permitido la gubernamentalización de la vida.

El ejercicio filosófico, entendido en este sentido, consiste en problematizar los modos en que el pensamiento mismo se constituye como poder de gobierno sobre los hombres. De ahí que la crítica, más que un gesto negativo, sea una práctica de libertad: un trabajo sobre los límites históricos de la razón política y sobre las posibilidades de transformarlos. La filosofía, en su dimensión propuesta por Foucault, no prescribe la acción política ni sustituye a la *praxis*, sino que abre un

campo de experiencia donde la política se confunde con la resistencia del pensamiento frente a las formas establecidas de gobierno, de verdad y de subjetividad.

Antes de aventurar cualquier interpretación de la política en Foucault es necesario situarla a partir de su concepción crítica de la filosofía y, en consecuencia, de su crítica a la *pretensión teórica* de la filosofía política. Foucault rechaza la idea de que la filosofía deba erigirse en tribunal de la razón política o en garante normativo de la legitimidad del poder. Su tarea, por el contrario, consiste en ejercer una mirada crítica sobre los modos en que el pensamiento se convierte en instrumento de gobierno y en interrogar las condiciones históricas que hacen posible que algo se presente como racional, justo o verdadero.

Lejos de toda función de validación o de legitimación de lo existente, la filosofía, para Foucault, debe asumir una actitud de extrañamiento frente a lo que parece más evidente. Como él mismo afirma:

la tarea de la filosofía no consiste en descubrir lo que está oculto, sino en hacer visible lo que, precisamente, es visible; hacer aparecer lo que es tan próximo, tan inmediato, tan íntimamente ligado a nosotros mismos, que, por ello, no lo percibimos. (Foucault, 1999c, p. 117)

Esta definición condensa la función crítica del pensamiento. Revelar la historicidad de nuestras evidencias y mostrar que aquello que se presenta como necesario o natural es, en realidad, el efecto de una determinada racionalidad política.

En este orden de ideas, el objetivo de esta investigación es caracterizar las diversas comprensiones de la política y de la ética en su relación con los modos de objetivación y de subjetivación presentes en la obra de Michel Foucault. Para ello, se analizarán tanto los textos recogidos en los *Dits et écrits* (2001c), como las principales obras publicadas en la *Bibliothèque de la Pléiade* (2015b), con el fin de establecer un diálogo entre su producción oral y escrita. El propósito es examinar cómo el filósofo problematiza la política y la ética a partir de los tres “dominios de experiencia” que él mismo distinguió y desarrolló a lo largo de su trayectoria intelectual: el saber, las relaciones entre saber y poder, y los procesos de subjetivación.

Esta exploración no pretende homogeneizar las múltiples interpretaciones de la política y de la ética en una lectura historiográfica, ni traducirlas en un modelo prescriptivo aplicable a contextos sociales específicos. Se trata, más bien, de reconstruir los desplazamientos conceptuales que permiten comprender cómo Foucault interroga la constitución histórica del sujeto moderno y los mecanismos de su sometimiento. En esta línea, el análisis busca mostrar tanto las formas en que el sujeto es producido, normado, disciplinado y sexualizado por las relaciones de poder, como los modos en que, a través de prácticas de libertad, puede reinventarse y singularizarse. Política, ética y subjetivación aparecen, así, como dimensiones irreductiblemente asociadas en el pensamiento de Foucault; ámbitos de una misma analítica crítica del presente.

Mi hipótesis de lectura parte de la posibilidad de constatar en la vasta producción intelectual de Michel Foucault la presencia de una preocupación transversal —a la vez política y ética— en torno a los modos de objetivación histórica del sujeto en la cultura. Esta preocupación no constituye un tema aislado, sino el hilo conductor que articula los desplazamientos de su pensamiento desde la arqueología del saber hasta las genealogías del poder y las analíticas de la subjetivación. En este sentido, la política y la ética no aparecen como dominios separados, sino como dos modalidades de una misma práctica crítica orientada a interrogar las formas históricas de gobierno de los hombres y las posibilidades de su transformación.

Tal como Foucault lo expresa en “El sujeto y el poder” (1983), su propósito no es construir una teoría del Estado o del poder, sino examinar “cómo los seres humanos se convierten en sujetos” a través de diferentes formas de objetivación. Las del saber, las de las prácticas divisorias y las de la subjetivación de sí. Esta afirmación, que condensa su programa filosófico, permite situar la política y la ética como dimensiones coextensivas de un mismo problema: el de la constitución histórica del sujeto. En consecuencia, la hipótesis que guía este estudio consiste en mostrar que la analítica foucaultiana del poder implica, desde sus inicios, una reflexión política sobre las formas de sujeción y, al mismo tiempo, una interrogación ética sobre las condiciones de posibilidad de la libertad.

[...] la meta de mis trabajos durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder, ni elaborar los fundamentos para un tal análisis. *Mi objetivo, en cambio, ha sido producir una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos son constituidos como sujetos* [énfasis agregado]. Mi trabajo ha tratado de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos [...] los modos de investigación que intentan darse a sí mismos el estatuto de ciencia [...] la objetivación del sujeto a través de lo que llamaré “prácticas divisorias”. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o respecto de los otros [...] el modo en que un ser humano se convierte a sí mismo o a sí misma en sujeto. (Foucault, 2015d, pp. 318-319)

Esta definición icónica del proyecto foucaultiano —entender la historia como análisis de los modos de subjetivación del sujeto— fue retomada y reformulada en 1983, en el prefacio a la versión anglosajona de *La historia de la sexualidad*. En este texto, Foucault introduce explícitamente la noción de una *historia del pensamiento*, con la que busca precisar el ámbito en el que se inscribe su investigación. Este desplazamiento metodológico complejiza la comprensión de su obra, pues indica que la cuestión de la subjetivación no puede reducirse al estudio de las relaciones entre poder y saber, sino que requiere considerar las formas mediante las cuales los sujetos piensan su propia relación con la verdad, con las normas y consigo mismos.

La preocupación por los modos de subjetivación, por tanto, no se limita al sujeto como entidad individual, sino que se remite a las *formas históricas de experiencia* en las que se da “la correlación de un tipo de saber, un tipo de normatividad, un modo de relación de sí consigo” (Foucault, 2001d, p. 1398). Cada una de estas correlaciones constituye una configuración singular del pensamiento, un modo histórico de problematizar lo que somos. De ahí que las formas de experiencia del saber, del poder y de la ética no deban entenderse como estructuras fijas, sino como campos ontológicos de práctica en los que el sujeto se produce y se transforma. Foucault aborda esta dimensión ontológica no desde una metafísica del ser, sino desde una *analítica de*

las tecnologías de poder que permite pensar la constitución histórica de los modos de ser del sujeto en el horizonte de una historia crítica del pensamiento.

El pensamiento al que se refiere Foucault no debe entenderse como una sustancialidad racional o una facultad universal de la razón, sino como el conjunto de prácticas mediante las cuales los seres humanos establecen un juego histórico entre lo verdadero y lo falso, y se constituyen como sujetos de diferentes órdenes. En sus palabras, el pensamiento es:

[...] lo que establece, de diversas formas posibles, el juego entre lo verdadero y lo falso y en consecuencia constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; es lo que fundamenta la aceptación o el rechazo de la norma y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; es lo que establece la relación consigo mismo y con los demás y constituye al ser humano como sujeto ético. (Foucault, 2001d, p. 1398)

Esta definición sitúa el pensamiento en el centro del proceso de constitución del sujeto y muestra su alcance transversal: epistemológico, político y ético. Pensar no consiste, entonces, en aplicar una razón universal a los hechos, sino en problematizar las condiciones históricas en las que el ser humano se constituye como sujeto de conocimiento, de acción y de verdad. En este sentido, la *historia del pensamiento* no es una historia de las ideas, sino una analítica de las prácticas que hacen posible que ciertas formas de verdad, de normatividad y de subjetivación aparezcan como evidentes.

El pensamiento, en consecuencia, no se restringe al ámbito de las teorías o de los sistemas conceptuales elaborados por la ciencia o la filosofía, sino que puede y debe ser analizado —según Foucault— “en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse donde el individuo se manifiesta y actúa como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros” (Foucault, 2001d, p. 1398). En este sentido, el pensamiento no es una instancia reflexiva separada de la acción, sino su forma misma; el modo en que los individuos problematizan su relación con la verdad, con las normas y consigo mismos.

Esta concepción permite comprender el pensamiento como práctica histórica antes que como representación teórica. Pensar es actuar, intervenir, poner en juego las condiciones de posibilidad de la experiencia. Por ello, la genealogía de Foucault no se ocupa de teorías abstractas del poder o del sujeto, sino de las prácticas a través de las cuales los seres humanos son constituidos como sujetos de saber, de conducta y de ética. Este desplazamiento —del pensamiento como teoría al pensamiento como práctica de problematización— funda lo que Foucault denomina una *historia crítica del pensamiento*, una analítica de las formas en que, en distintos momentos históricos, los seres humanos se han constituido como sujetos en un juego de verdad.

La búsqueda de estas formas de experiencia históricamente singulares constituye, en efecto, el *trasfondo de la política* en el que se juegan los procesos de subjetivación y objetivación del sujeto. Este trasfondo no remite a una instancia trascendental ni a un conjunto fijo de estructuras, sino a la historicidad misma de las prácticas a través de las cuales los seres humanos configuran su relación con la verdad, con los otros y consigo mismos. En este sentido, la política no se limita a las instituciones del Estado ni a los espacios formales de la deliberación, sino que se manifiesta en las prácticas cotidianas donde se producen los modos de conducción, de resistencia y de invención de subjetividades.

Ahora bien, este trasfondo de la política no permanece invariable, sino que está constantemente modificado por las prácticas —los sistemas de acción y de pensamiento— mediante los cuales los individuos constituyen la realidad que habitan. El pensamiento, entendido como esa relación dinámica entre un sujeto y un objeto, es el lugar donde se reconfiguran dichas prácticas y, con ellas, las formas posibles del saber y del poder. De ahí que, según Foucault, “una historia crítica del pensamiento sería un análisis de las condiciones en las que se han formado o modificado ciertas relaciones entre sujeto y objeto, en la medida en que éstas constituyen un saber posible” (Foucault, 2009d, p. 363). Esta historia crítica no busca establecer una génesis lineal del pensamiento, sino mostrar cómo cada configuración histórica de la relación entre saber, poder y sujeto implica una forma específica de la política y abre, al mismo tiempo, la posibilidad de su transformación.

Esta historia crítica del pensamiento es, en efecto, una historia de los modos de subjetivación del sujeto, producidos a partir de su relación consigo mismo, ya sea bajo formas de control y dependencia respecto de otros o de una regla, o como proceso de singularización y estilización ética de la existencia. Pero es también una historia de los modos de objetivación, esto es, de las formas por las cuales el sujeto deviene objeto de conocimiento en los *juegos de verdad*, definidos como “las reglas según las cuales, y respecto de ciertos asuntos, lo que un sujeto puede decir depende de la cuestión de lo verdadero y de lo falso” (Foucault, 2009d, p. 364).

Saber, poder y relación consigo mismo constituyen, así, los tres campos de experiencia en los que el pensamiento se materializa en prácticas, configurando una historia de la subjetividad entendida como “la manera en que el sujeto hace la experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que tiene relación consigo” (p. 365). Una *historia crítica del pensamiento* es, por tanto, una historia de las transformaciones del sujeto en su relación con el saber, el poder y la ética; una historia de las tecnologías políticas de individualización, de los diagramas de poder y de las prácticas de veridicción que estructuran los regímenes de verdad. En esta perspectiva, la política se revela como el espacio mismo en el que se producen y disputan estas formas de subjetivación. Un ámbito en el que la genealogía del pensamiento se convierte en una herramienta para diagnosticar los modos de gobierno y de resistencia que configuran la actualidad.

En mi perspectiva, la reflexión filosófica de Foucault conlleva una vertiente crítica de la política entendida como *poder político*, esto es, como un conjunto de tecnologías de gobierno y de sometimiento del sujeto que deben analizarse en su singularidad histórica. Desde este punto de vista, la genealogía no constituye una teoría normativa de la política, sino una analítica de las formas históricas del poder en su capacidad de producir sujetos, conductas y verdades. Este desplazamiento metodológico —de la teoría a la analítica, de la prescripción a la problematización— basta por sí mismo para situar la obra de Foucault en el canon de la filosofía política contemporánea, aunque, a los ojos del propio filósofo, esta inscripción resulta una cuestión secundaria frente a su tarea crítica.

El aporte decisivo de Foucault reside, precisamente, en haber concebido la política desde su plasticidad y contingencia, como un campo de fuerzas materiales y microfísicas donde se configuran los modos de subjetivación individual y colectiva. La política deja de ser así una sustancialidad estatal o institucional para devenir una multiplicidad de experiencias prácticas —discursivas y no discursivas— en las que se elaboran nuevas formas de relación con el poder y con la verdad. Estas experiencias pueden localizarse tanto en el *pensamiento del afuera* y la *transgresión literaria* de los años sesenta, como en el análisis del *gran encierro*, la génesis de la prisión, las problematizaciones de la conducta sexual en la Antigüedad o las prácticas confesionales del poder pastoral. También emergen, de modo paradigmático, en los compromisos concretos del filósofo donde la filosofía se pone a prueba en el terreno mismo de la acción política y la experiencia de resistencia.

La política, la ética y la subjetivación, comprendidas desde la perspectiva de una *historia crítica del pensamiento*, constituyen las tres categorías principales y los ejes de lectura que orientan este trabajo. Su articulación permite examinar la relación problemática entre los modos de subjetivación y de objetivación del sujeto, así como el lugar del agonismo y de la conflictividad en la actividad política. Estas categorías no operan aquí como ámbitos separados, sino como dimensiones interdependientes de una misma experiencia: la de los procesos mediante los cuales los seres humanos son gobernados, se gobiernan a sí mismos y resisten a las formas históricas de dominación.

Desde este enfoque, la reflexión de Foucault se revela no solo como una crítica de las tecnologías políticas de gobierno, sino también como una ontología de la actualidad que busca comprender cómo se producen las formas de vida, de verdad y de acción posibles en cada época. En ese sentido, esta obra parte de la hipótesis de que los análisis de Foucault sobre el saber, el poder y la ética no deben entenderse como dominios autónomos, sino como expresiones de una misma problemática. La constitución histórica del sujeto en su relación con la verdad, con los otros y consigo mismo.

La ética no se presenta aquí como una adenda ni como una orientación epistemológica definitiva que enmarca el trabajo del *dernier Foucault* (Roberto-Alba, 2023a), sino como parte del *trasfondo de la*

política en el que se producen y se disputan los modos de subjetivación y objetivación del sujeto. Al igual que la política, la ética no remite a una instancia normativa ni a un sistema prescriptivo de acción; se refiere, más bien, a una experiencia históricamente situada, a una forma de problematización en la que el pensamiento se materializa como práctica de sí y de los otros. En este sentido, la ética es inseparable de la analítica de las relaciones de poder y de los modos de verdad que la atraviesan. La ética constituye el lugar en el que el sujeto se enfrenta a los límites de su propia constitución y los transforma.

No considero, por tanto, adecuado circunscribir la globalidad de la obra de Foucault a una comprensión de la ética formulada en los años ochenta, ni reducirla al modelo de la *estética de la existencia* o del *dominio de sí*. Estas expresiones, aunque decisivas, no agotan el campo problemático de la ética en Foucault. Como he sostenido en trabajos anteriores (Roberto-Alba, 2013), la ética en Foucault no debe entenderse como una “apuesta final” de su pensamiento, sino como una multiplicidad de experiencias y problematizaciones que acompañan toda su trayectoria filosófica. Se trata de comprensiones heterogéneas y, sin embargo, articuladas por una misma preocupación: la de interrogar las condiciones históricas en que el sujeto se constituye en relación con la verdad, el poder y la libertad.

Tal es el caso del análisis de la literatura que propongo leer en clave de una *política de la literatura*, estrechamente ligada a las múltiples experiencias de desubjetivación que Foucault exploró en los años sesenta. En la misma línea, la noción de *contraconducta*, elaborada en torno al poder pastoral, permite comprender una dimensión ética de carácter colectivo, inscrita en las prácticas de resistencia frente a las formas históricas de gobierno de las almas. Del mismo modo, la Introducción a *El uso de los placeres* (2003c) ofrece una exposición magistral —y profundamente problemática— de la ética antigua, en la que el filósofo caracteriza las prácticas de sí y la relación con los placeres como un modo de problematización moral de la existencia. Estos distintos escenarios muestran que la ética en Foucault no responde a un modelo único, sino que se despliega en una pluralidad de experiencias históricas donde se reconfigura la relación entre poder, verdad y libertad.

A esta pluralidad teórica se añaden las experiencias concretas de compromiso político y vital del propio Foucault, que pueden leerse como materializaciones singulares de su pensamiento ético. Su participación en el *Grupo de Información sobre las Prisiones* (GIP) y su reflexión sobre *lo intolerable*; su lectura de la *Revolución iraní*, donde reivindica una moral *antiestratégica*; y su apoyo al pueblo polaco en la causa *Solidarność*, con la afirmación de un *derecho de los gobernados*, son expresiones de una ética que se define no por una doctrina, sino por la práctica de enfrentarse a los límites del poder y de suscitar nuevas formas de subjetivación política.

Finalmente, la subjetivación es entendida aquí como un proceso dinámico, inacabado y plural. Prefiero, por ello, hablar de *modos de subjetivación*, en la medida en que dicha subjetivación no es abstracta ni universal, sino que se materializa, se fabrica y se reproduce en experiencias concretas, históricamente situadas y, por tanto, analizables en su singularidad. En la obra de Foucault, este proceso ha sido examinado con frecuencia en términos de la *relación consigo*, es decir, como una forma de subjetivación individual y reflexiva inscrita en el modelo analítico de la gubernamentalidad y de la ética. Esta lectura ha conducido a algunos intérpretes a imputar al último Foucault una supuesta *despotenciación de la política*, como si la atención al cuidado de sí implicara el abandono de la dimensión colectiva y conflictiva del poder.

Sin embargo, la subjetivación que propongo como eje de lectura en esta obra no se limita a este registro individual, sino que busca poner de relieve su dimensión colectiva e intersubjetiva. En esta perspectiva, las experiencias analizadas por Foucault —y otras que aquí retomaré— permiten pensar la subjetivación como un campo de prácticas en el que se configuran nuevas formas de vínculo, resistencia y verdad. Tal es el sentido del análisis que dedico, en el último capítulo, a la experiencia contemporánea de las Madres de Soacha, donde la búsqueda de justicia y verdad constituye un ejemplo paradigmático de subjetivación ética y política colectiva.

La estructura del libro se organiza en cinco capítulos y un epílogo que buscan articular genealógicamente los ejes conceptuales política, ética y subjetivación en el horizonte de una historia crítica del pensamiento. Cada capítulo aborda un momento o una experiencia

particular del itinerario foucaultiano —teórico, histórico o vital—, con el fin de mostrar cómo las transformaciones de su reflexión sobre el poder y el sujeto no constituyen rupturas radicales, sino desplazamientos problemáticos que amplían el campo de la política. En conjunto, el recorrido propuesto permite seguir el tránsito desde la crítica de las formas clásicas de dominación y saber —incluyendo las de la lengua y sus significantes— hasta la emergencia de una ética como práctica de libertad y de constitución de sí, en diálogo con las tensiones que atraviesan la filosofía contemporánea.

El primer capítulo, “Política de la literatura y experiencias de desubjetivación”, propone una lectura de algunos de los trabajos orales y escritos de Foucault sobre la literatura, el lenguaje y la locura durante los años sesenta, con el propósito de examinar la configuración de una posible política de la literatura en su pensamiento. Esta aproximación busca mostrar cómo, en la exploración de las obras de Hölderlin, Artaud, Roussel, Blanchot o Bataille, Foucault identifica un espacio de desubjetivación que pone en cuestión las formas tradicionales de identidad, representación y discurso.

A través de esta lectura, la literatura se revela no solo como un objeto de análisis, sino como una práctica que interrumpe los regímenes de saber y poder, permitiendo pensar la experiencia del sujeto más allá de las categorías de la psicología, la lingüística o la estética normativa. En este sentido, la política de la literatura constituye una vía privilegiada para comprender los procesos de subjetivación y desubjetivación que articulan el pensamiento foucaultiano, abriendo el camino hacia una reflexión más amplia sobre la relación entre ética, lenguaje y verdad.

El segundo capítulo, “Poder, estrategia y gubernamentalidad: consideraciones sobre el antagonismo”, analiza las implicaciones de la noción de estrategia en su relación con la de antagonismo, con el fin de repensar el vínculo entre el llamado *poder político* y la *relación ética* en la obra de Michel Foucault. A partir de sus cursos del *Collège de France* y de varios textos de los años setenta y ochenta, se examina la transición del modelo bélico —o “hipótesis de Nietzsche”— hacia la analítica de la *gubernamentalidad*, mostrando cómo en este desplazamiento se redefine la comprensión de la política como un campo de fuerzas, luchas y prácticas de conducción de la conducta.

El propósito es situar la estrategia y el antagonismo como operadores conceptuales que permiten comprender simultáneamente la conflictividad inherente al poder y la posibilidad de su resistencia ético-política. De este modo, el capítulo indaga en qué medida la noción foucaultiana de gobierno —leída más allá de su dimensión administrativa— conserva una potencia agonística que impide reducir la política a una racionalidad del control, y cómo esa potencia se reconfigura en las prácticas de libertad que emergen en la ética del último Foucault.

El tercer capítulo, “Resistencia, gobierno y contraconducta: implicaciones éticas de la biopolítica y la gubernamentalidad”, traza una genealogía de la cuestión del gobierno y de la biopolítica en su relación con la conducción de las conductas, haciendo especial atención en la noción de contraconducta desarrollada por Foucault en el curso *Seguridad, territorio, población* (2006). A partir de este marco, revisita el análisis del poder pastoral y las racionalidades de gobierno para caracterizar el modelo analítico de la gubernamentalidad en torno a las categorías de gobierno, conducta y contraconducta.

Este recorrido permite situar la contraconducta como un punto de inflexión entre el campo de las estrategias políticas y el de las prácticas éticas, en tanto forma de resistencia que no se limita a negar el poder, sino que inventa otros modos de relación consigo y con los otros. En esta perspectiva, la genealogía de la gubernamentalidad se revela también como una genealogía de la ética, en la medida en que hace visible la posibilidad de una subjetivación política que emerge dentro y contra los dispositivos de conducción de la vida.

El cuarto capítulo, “Subjetivación ética y espiritualidad política: a propósito del análisis de Michel Foucault sobre la Revolución iraní”, examina una experiencia decisiva en la trayectoria del filósofo, heterogénea respecto de su obra teórica sobre la biopolítica y la gubernamentalidad: la Revolución iraní, que Foucault analizó como corresponsal del *Corriere della Sera* entre 1978 y 1979. A través del estudio del *dossier* iraní, se busca mostrar cómo este acontecimiento pone en tensión los límites de su pensamiento político y revela una dimensión de *espiritualidad política* que no puede ser plenamente comprendida desde las categorías analíticas que el propio Foucault había elaborado.

Esta experiencia singular permite interrogar la relación entre ética y política en el punto en que el pensamiento se ve forzado a salir de sí mismo, allí donde la subjetivación se hace acontecimiento colectivo y, a la vez, forma de verdad. En este sentido, la Revolución iraní constituye para Foucault una escena de *pensamiento en acto*, en la que se conjugan su diagnóstico del presente y su implicación ética con los procesos de resistencia y transformación política y social. El capítulo se propone, así, pensar esta experiencia no como un desvío anecdótico, sino como un laboratorio en el que se configuran los contornos de una política de la verdad que excede las fronteras de la gubernamentalidad.

El quinto y último capítulo, “Las Madres de Soacha y su lucha por la verdad: una experiencia ético-política de subjetivación”, examina la potencialidad de la subjetivación ética descrita por el último Foucault y sus implicaciones políticas, especialmente en relación con la analítica nietzscheana del poder y las formas de conducción de la conducta que caracterizan el modelo de gubernamentalidad. Este marco teórico se pone en diálogo con una experiencia contemporánea de subjetivación colectiva: la de las Madres de Soacha, un grupo de mujeres que, en su búsqueda por la verdad sobre la desaparición y ejecución de sus hijos —víctimas de los llamados “falsos positivos”—, interpelló radicalmente el orden político colombiano y las racionalidades de gobierno que lo sostienen.

Este capítulo busca mostrar cómo en el gesto ético y político de las Madres se encarna una práctica de *parresía colectiva*, un decir veraz que desafía las formas institucionalizadas de la verdad y expone la violencia biopolítica inscrita en el Estado. En esta perspectiva, su lucha constituye una forma de *espiritualidad política contemporánea*, en la que la verdad se vuelve fuerza de subjetivación y la resistencia se convierte en una práctica ética de vida.

El libro concluye con un epílogo titulado “Trayectoria de 1926 a 1984: filosofía y política de la verdad”, que no cumple la función de un complemento biográfico ni de un marco contextual previo, sino la de un retorno reflexivo a la figura de Michel Foucault desde el horizonte conceptual abierto por los capítulos anteriores. La decisión de ubicar este texto al final responde a una intención hermenéutica: leer la vida del filósofo a la luz de su propia analítica de la subjetivación,

entendiendo su trayectoria no como el origen de su pensamiento, sino como una forma de vida filosófica que prolonga sus problematizaciones sobre la verdad, el poder y la ética. En ese sentido, el epílogo no clausura el recorrido del libro, sino que lo reabre. La vida de Foucault se presenta como una práctica de pensamiento que encarna, en su forma más concreta, la inquietud de sí y el ejercicio de la crítica.

Desde esta perspectiva, el epílogo propone una lectura de los aspectos biográficos, históricos e institucionales de Foucault a partir de los estudios de Didier Eribon, Daniel Defert y otros comentaristas, pero no con fines historiográficos, sino para mostrar la (in)coherencia entre los desplazamientos de su vida y los giros de su pensamiento. Se examinan allí los principales momentos de su formación, sus experiencias académicas y militantes, así como los contextos que marcaron sus investigaciones sobre el saber, el poder y la subjetivación. Así, la trayectoria de Foucault se presenta como una figura de pensamiento. Una vida en la que la crítica se convierte en forma de existencia, la filosofía en práctica de libertad y la verdad en experiencia política.

Aunque la organización general de los capítulos responde a una cierta progresión conceptual —desde las categorías matrices de análisis propuestas por el francés— cada uno de ellos ha sido concebido de modo que pueda ser leído de manera independiente. Esto significa que, si bien el conjunto de la obra traza un itinerario genealógico que busca articular las distintas modulaciones del pensamiento de Foucault, cada capítulo se sostiene por sí mismo como un ejercicio de problematización situado, capaz de ofrecer una lectura específica de un campo de experiencia determinado. Más que una secuencia lineal o acumulativa, el orden de los capítulos debe entenderse como una constelación de entradas posibles a una misma interrogación crítica: la de las condiciones históricas, políticas y éticas de nuestra actualidad.

En última instancia, este recorrido se propone situar la reflexión de Foucault sobre la política, la ética y la subjetivación en el horizonte de una historia crítica del pensamiento, entendida como un ejercicio de diagnóstico del presente. Pensar desde esta perspectiva implica reconocer que las formas en que nos constituimos como sujetos —en nuestra relación con el saber, con el poder y con nosotros mismos— son también los lugares donde se juega la política en su sentido más

radical, ya no como estructura institucional o campo de representación, sino como práctica de transformación de las formas de vida y de constitución de un mundo otro.

La lectura que aquí propongo de Foucault busca reabrir el vínculo entre política y ética en un tiempo caracterizado por la expansión violenta de racionalidades neoliberales, la subida de la extrema derecha en las democracias liberales de referencia en Occidente, los diversos conflictos bélicos y genocidios en Siria, Yemen, Myanmar, Sudán, Palestina y las crisis financieras globales (2008, 2023). Frente a estas condiciones históricas, la noción de subjetivación permite pensar una política no fundada en el Estado o en el derecho, sino en las experiencias concretas de resistencia y en los gestos singulares que reconfiguran el campo de lo posible. La ética, en este marco, deja de ser un complemento de la política para devenir su condición. Una práctica de libertad, un modo de cuidado de sí y de los otros que interrumpe la obediencia y redefine el sentido del gobierno.

Volver hoy a Foucault no consiste, por tanto, en restaurar un sistema de pensamiento ni en resolver las tensiones entre sus distintas etapas, sino en prolongar su gesto crítico. El de hacer del pensamiento un campo de batalla contra la evidencia, un modo de visibilizar las formas de poder que nos atraviesan y de imaginar otras maneras de ser, de actuar y de vivir juntos. En esa línea, los análisis aquí desarrollados no pretenden fijar una teoría de la política, sino desplegar una interrogación genealógica sobre los modos en que la política, la ética y la subjetivación se entrelazan en la experiencia contemporánea, ofreciendo con ello una clave para comprender —y transformar— las condiciones mismas de nuestra actualidad.

La creación de un libro, lejos de ser un acto individual, comporta experiencias, afectos, discusiones, encuentros y desencuentros que se hacen con los otros y con lo otro de la alteridad del mundo. En ese sentido, quiero expresar mi gratitud a mis profesores del Departamento de Filosofía de la *Université Paris VIII Vincennes Saint-Denis*, especialmente a Frédéric Rambeau y Fabienne Brugère, por su atenta lectura y sus valiosos comentarios durante el proceso de investigación en el *Laboratoire Logiques Contemporaines de la Philosophie* (LLCP). También a los colegas del Programa de Estudios Foucaultianos (PEF)

—Marcelo Raffin, Iván Dalmau, Gabriela Seghezzeo y Luis Blengino— del Instituto de Investigación Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires por su hospitalidad, atenta escucha e inagotable disposición al intercambio de ideas. Así como a los estudiantes de los seminarios “Biopolítica, gubernamentalidad, contraconductas: políticas en Michel Foucault” (2024-I) y “Vitalismo, existencialismo y filosofías de la diferencia” (2022-I) del Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás (USTA), por sus agudas preguntas y comentarios críticos que permitieron afinar varias de las hipótesis de lectura aquí desarrolladas.

A Manuel Preciado, amigo y colega de ruta filosófica, por las interminables discusiones y preguntas que ayudaron a desestabilizar mis falsas seguridades.

A Tatiana, por su paciencia, amor y cuidado, sin los cuales este libro no habría sido posible. Estas páginas son un testimonio incommensurable de nuestro amor.

Capítulo 1

Políticas de la literatura y experiencias de desubjetivación

Este capítulo propone una lectura de la relación entre literatura y desubjetivación en el pensamiento de Michel Foucault, con el propósito de mostrar que su interés por la literatura durante los años sesenta no constituye un episodio marginal ni un desvío estético, sino un momento decisivo de su filosofía. En la literatura —y particularmente en la reflexión sobre el lenguaje, la locura y el afuera— Foucault experimenta una forma singular de pensamiento que desborda la teoría del discurso y prefigura su posterior analítica del poder. Lejos de concebirla como un objeto hermenéutico o como un arte de la representación, Foucault entiende la literatura como un acontecimiento del pensamiento, un espacio donde el lenguaje se vuelve contra sí mismo y pone en crisis la figura del sujeto moderno. En ese sentido, la literatura no es solo un tema de reflexión, sino una práctica política del pensamiento: el lugar donde se ensaya la experiencia de una desubjetivación radical.

La hipótesis que orienta este capítulo sostiene que la lectura foucaultiana de la literatura —en diálogo con Blanchot, Bataille, Artaud, Roussel o Mallarmé— constituye una política de la literatura, en la medida en que introduce una forma de resistencia que no se ejerce mediante la confrontación directa con el poder, sino a través de la erosión de los regímenes discursivos que lo sostienen. En la escritura literaria, Foucault identifica una práctica del lenguaje que fractura los órdenes

de verdad y representación en los que el sujeto se reconoce a sí mismo. Esa fractura, ese “afuera” del lenguaje, inaugura un espacio de experiencia donde el pensamiento se despoja de su fundamento antropológico y donde la subjetividad deja de ser el punto de partida de la crítica para convertirse en su efecto o incluso en su resto. Por ello, la “política de la literatura” no remite a un contenido político explícito, sino a una práctica de desposesión del sujeto que hace de la palabra escrita una forma de resistencia ontológica.

Este recorrido se organiza en torno a tres grandes núcleos conceptuales. En primer lugar, se examina el estatuto central de la literatura en la obra de Foucault, destacando su papel en la configuración del problema del sujeto y en la anticipación de los análisis posteriores sobre poder, resistencia y subjetivación. La literatura, en tanto espacio de desubjetivación, inaugura una forma de crítica que ya no parte del sujeto, sino de las condiciones históricas que lo producen. En segundo lugar, se desarrolla el sentido de la “política de la literatura” como acontecimiento del pensamiento. Una práctica del lenguaje que, al suspender sus propios códigos, abre la posibilidad de una experiencia distinta de la verdad y del poder. Finalmente, se analiza el tránsito de lo literario a lo político no como ruptura, sino como metamorfosis; los conceptos de “afuera”, “transgresión” y “muerte del sujeto”, elaborados en el horizonte de la escritura, reaparecen transformados en las genealogías de los años setenta como categorías para pensar la resistencia, la libertad y las prácticas éticas de sí.

Así, la literatura se convierte en el laboratorio conceptual de la filosofía de Foucault. Un campo donde el pensamiento se prueba a sí mismo en su límite y donde se gesta la posibilidad de una crítica no fundada en el sujeto. Este desplazamiento, que va del lenguaje a la práctica, de la transgresión estética a la resistencia política, no describe una evolución lineal, sino una metamorfosis del pensamiento. La misma fuerza que disuelve al sujeto en la escritura es la que, más tarde, lo libera en el ejercicio ético de la libertad. De este modo, las “políticas de la literatura” de Foucault no designan una estética de la representación, sino una política del pensamiento que, en su fidelidad a la experiencia del límite, convierte la crítica en una práctica de transformación.

Sobre el estatuto de la literatura en la obra de Foucault

¿Puede haber una literatura sin sujeto, una escritura que acontezca en el puro “afuera” del pensamiento? Aunque la pregunta parece, a primera vista, una provocación teórica, puede seguirse como un hilo conductor en la lectura de los textos de Foucault de los años sesenta, especialmente aquellos dedicados a la literatura, el lenguaje, la locura, la transgresión y la experiencia del límite. A los comentaristas del filósofo les ha resultado con frecuencia difícil determinar el lugar que ocupa la literatura en su obra, considerándola una reflexión accesorio o marginal respecto de sus proyectos arqueológicos y genealógicos. Sin embargo, estudios como *Avatares sobre el hombre. El pensamiento de Michel Foucault* (1996) ya advertían el valor de ese interés. En la literatura se cifra, probablemente, la primera configuración del “problema de la subjetividad” en el corazón de su filosofía, e incluso se insinúan los territorios de la locura, la penalidad y la sexualidad como ámbitos donde se produce y desaparece la subjetividad. Como señala Lanceros:

[...] los escritos sobre literatura constituyen un momento ineludible de la reflexión foucaultiana en la misma medida en que se rebelan contra las divisiones regionales o epocales y, a la vez, revelan el tema general de la filosofía de Foucault, el tema del sujeto y de las condiciones según las cuales se constituye de forma siempre diferente. (Lanceros, 1996, p. 43)

Las condiciones históricas en las que se constituye el sujeto no son un mero telón de fondo, testigas mudas de los procesos de sometimiento y objetivación del sujeto, sino el trasfondo de la política, la materia misma de la historia crítica del pensamiento, que nunca se sitúa ni materializa de la misma manera. La reflexión sobre y con la literatura tendría que ver con el doble aspecto del colapso del sujeto en una lectura crítica de la literatura moderna y la condición material e histórica en la que se produce esta experiencia política del pensamiento literario. Si hubiera una cuestión común a los textos que tratan de literatura o que hacen un uso específico de ella, sería la de afirmar que:

[...] la emergencia del *ser del lenguaje* en la literatura contemporánea enuncia simultáneamente la presencia del *límite* (en las formas de la *locura*, *el afuera* (*Dehors*) o la *muerte*) y el derrumbe, la fractura o —*tout court*— la desaparición del sujeto. (Lanceros, 1996, p. 44)

A este respecto, Judith Revel (2008) señala la extrañeza de las reflexiones literarias del filósofo:

Curiosamente, los análisis «literarios» de Foucault parecen ofrecer a veces una especie de contrapunto a su obra bibliográfica en la medida en que, si bien deconstruyen el privilegio del sujeto clásico con tanta fuerza (o más) que los análisis conceptuales, parecen sin embargo reintroducir una primacía de la experiencia —a través del acto de la escritura entendido como riesgo de la palabra— que no deja de sorprender. (pp. 90-91)

Sin embargo, esta aparente extrañeza puede resolverse si se tiene en cuenta que la historia crítica del pensamiento en la que se inscribe la exploración foucaultiana de la literatura busca determinar los modos de subjetivación del sujeto en la cultura, considerando la literatura como una actividad del pensamiento y una experiencia en ausencia del sujeto, lo que no implica, sin embargo, que no haya otras comprensiones posibles del sujeto, o más bien, modos de subjetivación que, en su ausencia, abran la exploración futura de un sujeto irreductible al sometimiento de la ley.

Aunque Revel habla de un desvanecimiento de la pasión de Foucault por la literatura en los años setenta, más que de un abandono de la literatura se trató de un “paso de lo literario a lo político” en el que la reflexión literaria prefiguró, en cierto modo, aspectos fundamentales de su posterior reflexión política sobre el poder. El análisis del binomio “orden discursivo”/“experiencias transgresoras”, específico de los años sesenta, constituye la base del estrato “mecanismos de poder”/“estrategias de resistencia”. Los dos pares remiten a la interpenetración recíproca entre el establecimiento y la identificación de un orden y el intento práctico de escapar de él, entre la “relación agonística” de las relaciones de poder y las prácticas de resistencia/libertad.

Además, como señala Revel (2008), “el abandono de la literatura como objeto privilegiado de investigación” presupone una revalorización de las prácticas no discursivas que la literatura integra en un campo más amplio, en el que se presenta como una experiencia posible, pero no exclusiva, que es al mismo tiempo subsidiaria de los “efectos del saber” y de los “juegos de la verdad”.

Este paso de lo literario a lo político es explicado por Revel como una “metamorfosis”¹, a partir de la cual me gustaría sugerir que en la reflexión literaria de Foucault de los años sesenta es posible identificar una reflexión filosófica sobre una experiencia diferente del sujeto en la literatura, que es también una experiencia de transgresión política de los regímenes discursivos que operan en la literatura moderna. En efecto, en la “Presentación de la edición francesa” de *La gran extranjera: para pensar la literatura* (Foucault, 2015a), los editores señalan que la relación de Foucault con la literatura es doble. Una relación de inespecificidad en la que la literatura pierde toda singularidad frente a otras “modalidades discursivas”, pero también una relación estratégica en la que la literatura opera como “ruptura, matriz de cambio, operadora de metamorfosis”. De este modo, la cuestión teórica de los años sesenta relativa a la transgresión de la ley se duplica en los años setenta como cuestión política colectiva:

[...] ¿es posible, desde el interior mismo de esta historia que nos hace ser lo que somos (es decir, también: pensar de la manera en

1 Al respecto señala Revel: “Foucault no dejó de hablar de literatura porque perdiera interés por ella, sino, al contrario, porque extendió los conceptos de transgresión, resistencia e intempestividad a una esfera de investigación más amplia; lo cierto es que la génesis del pensamiento de Foucault se situó desde el principio bajo el signo de la literatura: fue en la literatura donde buscó los medios para romper con la filosofía académica de los años 50; y fue en la literatura donde jugó contra su propio pensamiento, para evitar el tipo de cierre del que el discurso estructuralista había tenido tantas dificultades para escapar. Por último, fue la literatura la que le permitió afirmar, contra una psicologización de la relación ternaria autor/texto/lector, la desaparición tanto del sujeto productor como del destinatario, en favor del acto mismo de la escritura, es decir, del movimiento mismo de una constitución del habla, de una producción de subjetividad, de una autoinvención” (Revel, 1994, p. 75; Revel, 1992).

que pensamos, hablar de la manera en que hablamos, actuar de la manera en que actuamos), desprenderse de esas determinaciones y, paradójicamente, disponer en ella el espacio (siempre interno, sin embargo) de un habla o un modo de vida que sean otros? Ahora bien, es este problema, precisamente puesto de relieve a través del trabajo sobre la literatura, el que en lo sucesivo no dejará de asediar a Foucault: el franqueamiento posible y la determinación histórica de lo que somos exigen ser pensados no según el modo de la contradicción, sino de la composibilidad. (Artières et ál., 2015, p. 26)

De ahí que podamos considerar que habría una “política de la literatura”, incluso varias “políticas de la literatura”, en la medida en que en la reflexión literaria de Foucault la cuestión política se formularía en términos de exploración del ser del lenguaje y, en consecuencia, de la emergencia de una experiencia histórica en la que el sujeto se objetiva como loco o se describe como pura fractura, muerta y ausente. Tal política se materializa en los regímenes históricos de producción de saber y poder sobre la locura como enfermedad mental y la experiencia del sujeto loco (*Historia de la locura en la época clásica*), pero también en la emergencia de un nuevo tipo de mirada médica sobre el hombre, dispositivo clínico en la constitución de la experiencia médica clínica del hospital (*Nacimiento de la clínica*) o incluso en la posible desaparición de una comprensión epistemológica del hombre surgida en el siglo XVIII (*Las palabras y las cosas*).

El estatuto de estas políticas de la literatura viene dado por la íntima y borrosa brecha entre un régimen discursivo —el de sus libros, en los que el filósofo intenta describir el modo en que las grandes divisiones del saber se constituyen y redoblan mediante dispositivos sociales—, y otro régimen discursivo, el del “análisis de las palabras de los literatos”, que parece abrir una exploración inacabada de un “nuevo espacio de escritura para sí mismo”. Al respecto, se pregunta Revel (1994):

¿Cómo entender que Foucault sintiera la necesidad de duplicar lo que se decía en los libros con un enfoque que parecía a la vez más clásico (en relación con la tradición de la crítica literaria) y más marginal (en relación con el resto de su obra)? Pero también,

¿cómo explicar que estos textos, cuidadosamente confinados a la periferia de su propio discurso a pesar de su número y riqueza, desaparecieran por completo a partir de 1972, como si la referencia a la literatura se hubiera vuelto de repente poco esencial, anticuada, insuficiente para el filósofo? (p. 67)

Sin embargo, el filósofo es muy consciente de que esta duplicación de los regímenes discursivos es ante todo una oportunidad para reformular las prácticas discursivas y, con la ayuda de Nietzsche y otros pensadores transgresores, trazar un primer ámbito de trabajo genealógico. Y lo que es más importante, es en relación con esta brecha que podemos ver cómo Foucault concibe la existencia siempre posible de “franquear la línea” y pasar al otro lado de los dispositivos de poder y las estratificaciones del saber, la posibilidad de horadar, de cruzar el umbral de su propia reflexión teórica y penetrar en la más salvaje de las exterioridades:

El franqueamiento de la línea es precisamente lo que muestran estos textos literarios: por un lado, la necesidad intelectual de ampliar la descripción de nuestra determinación epistémica cuestionando la posibilidad de transgresión, o resistencia a esta determinación; por otro, la realización de esta transgresión mediante una práctica subversiva del lenguaje, refractaria a los procedimientos de identificación y normalización del discurso. (Revel, 1994, p. 68)

Por otra parte, Daniel Liotta (2010) se pregunta sobre el paso de la literatura a la militancia: “¿Cómo puede un filósofo sustituir el análisis de las formas literarias por el pensamiento militante?” (p. 485). Según Liotta, este cambio se debe a una mutación condicionada por un “devenir filosófico” y un trabajo conceptual preciso en torno al lenguaje y su repetición en la literatura moderna, la muerte y la locura, que va dejando paso al análisis del discurso, los enunciados y la identificación de las condiciones de las actividades subjetivas, aunque el sujeto sea ajeno a la emergencia de estas últimas.

Temas como la autorrepresentación del lenguaje y las operaciones de desdoblamiento realizadas por la literatura moderna y contemporánea, y su relación con la experiencia moderna de la locura, permiten a

Liotta medir la experiencia literaria del lenguaje, analizada por Foucault, como perteneciente a una comprensión inicial de la literatura que, a partir de *Las palabras y las cosas*, sufre cambios significativos. En esta obra, el lenguaje “se hace uno” con la *episteme* clásica de la representación y se dispersa “entre la investigación filológica, la técnica formalizadora, la preocupación hermenéutica y el acto literario que mantiene su ser por debajo de las objetivaciones” (Liotta, 2010, p. 497), lo que supone que el filósofo se distancia y critica la teoría saussuriana del signo lingüístico, lo que le lleva a analizar los enunciados discursivos.

La arqueología del saber propone el discurso como “una nueva objetivación irreductible a una teoría del signo” que pone en cuestión la unidad transparente del lenguaje analizándolo en su pura dispersión con la ayuda de la arqueología. Liotta asume el papel de examinar la función enunciativa del lenguaje y la importancia del enunciado y del discurso derivado del mismo como efectos del trabajo arqueológico e indicadores de un cambio esencial en Foucault:

[...] las investigaciones sobre la literatura se abandonan porque la “manifestación” del lenguaje que sólo ella ponía de relieve frente al saber objetivante se retoma en adelante bajo la forma de “discurso”, y éste es objeto de un saber ajeno tanto a la exigencia de formalización (el enunciado no es una proposición) como a la preocupación hermenéutica (el enunciado no es susceptible de interpretación). (Liotta, 2010, p. 500)

El paso que implica este abandono es decisivo en la medida en que permite trazar un desplazamiento desde el “análisis trágico” del surgimiento del discurso en *Las palabras y las cosas*, al que el sujeto es ajeno, hasta una comprensión de la función enunciativa del discurso en *La arqueología del saber* como “condición de posibilidad para el ejercicio del pensamiento y de las actividades subjetivas”:

[...] estudiar el discurso no es emprender una tanatología, es identificar las condiciones de las actividades subjetivas, es analizar las reglas de estas actividades, y ofrecer así un análisis de las relaciones y una “cartografía” para una posibilidad de actuar de otro modo. (Liotta, 2010, p. 504)

Como muestra Liotta, la relación entre los análisis del “lenguaje literario” y la cuestión del discurso es compleja, no se limita a una periodización escolar y, en consecuencia, exige que volvamos a insistir en las implicaciones políticas del trabajo arqueológico de Foucault. No puede haber política sin identificar las reglas que organizan y determinan el discurso, el orden del discurso como función normativa regulada, y los saberes que pueden modificarlo; en otras palabras, “el valor y la eficacia de la intervención política están condicionados por el análisis de las prácticas discursivas” (Liotta, 2010, p. 505), y extradiscursivas, la relación saber-poder, en una experiencia históricamente determinada de la cultura. La arqueología del saber incluiría “principios rectores de la actividad política” que el filósofo conservaría durante el resto de su carrera intelectual, y que mantienen una íntima relación con los análisis literarios. Rastrear el modo de operación y funcionamiento del discurso en una época permite establecer el umbral de existencia de su orden y, al mismo tiempo, el corte, la brecha donde ya no se marca la diferencia constitutiva de lo que somos:

El desafío político e histórico consiste, pues, en identificar el modo de constitución, y por tanto la contingencia histórica, que autoriza la invocación de un sujeto “delincuente” y de un “sujeto de deseo”; consiste también en hacer posibles nuevos modos de subjetividad, es decir, diferentes “máscaras” que forman el “yo”. Desde este punto de vista, los principios de las luchas políticas e intelectuales del filósofo-activista están consagrados en las conclusiones de *La arqueología del saber*. (Liotta, 2010, p. 505)

Todos los trabajos genealógicos de los años setenta sobre las relaciones de poder se inscriben así en una “renovación conceptual del principio crítico” que se dirige, ahora, hacia prácticas “filosófico-militantes”, manteniendo al mismo tiempo una relación con el análisis del desdoblamiento literario y las experiencias transgresoras de los pensadores literarios que podemos asumir, con razón, como política en la medida en que presupone un diagnóstico del acontecimiento de la literatura moderna.

Al comentar el estatuto de los “Dichos y escritos literarios”, Philippe Sabot (2003) observa que el espacio de reflexión abierto por

estos textos literarios no es ni marginal ni ajeno a la obra, sino que atraviesa toda la obra arqueológica de Foucault e incluso su propia trayectoria de pensamiento. La literatura es cuestionada como una “experiencia límite” provocada por figuras literarias singulares, y no como un ámbito objetivo de conocimiento. Hölderlin, Nerval y Artaud son nombrados al final de la *Historia de la locura* por su capacidad para relativizar las experiencias históricas de la locura, en particular la de la figura antropológica. En una perspectiva similar a la de Daniel Liotta, Sabot vincula los análisis literarios de Foucault con los límites del saber positivo propio de la época clásica; la literatura:

[...] se articula rigurosamente al proyecto general de una arqueología de nuestra cultura [...] tal proyecto pretende explícitamente despejar los límites planteados por toda cultura con vistas a imponer las divisiones fundamentales que la definen en un momento dado de su historia. (Sabot, 2003, p. 19)

Los lenguajes literarios y sus formas radicales se sitúan en el límite del campo del saber y de las prácticas modernas, y desde esta perspectiva se vinculan al análisis arqueológico de Foucault. Se dice que cada escritura literaria constituye un “campo para el ejercicio de una crítica de nuestra experiencia histórica” (Sabot, 2003, p. 23), y cada aproximación a los escritores transgresores, a pesar de su carácter circunstancial, forma parte de una “filosofía de afirmación no positiva” vinculada a la búsqueda de experiencias límite que, según Sabot (2003), se materializa como una “operación crítica” destinada a relativizar y debilitar los dispositivos de saber.

Por último, Azucena González Blanco (2019) considera la existencia en Foucault de una “hermenéutica literaria” que comparte la misma raíz que la arqueología. Esta hermenéutica toma como punto de partida el privilegio otorgado por el filósofo a la lectura en su empresa arqueológica, y se centra en comprensiones bastante específicas de la experiencia del lector, de la obra y sobre todo de los textos concebidos en su pura materialidad. “La hermenéutica literaria está marcada por la naturaleza polisemántica de la literatura. La hermenéutica sería, pues, el análisis de la literatura como significante y significándose a sí misma” (p. 12).

Según González Blanco (2018a), frente a una hermenéutica monista que propugna una única verdad interpretativa, el filósofo propone una “hermenéutica ontológica y material” que asiste a las lecturas posibles en cada momento histórico, atendiendo a su diferencia constitutiva. A pesar de su aparente contingencia, esta hermenéutica literaria, específica de los años sesenta, habría requerido una reformulación del estatuto de la literatura en los años ochenta y la elaboración de una “política de la literatura” que explicara el lugar central y marginal de la literatura en la obra del filósofo.

Además, señala González Blanco, la experiencia de Foucault de la literatura como “lugar de resistencia” y apertura al afuera del discurso está estrechamente relacionada con el análisis de las relaciones de poder y la existencia de la libertad como condición de posibilidad para su ejercicio en la noción de estética de la existencia y la idea de subjetivación que de ella se deriva. Basándose en los análisis de Revel, la filósofa española sugiere que podría haber, por ejemplo, un nacimiento literario de la biopolítica, en lugar de una supuesta ruptura radical entre el análisis literario y el político (González Blanco, 2018b). La subjetivación se concibe aquí como un concepto clave para entender la conexión en una “coherencia discontinua” entre política y literatura. Por el lado del análisis literario, la exploración del afuera, del límite y la transgresión en la ausencia del sujeto en el curso del trabajo arqueológico sobre la clínica, la locura y el discurso; y por el lado de la llamada política, el trabajo genealógico que destaca los procesos de sujeción del sujeto delincuente, del preso, del sujeto de género e individuado, pero que al mismo tiempo abre posibles formas de subjetivación. Todas estas experiencias se relacionan con la tensión constante entre el establecimiento de un orden, ya sea de discurso o de poder, y la capacidad de escapar de él en experiencias donde el sujeto se subjetiva más allá de los procesos de objetivación y sujeción.

Entonces, ¿qué estatuto podemos atribuir a la literatura en la obra de Foucault? Ciertamente no uno que la sitúe al margen de las grandes obras, ni otro que la considere como un discurso externo y a veces anodino si tenemos en cuenta las críticas magistrales a la constitución de la época clásica. La literatura, o más bien el análisis literario en el que Foucault se sumergió en los años sesenta, tiene implicaciones que

van más allá del periodo de “fascinación literaria”, y quizá una de las más importantes sea considerar la posibilidad siempre latente de liberar el orden del discurso, de transgredir el canon ortodoxo de las formas del discurso y sus prácticas dentro de su propia policía lingüística. La política de la literatura tiene que ver, obviamente, con el trabajo sobre las figuras literarias transgresoras y sus experiencias singulares, pero es sobre todo un gesto que se imprime en su proyecto de historia crítica del pensamiento y que se materializa en aproximaciones a la arqueología, la genealogía y las formas de problematización.

La arqueología es el método más asociado a los análisis de la literatura, pero las implicaciones de estos, en términos de las posibles aperturas inmanentes al saber-poder, estarán presentes como transgresión, resistencia y prácticas de libertad. Sin embargo, no debe suponerse que se trata siempre del mismo concepto, sino de un impulso crítico que no se limita al contenido teórico de la obra de Foucault, y que a veces adquiere el carácter de la propia moral antiestratégica del filósofo, mensurable en sus intervenciones públicas. Por el momento, se tratará de reconstruir una serie de textos en un intento de articular el análisis de la literatura con el lenguaje y la locura, con el objetivo de poner de relieve los elementos constitutivos de la mentada política de la literatura.

Literatura, lenguaje y desubjetivación

La afirmación de una política de la literatura en el periodo literario de Foucault requiere no solo una clarificación de los términos en juego, sino también ponerlos en relación con la matriz conceptual a la que pertenecen. El análisis de la literatura, el recurso a las obras literarias, compartiría fronteras porosas con el análisis arqueológico de las experiencias de la cultura en torno a la locura, la clínica y, en general, con el nacimiento de diversos órdenes de discurso que, en lugar de ser ordenados por el sujeto, acaban produciéndolo en una serie de discontinuidades históricas. Antes de considerar esto, sin embargo, debemos examinar lo que el filósofo entendía por literatura, y cómo lo relaciona principalmente con los temas del lenguaje y la locura.

Literatura y lenguaje

“¿Qué es la literatura?”, se pregunta Foucault (2015a, p. 73) en la conferencia “Lenguaje y literatura” pronunciada en Bruselas en diciembre de 1964. Sin embargo, la respuesta a esta pregunta sigue siendo incierta, no porque el filósofo no quisiera responderla, sino porque la literatura reside en la pregunta misma, en el acto mismo de escribir. Hay una clara diferencia entre la literatura y la pregunta ¿qué es la literatura? Una es atemporal y ficticia, la otra, relativamente reciente, gracias a la apertura producida por la obra de Mallarmé. En cualquiera de los dos casos, como abstracción —la literatura helenística, por ejemplo— la literatura no existe, y las referencias que hacemos a ella son siempre a una actualidad que solo experimentan *post mortem* los llamados autores literarios.

El filósofo establece el triángulo lengua-obra-literatura, que le permite definir la literatura como “el vértice de un triángulo, por el cual pasa la relación del lenguaje con la obra y de la obra con el lenguaje” (2015a, p. 74). El lenguaje corresponde a todos los hechos de habla producidos en la historia y al “sistema mismo del lenguaje”, mientras que la obra se asume como el repliegue sobre sí misma de algo “extraño dentro del lenguaje”, capaz de hacerse su propio espacio. En este sentido, antes del siglo XVIII, la literatura designaba la familiaridad de alguien con todas las “obras del lenguaje” en una relación pasiva de conocimiento y memoria; fue hasta finales del siglo XIX cuando la literatura se convirtió en un tercer término, activo en su relación con el lenguaje y la obra².

La literatura existe desde el siglo XIX. Sin embargo, no es un lenguaje construido con palabras inefables, “está hecho de un no inefable”, de algo dicho en un lenguaje que es ausencia, muerte, duplicación

2 A este respecto señala: “la literatura no es para un lenguaje la ocasión de transformarse en obra; no es tampoco para una obra la ocasión de fabricarse con lenguaje; la literatura es un tercer punto, diferente del lenguaje y diferente de la obra, un tercer punto que es exterior a su línea recta y que precisamente por eso dibuja un espacio vacío, una blancura esencial donde nace la pregunta “¿Qué es la literatura?”, una blancura esencial que es en efecto esta pregunta” (Foucault, 2015a, pp. 75-76).

y simulacro, y que hace posible el discurso sobre sí mismo. La literatura “no es este hecho bruto del lenguaje” que puede ser penetrado por la cuestión de su existencia; se presenta más bien como una “distancia ahondada dentro del lenguaje” (2015a, p. 77) que nunca se libera, como la oscilación del lenguaje sobre sí mismo, una oscilación sobre el lugar que hace de él una evasión de la obra.

La obra se concibe en la paradoja de ser literatura solo en el momento de su comienzo; solo cuando alguien rellena una página en blanco se considera literatura y, al mismo tiempo, deja de serlo por el hecho de que las palabras no le pertenecen:

[...] cada palabra real, entonces, es en cierta forma una transgresión cometida contra la esencia pura, blanca, vacía, sagrada de la literatura; una transgresión que hace de toda la obra no, en modo alguno, la consumación de la literatura, sino su ruptura, su caída, su fractura. (Foucault, 2015a, p. 78)

La tarea de la literatura sería así su propio asesinato. El tipo de historicidad en el que aparece la literatura no tiene nada que ver con el rechazo, la retirada o la aceptación de otras obras literarias, sino con “el rechazo de la literatura misma”. Los actos literarios de Baudelaire y de los surrealistas implican “intentos de asesinato” de la literatura. Rechazar la literatura de otros, negar a otros el derecho a hacer literatura, negarse a uno mismo el derecho a hacer literatura, utilizar el lenguaje literario para afirmar la muerte de la literatura.

La transgresión de la esencia pura de la literatura y, al mismo tiempo, la introducción del lenguaje real en la obra, convirtiéndola en no más que un fragmento de literatura, son dos aspectos de la literatura representados por Sade (transgresión) y Chateaubriand (muerte). La obra de Sade, “el punto que recoge y a la vez hace posible toda palabra de transgresión” (Foucault, 2015a, p. 81), constituye un umbral histórico para la literatura. La obra de Chateaubriand, que “pretende mantenerse en el nivel de un murmullo continuo de la literatura” y su enfrentamiento con la muerte, constituye el otro umbral histórico de la literatura contemporánea, el espacio mismo de la literatura, de la *obra literaria*.

La obra “llama” a la literatura, imponiéndole marcas y signos en una forma de escritura que “hace de toda obra una pequeña representación, algo así como un modelo concreto de la literatura” (2015a, p. 83). La obra dice lo que es la literatura en una unidad que excluye la retórica, y que, en consecuencia, nos exige contar algo y al mismo tiempo hacer visible lo que es el lenguaje de la literatura; por eso Foucault considera que “la literatura es un lenguaje a la vez único y sometido a la ley del doble” (2015a, p. 84), y a la obra como “esa distancia que hay entre el lenguaje y la literatura” (2015a, p. 85). Una obra como *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, es ejemplar para mostrar que el ser de la literatura moderna consiste en no tener ningún ser, solo *un simulacro*; la obra de Proust comienza donde su vida se pliega sobre sí misma y su lenguaje real queda suspendido. Sin embargo, según Foucault, es casi imposible asignar el lenguaje real de Proust, ya que no es ni la obra ni la literatura, sino un espacio intermedio y virtual, el *espacio del simulacro*.

Tras las figuras compuestas por Sade y su imagen negativa de la transgresión y lo prohibido, y Chateaubriand y su figura de la repetición, llega la figura del simulacro de Proust. Estas tres figuras se asientan sobre la pregunta “¿Qué es la literatura?” y reafirman la existencia dispersa y dividida del ser del lenguaje, o incluso su inexistencia. A propósito de la singularidad de la literatura moderna, Foucault señala la ruptura con la época clásica (Cervantes, Diderot, Shakespeare, Racine, Corneille), en la que las narraciones estaban siempre secundariamente vinculadas a un lenguaje silencioso, inmediato, absoluto, sólido y primario, el de Dios, los Antiguos, la Biblia, la verdad, en definitiva, la autoridad. La literatura moderna, en cambio, rompe con la retórica y su conjunto de figuras como las metáforas, las metonimias y las sinécdoques; rompe con el tipo de lenguaje de la época clásica, que antes era mudo, y gracias a él se puede escuchar “el infinito del murmullo, el amontonamiento de las palabras ya dichas” (2015a, p.87). Si la esencia de la obra clásica es el teatro en el sentido de re-presentación, la esencia de la literatura solo se revela más tarde en el libro. La literatura moderna logrará su ser en el libro en la medida en que se presenta siempre como un simulacro del libro: “la literatura es un lenguaje transgresor, es un lenguaje mortal, repetitivo, redoblado, el

lenguaje del libro mismo. En ella no hay más que un sujeto que habla; sólo uno habla, y es el libro” (2015a, p. 94). La literatura opera una reduplicación, un redoblamiento del lenguaje hasta el infinito, que cambia radicalmente el papel de la crítica y su relación con ella. Lejos de ser una institución jerárquica que media entre la escritura y la literatura, la crítica tiene una relación diferente con la literatura, que se desplaza hacia el lado de la escritura y hace de la propia crítica un *acto de escritura*.

Este nuevo uso de la crítica es una forma de relacionarse con el acontecimiento literario del siglo XIX. La literatura, como acto de habla, solo es posible en relación con una lengua, es decir, en relación con estructuras de código que la hacen comprensible y le dan un lugar, pero que también se ven comprometidas por el uso que la propia literatura hace de ellas: “la literatura es el riesgo que siempre corre y siempre asume cada palabra de una frase literaria, el riesgo de que, después de todo, esa palabra, esa frase y todo el resto, no obedezcan al código” (2015a, p. 94). Si hay un carácter político en la crítica literaria, será precisamente el del riesgo del “esoterismo estructural”:

[...] bien podría ser que el código no se respetara; en cualquier caso, el habla literaria siempre tiene el derecho soberano de suspender ese código, y la presencia de esta soberanía, aun cuando en los hechos no se la ejerza, constituye probablemente el peligro y la grandeza de toda obra literaria. (2015a, p. 101)

En torno a este peligro y a la grandeza de la palabra literaria, Foucault subraya que la lengua funciona como un “sistema de signos” inscrito en una red de signos en constante circulación, determinada por un conjunto de reglas. Históricamente, en todas las culturas existe un “estado general de signos” que fija el valor significante y organiza la circulación de los estos; es este estado el que otorga sentido a la literatura y la sitúa en una especie de economía general de signos y “estratos semiológicos”. La literatura “no es otra cosa que la reconfiguración, bajo una forma vertical, de signos que en la sociedad, en la cultura, están dados en estratos separados” (2015a, p. 111). La literatura habla en la medida en que siempre está rodeada y atravesada por signos; la literatura habla y da al escritor la capacidad de hablar.

Literatura y locura

¿Habla la literatura el mismo lenguaje que la locura? Tal vez se apele a la fuente misma del lenguaje, a su origen imposible en la locura y en la escritura literaria. Como señala Frédéric Gros (1997):

[...] los textos de Foucault sobre la literatura, sin ser textos sobre la locura, exploran una posibilidad de hablar que sirve de apertura simultáneamente al delirio del loco y a la escritura literaria. Por eso Foucault parece hablar siempre en dos lenguas, rechazando violentamente la idea misma de identificación y multiplicando al mismo tiempo los ecos entre literatura y locura. (p. 86)

La pregunta sobre la relación entre locura y literatura debe plantearse entonces en términos de ¿cuál es esa “experiencia radical del lenguaje” que permite que surja el delirio del loco y la escritura literaria? Según Foucault (1999d), hay una “ausencia de obra” en el corazón de la escritura literaria, que hace que la obra sea imposible cuando se escribe; para que una obra se entienda como el repliegue de algo dicho sobre sí misma debe estar ligada a una ausencia, a su ruptura y a su cumplimiento en una forma singular de escritura, como la de Holderlin, Bataille, Artaud y Blanchot.

Del mismo modo, en la experiencia de la locura, en particular la analizada por Freud, no hay una lectura de la locura como una región indecisa entre la prohibición de la acción y la prohibición del lenguaje, no como una región de los locos o como el “discurso prohibido” del paciente, sino como “una palabra que se envuelve sobre sí misma, diciendo otra cosa por debajo de lo que dice, de la que es a la vez el único código posible: lenguaje esotérico” (Foucault, 1999d, p. 274). La experiencia freudiana de la locura comienza con un significante “que *no es en absoluto* como los otros”, pero que aparece como una “prodigiosa *reserva* de sentido”, que no es otra cosa que la pura ausencia de obra, un no-lenguaje que es a la vez “lenguaje doble” (lenguaje que solo existe en esta palabra, palabra que solo dice su lenguaje), es decir, “una matriz de lenguaje que, en sentido estricto, no dice nada. Pliegue de lo hablado que es una ausencia de obra” (p. 275).

Sin analogías ni semejanzas. Desde Mallarmé, el filósofo encuentra en la literatura lo que constituye una palabra capaz de inscribir en sí misma su “principio de desciframiento”, que no remite más que a los gestos de su propia escritura. Existe una “extraña proximidad” entre la locura y la literatura, incluso una relación paradójica:

Descubierta como un lenguaje que calla en la superposición consigo mismo, la locura no manifiesta ni cuenta el nacimiento de una obra (o de algo que, con la ayuda del genio o de la suerte, hubiera podido convertirse en una obra); designa la forma vacía de donde viene esa obra, es decir, el lugar en el que no deja de estar ausente, donde nunca se la encontrará porque nunca se ha encontrado allí. Allí, en esa pálida región, en este escondite esencial, se desvela la incompatibilidad gemela de la obra y la locura; es el punto ciego de la posibilidad de cada una de ellas y de su mutua exclusión. (Foucault, 1999d, p. 276)

Este punto ciego de emergencia y exclusión, el lugar donde el lenguaje de la locura y el lenguaje literario se aproximan, constituye una región, la de una experiencia soberana de un lenguaje sin origen, que fascinaría a Foucault en la época de sus investigaciones literarias sobre Roussel, Blanchot, Bataille, Klossowski y Artaud, y de sus investigaciones arqueológicas sobre la clínica, la locura y el nacimiento de las ciencias humanas en los años sesenta.

“No hay sociedad sin locura”, afirma Foucault en una conferencia en la que retoma el tema de la relación entre locura y literatura. Dicho esto, no hay cultura sin reparto en la medida en que la designación de los locos se basa socialmente en el lenguaje: “la locura se percibe a través del lenguaje y sobre un fondo de lenguaje” (Foucault, 2016b, p. 965). El hecho del lenguaje supone siempre en la sociedad el lugar de prohibición, de repartos y de transgresiones, y la locura, según el filósofo, es una de estas transgresiones, “la locura es un lenguaje diferente”; la locura “es la diferencia absoluta, el otro lenguaje, está dentro del lenguaje, representada como la misma cosa, la verdad en la reflexión, la película dividida” (Foucault, 2016b, p. 967).

Las sociedades mantienen extrañas relaciones entre la locura, la literatura y el lenguaje (por ejemplo, *Don Quijote*, *Elogio de la locura*,

El sobrino de Rameau), que se expresan en términos de reflejo y diferencia (imitación y duplicación), límite e identidad. Este movimiento reflexivo del lenguaje sobre sí mismo y el espacio que constituye es examinado por Foucault en el teatro como “un mundo de reflejo y doble [...] hecho de pura representación” (Foucault, 2016b, pp. 967-968). El teatro barroco de Rotrou, Pichou y *La Tragédie mahométiste*, y el teatro del siglo XX de Artaud y su doble, sirven de referencias no subjetivas para caracterizar las lecturas situadas de la locura.

La locura barroca, intermediaria entre la pasión trágica y la pasión cristiana, nos introduce en el mundo de la muerte y de la casi-muerte, en un complejo juego de máscaras en el que siempre emerge lo imposible: “la locura es el encuentro con lo imposible, y es el lugar de la imposibilidad” (Foucault, 2016b, p. 970). En la locura del teatro barroco se crea, en un momento dado, un teatro del teatro, un “segundo teatro”, una representación dentro de la representación del héroe que se ha vuelto loco, y en el límite de lo contingente: “el lugar de la verosimilitud y de la realidad”. La locura convierte el estado del personaje en un “pequeño escenario” para

[...] enunciar la verdad y desentrañar lo que en el gran escenario del teatro no había podido encontrar ni formulación ni solución [...] la locura desempeña así una función de autorrepresentación del teatro: la locura en el teatro del teatro. Es el teatro desdoblado. (Foucault, 2016b, p. 970)

El teatro barroco otorga al loco un papel bastante especial, incluso el loco desempeña una función: “la locura es [una] función del teatro como tal”, juega “como un espejo del lenguaje” que lo duplica y redobla, es “la sutileza extrema de una representación duplicada”; el loco no es un personaje, es “en realidad el teatro”.

Por su parte, el teatro de Artaud y su concepción de la locura se sitúan en las antípodas de la locura, tal y como la concibe el teatro barroco. El teatro y su solubilidad ocupan su lugar en el corazón del vacío de la locura de Artaud, manifestando la incapacidad del lenguaje y del pensamiento para llenar este vacío: “para él, el teatro contemporáneo es como el punto paradójico donde culmina el vacío: la desolación absoluta” (Foucault, 2016b, p. 973). El teatro de Artaud no

pretende llenar el vacío de la locura, sino excavarlo hasta sus límites y explorarlo hasta sus entrañas; pretende devolver el habla a la voz, a los gestos, a los músculos, al propio cuerpo, y para ello no invierte nada en escenografía; todo lo que presenta lo hace en una “realidad meticulosa”, hablando un lenguaje diferente, un lenguaje “directo y violento”. El teatro de la crueldad de Artaud está hecho, no representa nada; al contrario, constituye un lugar inasumible en el que los actores se juegan la vida en el espectáculo creado en escena. Sin embargo, el escenario no es el corazón del teatro, sino la sala llena de espectadores; el verdadero centro del teatro no es el escenario, sino los espectadores en torno a los cuales se representa el espectáculo, y el vacío puede enfrentarse a ellos.

De todas las transgresiones que las sociedades rechazan —las del habla (código), del sentido (semántica) y de la autoimplicación—, las transgresiones en las que el habla pone al lenguaje (o al código comprometido en el lenguaje) en peligro de ser engullido por la “palabra escrita” hasta el punto de ser válido como lenguaje solo se encuentran, según Foucault, en el caso del esoterismo, la locura y la literatura. En la literatura, el lenguaje se ve comprometido y engullido por la palabra escrita, que intenta afirmarse como un nuevo lenguaje. A este respecto, el filósofo habla de una “puesta en peligro radical del lenguaje por la palabra escrita” (p. 979). La literatura, lejos de tener su propia esencia, la tiene “lo más cerca posible de la locura”; no deja de representar la locura porque “encuentra en ella su reflejo, su doble, su imagen. En otras palabras, su propia clave”. La literatura se representa a sí misma en la locura, y al representarse no muestra su código, sino su cifra en sí misma, como una especie de espejo:

[...] la locura es, en efecto, el espejo de la literatura, el espacio ficticio que le devuelve su propia imagen [...] la locura es, en efecto, el campo de juego de la literatura, la extensión que recorre y que sólo está limitada en cada extremo por este doble obsesivo, irrisorio, que sostiene, con toda crueldad, su verdad ficticia. (Foucault, 2016b, p. 980)

Como transgresión del lenguaje en su propio código, como referencia al origen imposible del lenguaje, se supone que la literatura conlleva

el potencial político del análisis arqueológico. Judith Revel identifica claramente la importancia de los análisis literarios de Foucault en relación con su trabajo arqueológico sobre la historia de la locura:

La idea de una palabra filosófica o literaria que extrae de la locura su irreductibilidad al orden del discurso no es sólo el residuo fenomenológico de una experiencia crucial, o una repetición de la experiencia del límite de Bataille: permite a Foucault problematizar por primera vez la idea de resistencia al poder, tema que retomará en los años setenta en forma de discurso sobre la producción de subjetividad como desujeción, es decir, también en forma de relación ética consigo mismo. (Revel, 2008, p. 62)

Las experiencias de la locura y de la escritura literaria tienen lugar a partir de un no-lenguaje que es la ausencia y la imposibilidad de la obra, el punto de su ruptura y realización, y que en este sentido no depende de una experiencia subjetiva relativa al sujeto clásico, sino de una desubjetivación.

La desubjetivación entre la experiencia del afuera y la transgresión

En la experiencia de la literatura moderna no hay un sujeto que opere dentro de la literatura o de la obra. El análisis que hace Foucault de la “experiencia del afuera” de Blanchot le permite reflexionar sobre el ser del lenguaje y su relación con una experiencia que es la antítesis del sujeto de la época clásica, incluso sin sujeto. Por otra parte, el análisis de la transgresión en Bataille como “experiencia” y “paso al límite”, vinculada a la sexualidad, amplía la investigación del filósofo sobre el linaje del afuera y, en particular, pone de relieve el contradiscurso que aportan los análisis literarios que operan en su propia filosofía.

“Miento”. “Hablo [...] pone a prueba toda la ficción moderna” (Foucault, 1999a, p. 297). Esta lacónica afirmación pone en tela de juicio el estatus de la literatura moderna, incluso una comprensión del lenguaje derivada de ella. “El “yo hablo” sólo alberga su soberanía en ausencia de cualquier otro lenguaje; el discurso del que hablo

no preexiste a la desnudez enunciada en el momento en que digo “yo hablo” (1999a, p. 298). Según Foucault, es evidente que la literatura moderna presupone un acontecimiento que anuncia la desaparición del sujeto, cuestión que requiere necesariamente una comprensión diferente del lenguaje y del discurso. Lejos de un lenguaje autorreferencial y concebido como una especie de vehículo del orden de la interioridad reflexiva y de sus medios de representación del mundo, el filósofo considera que el acontecimiento de la literatura moderna surge tras el paso de la representación al “afuera” en una colocación del lenguaje “fuera de sí”. Así entendido, señala Foucault:

[...] el ‘sujeto’ [*sujet*], ‘el tema’ [*sujet*] de la literatura (lo que habla en ella y aquello de lo que habla) no es tanto el lenguaje en su positividad cuanto el vacío en el que encuentra su espacio cuando se enuncia en la desnudez del ‘hablo’. (Foucault, 1999a, p. 299)

El ser de la literatura no debe buscarse en el sujeto clásico de la historia de la filosofía, es decir, un sujeto que funda y fundamenta el conocimiento, la acción y la política, ya sea el *cogito* cartesiano, el sujeto trascendental kantiano o la conciencia intencional de la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas. El ser de la literatura se encuentra en la ausencia radical del sujeto, en el vacío que deja su ubicación ruinosa. Por eso el “hablo” se presenta en contraste con el “pienso”, que no garantiza la evidencia irrefutable de la existencia del “Yo”, sino que, por el contrario, lo borra al revelar un “espacio neutro” vacío.

La experiencia del afuera es precisamente una ruptura hacia un lenguaje en el que el sujeto está excluido, una experiencia en la que el lenguaje emerge fuera de toda conciencia subjetiva y reflexiva, incluso fuera de toda subjetividad y de toda positividad del conocimiento: “el ser del lenguaje no aparece por sí mismo más que en la desaparición del sujeto” (Foucault, 1999a, pp. 299-300). Este es el carácter transgresor de la literatura moderna y de ciertos escritores como el Marqués de Sade, que solo deja hablar a la desnudez del deseo; Friedrich Hölderlin y su poesía que manifiesta la ausencia de los dioses y denuncia la necesidad de esperar sin cesar la ayuda que viene de la “ausencia de Dios”; Friedrich Nietzsche y su descubrimiento del vínculo entre metafísica, gramática y relaciones de poder; Stéphane Mallarmé y su comprensión

del lenguaje como desaparición del hablante; Antonin Artaud y su despojamiento del lenguaje discursivo en la violencia del grito y del cuerpo; Georges Bataille y su lectura del pensamiento como lugar de límites y de transgresión; Pierre Klossowski y la experiencia del doble; y, por último, este “linaje del afuera” se completa con Maurice Blanchot, que no es un simple testigo, sino el pensamiento mismo del afuera.

Sin embargo, el hecho de que ese pensamiento exista en la literatura moderna no significa que esté definido de una vez por todas; sigue necesitando un lenguaje fiel que permanezca irreductible al discurso reflexivo de la interioridad:

[...] obstinadamente, la reflexión tiende a repatriarla del lado de la conciencia y desarrollarla en una descripción de lo vivido donde el “afuera” quedaría esbozado como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites del querer, de la presencia imborrable del otro. (Foucault, 1999a, p. 302)

Foucault propone la tarea de “girarse no hacia una confirmación interior [...] sino más bien hacia un extremo donde le sea preciso discutirse [contester] siempre: llegado al borde de sí mismo” (p. 302). Es aquí donde la ficción se impone como contrapeso a la reflexión y a su relación referencial con el lenguaje. La ficción se entiende como un poder que desata las imágenes y las libera de toda su sobrecarga.

Lo ficticio nunca está en las cosas ni en los hombres, sino en la verosimilitud imposible de lo que hay entre ambos [...] la ficción consiste pues no en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver hasta qué punto es invisible la invisibilidad de lo visible. (p. 303)

Esta experiencia del exterior que transmite la literatura moderna se analiza en términos de transgresión de la ley. “La ley, soberanamente, frecuenta las ciudades, las instituciones, las conductas y los gestos; sea lo que fuera lo que se haga, por más grandes que sean el desorden y la incuria, ella ha desplegado ya su potencia” (p. 308). La transgresión no significa aquí ir más allá de la ley, ya que la ley es el exterior que envuelve el comportamiento y “lo hace escapar a toda interioridad”. Cruzar la línea de prohibición que atrae hacia sí la ley es la tarea de la transgresión, que

[...] se deja atraer siempre por el retiro de la ley; avanza obstinadamente en la abertura de una invisibilidad sobre la que jamás triunfa; locamente, trata de hacer aparecer la ley para poder venerarla y deslumbrarla con su rostro luminoso; no hace nada más que reforzarla en su debilidad. (p. 308)

Parecería que la reflexión sobre el pensar desde fuera presupondría una cierta culminación teórica sobre la cuestión del ser del lenguaje en la configuración de una experiencia fuera de sujeto, lo que no significa necesariamente sin sujeto, sino más bien de una forma de subjetivación irreductible al sujeto sustancial de la época clásica analizado entonces en los llamados libros filosóficos. Sin embargo, Patxi Lanceros (1996) considera que todo el análisis de la desaparición del sujeto y de la incompatibilidad del ser del lenguaje con el sujeto *no es el resultado del método arqueológico*, sino

[...] en cierto modo, su presupuesto y condición de posibilidad, en cuanto la arqueología muestra distintas posiciones de sujeto en el seno del discurso mientras que la argumentación referente a la desaparición o «desvanecimiento» del sujeto se sitúa frecuentemente al margen de los estudios llamados arqueológicos. (p. 59)

De este modo, la cuestión de la desaparición del sujeto no es una consecuencia de los análisis de Foucault sobre la locura, la clínica y las ciencias humanas, sino un tema de actualidad que el filósofo encuentra en la literatura y en el linaje literario que establece.

Por otra parte, la experiencia moderna de la sexualidad no consiste en liberarla, sino en llevarla al límite. La sexualidad constituye el límite de la conciencia y de la inconsciencia, el límite de la ley en la medida en que se presenta como el contenido universal de lo prohibido, y el límite del lenguaje en la medida en que no hay palabras para referirse a esta experiencia. La sexualidad moderna ha sido “desnaturalizada” por el lenguaje, de Sade a Freud, en una serie de gestos violentos y transgresores que constituyen una especie de “surco” “para trazar el límite en nosotros y dibujarnos como límite” (Foucault, 2001i, p. 262).

Sin embargo, esta acción transgresora, que da voz a la sexualidad, no se produce por casualidad; es contemporánea en estructura y temporalidad a la “muerte de Dios”, y además es la “única manera de encontrar lo sagrado en su contenido inmediato, pero [también] de recomponerlo en su forma vacía, en su ausencia hecha así centelleante” (p. 262). La transgresión tiene que ver con la muerte de Dios, porque es en este espacio donde se crea la experiencia *interior* y *soberana*, es decir, una experiencia contemporánea de lo imposible que tiene lugar en el “límite de lo Ilimitado”, es decir, en la constante de la experiencia humana, ahora con un juego indefinido con el límite.

“¿Qué significa realmente la muerte de Dios, sino una extraña solidaridad entre su existencia, que estalla, y el gesto que lo mata?” (2001i, p. 263), se pregunta Foucault. Esta muerte no es más que la apertura a una experiencia en la que el hombre se da cuenta del hundimiento del límite en los excesos que lo transgreden sin cesar. Es el exceso lo que vincula la muerte de Dios y la sexualidad en una misma experiencia: el erotismo. El lenguaje literario de Sade y Bataille está impregnado de erotismo, entendido como “una experiencia de la sexualidad que vincula por sí misma la superación del límite a la muerte de Dios” (2001i, p. 264). El erotismo es una superación de Dios, una experiencia singular de transgresión que lleva la sexualidad hasta sus límites, desnaturalizándola y sacándola del lenguaje de la representación.

Mientras que el gesto filosófico por excelencia de la modernidad, guiado por Kant, ha sido articular el discurso metafísico y la reflexión sobre los límites de la razón en una apertura que el filósofo encierra, sin embargo, en el carácter crítico de la cuestión antropológica en una mezcla con la dialéctica, el gesto del lenguaje literario de la modernidad, sobre todo de Sade, pero también de Bataille, Blanchot y Klossowski, ha sido el del salto hacia fuera, el de la transgresión que siempre va de la mano del límite en busca de otra posible experiencia no discursiva.

Es gracias a gestos transgresores como las figuras nietzscheanas de la muerte de Dios, el martillo del filósofo, el superhombre y el eterno retorno que el lenguaje no discursivo han podido romper los límites impuestos por la tradición kantiana, socavando los cimientos del sujeto filosófico trascendental y posibilitando otras experiencias y formas de

subjetivación. “El colapso de la subjetividad filosófica, su dispersión dentro de un lenguaje que la desposee pero la multiplica en el espacio de su laguna, es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo” (Foucault, 2001i, p. 270).

En consecuencia, es necesario un nuevo lenguaje filosófico que no pretenda vehicular una subjetividad unitaria, sino experimentar la *fractura* y la *pérdida* del sujeto filosófico. Frente al sujeto socrático, un clásico de la tradición filosófica, Foucault propone la figura del “filósofo loco” que encuentra en la inmanencia de su propio lenguaje un “núcleo de posibilidades, la transgresión de su ser como filósofo”. Entre el ser y la transgresión hay un “juego” recíproco que siempre se hace y rehace con el lenguaje filosófico, pero se trata de un lenguaje antidualéctico del que el ojo de Bataille es un gesto evidente.

La cuestión de la sexualidad y de los múltiples valores a los que está ligada —la muerte de Dios como vacío ontológico de los propios límites del pensamiento, la emergencia de un pensamiento de la transgresión que nada tiene que ver con los análisis totalizadores de la dialéctica, el cuestionamiento del lenguaje en sí mismo por la forma en que se utiliza en la literatura— es tal vez solo una excusa para hablar de un cambio en el orden del discurso en un periodo decisivo para el pensamiento en general, en el que se pasó “de una filosofía del hombre que trabaja a una filosofía del ser hablante”:

Desde el día en que nuestra sexualidad comenzó a hablar y a ser hablada, el lenguaje dejó de ser el momento del desvelamiento de lo infinito; es en su espesor donde experimentamos ahora la finitud y el ser. Es en su oscura morada donde encontramos la ausencia de Dios y nuestra muerte, los límites y su transgresión. (Foucault, 2001i, p. 277)

Esta referencia preliminar a la transgresión va a ser una constante en las reflexiones de los años sesenta sobre el lenguaje literario, pero también encontrará su lugar en *Las palabras y las cosas*, publicado tres años más tarde, en 1966. Sin embargo, aunque pensemos que la reflexión sobre la sexualidad estuvo ausente de los escritos del filósofo en los años sesenta hasta el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, en 1976, esta lectura puede verse cuestionada por las recientes publicaciones póstumas

de Foucault, en las que el filósofo parece emprender una arqueología de la sexualidad como experiencia moderna (Foucault 2020a, 2024d).

Por su parte, el valor del análisis de la transgresión reside en el hecho de que precedió a la noción de resistencia en los análisis genealógicos, junto con otras nociones como la de afuera, tomada de Blanchot. Así es como Revel (2008) se refiere a ella:

Se trataba de describir el modo en que un individuo singular, a través de un proceso que generalmente es la escritura [...] consigue voluntaria y fortuitamente poner en jaque los mecanismos de identificación, clasificación y normalización del discurso. En la medida en que no hay conocimiento posible sobre objetos imposibles, estos casos literarios “esotéricos”, mediante el uso de un cierto número de procedimientos lingüísticos, representan inicialmente la imposibilidad de objetivación normativa. (p. 113)

Así, el carácter no discursivo del discurso literario prefigura un lugar importante para los conceptos de transgresión y resistencia. La literatura deja muy clara la incompatibilidad del ser del lenguaje con el ser del hombre, y al mismo tiempo le permite señalar a Foucault la precariedad histórica del sujeto. Es aquí donde cobra todo su sentido el carácter político del análisis literario, carácter que no puede reducirse a la obra considerada arqueológica, sino que permite proponerlo para el conjunto de su obra. La política de la literatura, el potente gesto de los escritores transgresores, consiste en mostrarnos que no hay confinamiento teórico definitivo y absoluto, que incluso cuando se utiliza el lenguaje con toda su garra lingüística siempre hay espacio para subvertirlo, para atravesarlo con las experiencias de vidas singulares que ni siquiera se identifican gracias a su inmanencia radical.

De la política de la literatura a la genealogía del poder

La reflexión foucaultiana sobre la literatura, el lenguaje y la locura no constituye un desvío juvenil ni un ejercicio teórico accesorio. En el marco de la obra general del filósofo, este momento revela la génesis

de una preocupación que permanecerá constante: la interrogación sobre las condiciones históricas de posibilidad del pensamiento y sobre los modos en que el sujeto se constituye —y se deshace— en el espacio del discurso. Si la arqueología de los años sesenta tiene su raíz en la experiencia del lenguaje y su límite en el silencio de la locura, es porque en ese umbral Foucault descubre que todo régimen de saber es, al mismo tiempo, un régimen de poder y de subjetivación. La literatura, en tanto práctica del afuera, no solo encarna la fractura del sujeto moderno, sino que anuncia las futuras formas de resistencia frente a los dispositivos de verdad.

El análisis de la palabra literaria permite a Foucault pensar una relación entre lenguaje y política que no pasa por la representación, sino por el acontecimiento. Allí donde el discurso literario rompe con las reglas de su propio código, el pensamiento filosófico encuentra el gesto inaugural de toda desobediencia. La transgresión —ese atravesamiento del límite que no destruye la ley, sino que la exhibe en su fragilidad— constituye una práctica política anterior a toda teoría de la resistencia. Por eso, la política de la literatura no puede reducirse a una estética del exceso o a una ética del estilo; es, ante todo, una ontología del lenguaje como espacio de lucha, una forma de problematización en la que el sujeto se desubjetiva y reaparece como punto de inflexión entre el saber, el poder y la verdad.

Esta comprensión de la literatura como experiencia del límite anticipa la lógica que más tarde articulará las investigaciones del filósofo sobre la disciplina, la biopolítica y la gubernamentalidad. La literatura funciona aquí como un laboratorio conceptual. En ella se ensaya, por primera vez, una crítica a los modos de producción del discurso y una interrogación sobre sus efectos de verdad. En el gesto literario de Hölderlin, Sade, Artaud o Blanchot se cifra ya la posibilidad de una genealogía del poder: la exploración de los regímenes de enunciación que definen quién puede hablar, quién debe callar y bajo qué condiciones algo puede ser considerado verdadero. Lo que está en juego no es solo la relación entre lenguaje y subjetividad, sino el modo en que toda cultura organiza, a través del discurso, las formas de obediencia y las posibilidades de desujeción.

Así, la experiencia de desubjetivación propia de la literatura no desaparece en los años setenta, sino que se desplaza y se amplifica en el campo de la política. Lo que en la literatura se manifiesta como transgresión del lenguaje, en la genealogía foucaultiana se traducirá como resistencia a los dispositivos de poder. Ambas experiencias comparten una misma economía de la exterioridad: el gesto de romper el orden —ya sea del discurso o del gobierno— para abrir un espacio de libertad. El paso de la literatura a la política no supone una renuncia al pensamiento del límite, sino su radicalización. La arqueología de los discursos se convierte en genealogía de las prácticas, y la pregunta por el ser del lenguaje deviene en pregunta por las condiciones históricas de la obediencia y la resistencia.

En este sentido, la literatura cumple una función decisiva en el conjunto de la obra de Foucault, pues permite pensar la política más allá de la soberanía, como experiencia inmanente de los cuerpos y de las palabras. La transgresión literaria se transforma en la matriz de la resistencia política; la desubjetivación estética, en posibilidad ético-política de libertad. Allí donde el sujeto moderno se derrumba bajo el peso del saber, surge una nueva forma de pensar la acción, no como decisión voluntaria, sino como apertura de lo posible. El poder y la resistencia, el gobierno y la contraconducta, el saber y la parresía —temas que ocuparán los capítulos siguientes— encuentran aquí su protohistoria: la experiencia del pensamiento cuando se enfrenta a su propio afuera.

Por ello, este primer capítulo no constituye un excursu introductorio, sino el punto de partida conceptual desde el cual se comprende el tránsito de Foucault de la palabra al poder, del discurso a la práctica, de la estética del lenguaje a la ética de la libertad. La literatura, en su dimensión política, anticipa la interrogación fundamental que guiará toda la obra: ¿cómo pensar la constitución del sujeto en el interior de las relaciones de poder sin reducirlo a su determinación? En las páginas siguientes, esta pregunta se trasladará al campo de las estrategias, las resistencias y las racionalidades de gobierno. El análisis del lenguaje cede su lugar al análisis de la conducta, pero la inquietud permanece: comprender cómo el pensamiento puede convertirse en una práctica de libertad.

De la palabra al poder, del decir al gobernar. El pensamiento de Foucault transita de la experiencia del lenguaje a la analítica de las fuerzas que modelan la vida. Lo que la literatura había revelado —la fragilidad del sujeto y la potencia del afuera— reaparece en el terreno político como antagonismo y estrategia. La desobjetivación que en el lenguaje se vivía como fractura del sentido, en la historia se manifiesta como conflicto entre quienes mandan y quienes se resisten a ser gobernados. En este desplazamiento se anuncia el núcleo de la reflexión genealógica. La política como campo de batalla donde la verdad se produce, se impone y se disputa. El siguiente capítulo se adentra en esa escena del poder, allí donde el pensamiento se vuelve estrategia y la crítica se convierte en práctica de libertad.

Capítulo 2

Poder, estrategia y gubernamentalidad: consideraciones sobre el antagonismo en Michel Foucault³

Introducción

La cuestión de la política en Michel Foucault, siempre problemática, se torna aún más compleja cuando se examina a la luz de la noción de *antagonismo*. En efecto, pensar el poder político —no como institución o aparato, sino como tecnología de individualización y normalización— obliga a reconsiderar los modos de conflicto que lo atraviesan. En este contexto, el antagonismo aparece en los márgenes del pensamiento de Foucault: no como categoría explícita, sino como un problema latente que reaparece en las formas de lucha, resistencia o enfrentamiento de fuerzas. Sin embargo, el filósofo no desarrolla

3 Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en 2016 como: Roberto-Alba, N. (2016). Estrategia y antagonismo. Acerca de la relación entre subjetivación ética y poder político en Michel Foucault. *Barda, Revista del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura*, 2(2), 74-102. Para un análisis de la relación entre agonismo en Foucault y antagonismo en Rancière, ver: Roberto-Alba, N. (2018). Desubjetivación y antagonismo político: escenas de la contestación en Michel Foucault y Jacques Rancière. *Oxímora*, (13), 289-308.

una teoría del antagonismo, sino que somete a crítica las lecturas hegel-marxistas que, bajo la figura de la contradicción, buscan resolver el conflicto en una síntesis. Por ello, este capítulo adopta otra noción, más flexible y productiva para el análisis: la de *estrategia*.

La elección de esta noción no es arbitraria. Desde los años setenta, la idea de estrategia ocupa un lugar central en el pensamiento de Foucault. Inicialmente vinculada a la guerra, la lucha y la analítica del discurso, la estrategia adquiere en su obra una función más amplia: la de *principio de conexión de lo heterogéneo*. En este sentido, la estrategia no es una forma de planificación racional ni una técnica militar aplicada al poder, sino un modo de inteligibilidad que permite pensar las relaciones entre elementos dispares —saberes, prácticas, instituciones, resistencias— sin reducirlos a una unidad homogénea. Allí donde la dialéctica busca reconciliar los contrarios en una totalidad, la estrategia se limita a establecer los puntos de contacto y fricción entre fuerzas que permanecen heterogéneas. De este modo, la estrategia se convierte en la clave para comprender cómo se conforman los dispositivos, en tanto redes dinámicas que articulan saber y poder en el espesor de lo social.

Esta lectura permite situar el problema del antagonismo en un horizonte distinto del conflicto dialéctico. La estrategia, al ser un principio de conexión inmanente, implica siempre una cierta conflictualidad, pero no en el sentido de una oposición entre polos irreductibles, sino como un *agonismo*: una tensión constitutiva entre libertad y gobierno, entre conducción y resistencia. Así, en *La voluntad de saber*, Foucault describe el campo de poder como un diagrama móvil de relaciones de fuerza, donde las tácticas locales se entrecruzan y se reorganizan en formaciones estratégicas globales. No hay exterioridad ni contradicción que conduzca a una resolución; hay, más bien, un juego incesante de fuerzas en el que la libertad se manifiesta como condición del poder. Este mismo principio reaparece en la noción de *gubernamentalidad*, donde la conducción de la conducta y la autoconducción ética se articulan en una relación estratégica sin síntesis ni superación.

En este marco, la pregunta por la relación entre política y ética —entre el “gobierno de los otros” y el “gobierno de sí”— se reformula a partir de la estrategia. Si toda práctica de gobierno supone un campo

estratégico de fuerzas, entonces tanto la política como la ética serían modalidades de una misma racionalidad gubernamental. La cuestión que aquí se plantea, sin embargo, no es meramente descriptiva. Se trata de interrogar si esta lógica estratégica, al absorber la conflictualidad en la inmanencia del diagrama, deja aún lugar para un antagonismo real —para una diferencia que no pueda ser reconducida ni gestionada dentro del campo del poder—. Dicho de otro modo: ¿puede pensarse, en Foucault, una forma de resistencia que no sea simplemente correlativa al poder, sino que interrumpa su lógica estratégica, una suerte de “resistencia antiestratégica”?

Con el fin de explorar esta cuestión, este capítulo se estructura en tres momentos. En primer lugar, se examina la *lógica estratégica* como principio de conexión de lo heterogéneo, tal como Foucault la formula en *Naissance de la biopolitique*, en oposición a la lógica dialéctica de la contradicción. En segundo lugar, se caracteriza el *modelo estratégico* a partir de sus nociones fundamentales —relaciones de fuerza, táctica, estrategia, resistencia e inversión táctica—, mostrando cómo este modelo redefine la inteligibilidad de las relaciones de poder. Finalmente, se analiza la articulación entre *estrategia y gubernamentalidad*, con el fin de señalar las implicaciones éticas y políticas de concebir la libertad como condición interna del poder. De este modo, el capítulo busca esclarecer la función crítica de la estrategia en la obra de Foucault y, al mismo tiempo, delimitar sus bordes. El punto en el que la inmanencia estratégica amenaza con neutralizar la posibilidad misma del antagonismo.

Lógica estratégica

Intentar un análisis exegético y lineal de la noción de estrategia en la obra de Foucault resultaría no solo inútil, sino contrario al espíritu mismo de su pensamiento. Sus usos de la estrategia —dispersos en cursos, entrevistas y textos de distinto registro— no obedecen a una evolución conceptual continua, sino a desplazamientos sucesivos que responden a problemas históricos específicos. Reducirlos a una investigación léxica o terminológica sería desconocer su carácter

estratégico en sentido fuerte, el de una práctica de pensamiento que interviene en los modos de inteligibilidad del poder. Por ello, lejos de tomar partido en torno a un supuesto cambio o ruptura en las nociones de poder, estrategia y resistencia, lo que aquí se busca es reconstruir los principales ámbitos de problematización en los que estas categorías se articulan, se tensan y se reconfiguran dentro de la analítica foucaultiana del poder.

En el curso de 1979, *El nacimiento de la biopolítica* (2007b), Foucault introduce con mayor precisión la idea de una “lógica estratégica” para describir la manera en que los procesos sociales se articulan sin reducirse a un principio de unidad o contradicción. Esta lógica se define, en primer lugar, por su atención a la heterogeneidad. Los elementos que componen un sistema político o económico pueden coexistir sin reconciliarse en una síntesis total. Al analizar la ambigüedad del liberalismo europeo de los siglos XIX y XX —donde conviven, sin resolverse, el discurso de los derechos humanos y el principio de independencia de los gobernados—, Foucault pone en cuestión la noción de contradicción propia de la lógica dialéctica heredada de Hegel y Marx. En lugar de explicar los fenómenos sociales a partir de oposiciones que buscan su resolución, el filósofo propone comprenderlos como configuraciones móviles de fuerzas heterogéneas cuya relación es estratégica más que contradictoria.

Aunque se trate de dos sistemas que conciben el derecho y la libertad de manera distinta, ello no implica que estén separados ni que sean incompatibles. Por el contrario, su diferencia constituye el terreno mismo de su coexistencia. Esta noción de heterogeneidad relacional lleva a Foucault a distanciarse de la idea de contradicción, central en la tradición hegel-marxista. En los análisis históricos y sociales dominados por la dialéctica, las tensiones entre fuerzas dispares tienden a resolverse en una unidad superior, bajo la figura de una síntesis reconciliadora. Foucault denomina a este método una “lógica de la homogeneización de lo contradictorio”, pues su función es precisamente subsumir la multiplicidad en una totalidad coherente.

Frente a este modo de pensar, el filósofo propone una lógica estratégica capaz de dar cuenta de las relaciones entre procesos diferentes, sin reducirlos a la contradicción ni a una resolución totalizadora.

En sus propias palabras: “la función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo” (Foucault, 2007b, p. 62). La tarea de esta lógica, por tanto, no es reconciliar las diferencias, sino analizar cómo se articulan provisionalmente y sin dejar de ser plurales. Como una de las características transversales de la obra de Foucault, el análisis de las relaciones heterogéneas encontraría en la lógica estratégica no tanto una coherencia interna propia de un sistema, como un instrumento teórico destinado a mantener la singularidad y la heterogeneidad de los procesos divergentes.

Esta concepción de la lógica estratégica encuentra una de sus manifestaciones más claras en la noción de dispositivo, categoría con la que Foucault describe la articulación de elementos heterogéneos —discursos, instituciones, saberes, técnicas, prácticas y afectos— en una red dinámica de relaciones de poder y de saber. El dispositivo no se reduce a una estructura fija ni a un sistema coherente, sino que constituye un campo de conexión estratégica, en el que las diferencias no son eliminadas, sino puestas en relación funcional. En este sentido, el dispositivo encarna el principio mismo de la estrategia. El de hacer coexistir y operar conjuntamente lo disímil, sin necesidad de reconciliarlo en una unidad superior. La estrategia, entonces, no es una forma de síntesis, sino una forma de disposición, un modo de organización contingente de fuerzas, saberes y prácticas que, al vincular lo múltiple, produce un orden temporal y precario del poder.

Contradicción, guerra, antagonismo

En este punto, Foucault contrapone la lógica estratégica a la lógica dialéctica, pues considera que esta última, al organizar la realidad a partir de categorías como la contradicción, termina por fijar los procesos históricos en esquemas interpretativos rígidos que oscurecen el funcionamiento real de los mecanismos de poder. La dialéctica, al buscar resolver las tensiones en una síntesis superior, transforma la conflictividad en un movimiento teleológico, donde toda diferencia se subordina al horizonte de la reconciliación. Foucault rechaza este modelo

porque, en lugar de revelar la multiplicidad de las luchas y resistencias, las convierte en un relato estratificado del Estado y sus técnicas de dominación. En una entrevista de 1975, asocia explícitamente la idea de crisis a la de contradicción, señalando que concebir los procesos sociales como momentos culminantes de una contradicción es un método simplificador que refleja “la incapacidad de los intelectuales para comprender su presente” (Foucault, 2001k). Frente a esta visión, Foucault insiste en que los procesos de lucha, combate o antagonismo que se observan en la realidad no obedecen a una lógica dialéctica, sino a una lógica estratégica: “si digo permanentemente que existen procesos como la lucha, el combate y los mecanismos antagonistas, es porque uno encuentra estos procesos en la realidad y no son procesos dialécticos” (Foucault, 2001b, p. 471).

Foucault advierte que la contradicción se ha convertido tanto en un *principio de inteligibilidad* como en una *regla de acción* dentro de las luchas políticas modernas (2001m, p. 426). En otras palabras, la dialéctica no solo opera como un esquema teórico, sino también como una lógica de sistematicidad que pretende ordenar el campo social y político, reuniendo la multiplicidad de los procesos históricos en una teoría unificada y codificada. Al subordinar la singularidad de las luchas a un horizonte de síntesis, la política termina por perder su carácter estratégico y contingente. En este sentido, Foucault llega a sostener que el fracaso de las luchas revolucionarias del siglo XIX se explica, en parte, por haber concebido la acción política dentro de un marco de contradicción estructural —una racionalidad que, en lugar de liberar las fuerzas del antagonismo, las somete al ideal de su superación dialéctica—.

En definitiva, la tarea del filósofo consiste en cuestionar el “esquema de las luchas” en el que la noción de contradicción ocupa un lugar central. Pero no se trata únicamente de señalar las limitaciones internas de esta categoría de análisis, sino de desmontar el sistema de pensamiento que la sustenta. De ahí que la empresa de Foucault asuma el carácter de una lógica antidialéctica, orientada a sustituir el principio de contradicción por una analítica de las estrategias. En lugar de pensar las luchas políticas desde la síntesis o la resolución de los contrarios, Foucault propone comprenderlas como un conjunto de relaciones

de fuerza que se despliegan en el terreno inmanente del poder. En este horizonte, la estrategia se convierte en el instrumento privilegiado para analizar la conflictividad política sin reducirla a una totalidad reconciliadora. Como él mismo afirma: “me parece que cualquier intimidación por el miedo a la reforma está ligada a la insuficiencia de un análisis estratégico propio de la lucha política —de la lucha en el campo del poder político—” (Foucault, 2001m, p. 426).

Es en este contexto analítico donde deben situarse las consideraciones de Foucault sobre la contradicción, el antagonismo y la dialéctica a lo largo de su recorrido intelectual. Su aproximación progresiva a las nociones de *estrategia* y *táctica* no implica un simple cambio terminológico, sino una transformación del marco conceptual desde el cual pensar la política. Al problematizar el esquema dialéctico de las luchas —heredero de una teoría de la guerra entendida como principio de inteligibilidad del poder político—, Foucault desplaza el análisis del conflicto hacia el terreno de las relaciones de fuerza inmanentes, donde la guerra ya no representa la metáfora de una contradicción que deba resolverse, sino el modo mismo en que el poder se ejerce y se reproduce. De ahí su declaración, en una entrevista de 1978: “lo que me gustaría discutir, partiendo de Marx, no es el problema de la sociología de clases, sino el método estratégico de lucha. Ahí radica mi interés por Marx, y de ahí me gustaría formular problemas” (Foucault, 2001g, p. 606).

En el curso de 1976, *Defender la sociedad* (2000a), Foucault examina dos modelos no economicistas para el análisis de las relaciones de poder. El primero, de carácter jurídico y conocido como la “hipótesis Reich”, parte de la idea de que la represión constituye el mecanismo esencial del poder; en este esquema, el poder se concibe como una fuerza negativa que limita, prohíbe y censura. El segundo, de carácter bélico y denominado “hipótesis Nietzsche”, plantea, por el contrario, que “el fondo de la relación de poder es el enfrentamiento belicoso de las fuerzas”. Frente a la rigidez institucional del modelo jurídico, Foucault adopta inicialmente el modelo de la guerra como un instrumento crítico que permite pensar el poder en términos de conflicto, de relaciones móviles y de estrategias. Sin embargo, su objetivo no es sustituir un paradigma por otro, sino problematizar ambos en cuanto

modos de inteligibilidad del poder. Por eso, desde el inicio del curso, el filósofo se interroga: “¿hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valaderas las nociones de táctica, estrategia, relación de fuerza?” (Foucault, 2001d, p. 31). Estas preguntas no buscan clausurar la discusión, sino abrir un campo metodológico en el que el análisis de las relaciones de poder pueda liberarse tanto de la lógica jurídica de la soberanía como del imaginario bélico de la dominación total.

Si la guerra puede servir inicialmente como modelo de análisis de las relaciones de poder, es porque le permite a Foucault apartarse del esquema jurídico de la soberanía, que entiende el poder como un derecho de mando, una prerrogativa centralizada del soberano sobre sus súbditos. No obstante, el modelo bélico conserva todavía una huella de esa misma lógica, al concebir el poder como represión o continuación de una relación de dominación. En este sentido, la hipótesis de la guerra resulta insuficiente, pues tiende a traducir la complejidad de los procesos sociales en una oposición binaria —dominantes y dominados— que acaba codificando y simplificando las dinámicas del poder. El antagonismo, el enfrentamiento y la lucha, concebidos bajo esta forma dicotómica, reproducen la misma matriz dualista que el filósofo busca superar. Foucault se distancia así de toda interpretación que reduzca el conflicto político a una dialéctica de la dominación, y plantea la necesidad de analizar el poder como una multiplicidad de relaciones estratégicas inmanentes, irreductibles a la lógica de la guerra o de la soberanía.

Aunque podría suponerse que el binarismo inherente al modelo de la guerra tiene su origen en un discurso filosófico-jurídico como el de la dialéctica, Foucault sostiene exactamente lo contrario. La dialéctica, frecuentemente entendida como el discurso del movimiento histórico universal —la forma racional de la contradicción y de la guerra—, deriva en realidad de un discurso histórico-político previo, desarrollado en la Europa de los siglos XVI y XVII, en el que la historia se pensaba como una prolongación del enfrentamiento bélico entre pueblos, razas o soberanías. La filosofía moderna, al apropiarse de este discurso, lo transforma: la dialéctica opera una reconversión del lenguaje de la guerra en un lenguaje jurídico y racional, que traduce el conflicto en

contradicción, la lucha en proceso y la violencia en mediación. En palabras de Foucault,

[...] la dialéctica codifica la lucha, la guerra y los enfrentamientos en una lógica o una presunta lógica de la contradicción; los retoma en el proceso doble de totalización y puesta al día de una racionalidad que es a la vez final pero fundamental, de todas maneras irreversible. (Foucault, 2001d, pp. 62-63)

Así, la dialéctica no elimina la guerra: la somete a la razón, inscribiéndola en el horizonte de una historia que promete su reconciliación final.

Hablar de confrontación o de antagonismo no implica necesariamente una contradicción, ni supone que tal enfrentamiento deba integrarse en un todo coherente y teleológico que resuelva el conflicto en una síntesis superior. Foucault se distancia así de la lógica hegel-marxista que subordina la lucha al movimiento de la razón o de la historia. Para analizar las relaciones de poder como un estado de confrontación permanente —sin origen ni fin, sin reconciliación posible— es preciso liberar el modelo bélico de la ambigüedad de esa terminología dialéctica. Términos como contradicción, dominación o represión pertenecen, a juicio de Foucault, a una gramática conceptual que clausura la multiplicidad de las fuerzas bajo el esquema binario del vencedor y el vencido. En cambio, su propósito es pensar el poder a partir de un campo de relaciones inmanentes, móviles y reversibles, donde el antagonismo no se supera, sino que constituye la textura misma de lo social.

La investigación de Foucault no se detiene, sin embargo, en la mera clarificación conceptual del esquema de lucha. El filósofo extiende su análisis hacia el campo del saber militar para interrogar la pertinencia de sus categorías —táctica, estrategia, relación de fuerza— en la comprensión del poder. Este desplazamiento es decisivo, pues, al apropiarse de este vocabulario, Foucault busca determinar si el conjunto de nociones derivadas de la estrategia puede constituir un instrumento válido y suficiente para analizar las relaciones de poder más allá de la metáfora de la guerra. La pregunta que formula en *Defender la sociedad* —“¿El conjunto de las nociones derivadas de la estrategia o la táctica puede constituir un instrumento valedero y suficiente para analizar

las relaciones de poder?” (2000a, p. 240)— no es, pues, meramente retórica. Al contrario, expresa el intento de transformar la estrategia en una categoría de análisis histórico-político, capaz de describir las dinámicas concretas del poder sin recurrir ni al modelo jurídico de la soberanía ni al paradigma dialéctico de la contradicción.

Por supuesto, esta cuestión permanece abierta en el marco analítico de *Defender la sociedad*, y acompañará al filósofo en el desarrollo posterior de sus investigaciones sobre *La voluntad de saber*. El interrogante acerca de la validez del modelo militar no se resuelve allí, sino que se desplaza hacia una problematización más amplia del modo en que las relaciones de poder pueden ser pensadas fuera de toda dialéctica o estructura binaria. Antes, sin embargo, de considerar el “modelo estratégico” tal como se configura en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad*, es necesario precisar el estatuto de la “lógica estratégica” en cuanto lógica de conexión de heterogeneidades. Solo a partir de esta distinción puede comprenderse en qué sentido Foucault opone la lógica estratégica a la lógica dialéctica, que, como vimos, busca reconciliar los procesos divergentes en la homogeneidad de una síntesis.

Como “lógica”, la estrategia designa, ante todo, un modo de operar y de pensar, una forma de razonamiento práctico más que un conjunto de leyes teóricas. No se trata, por tanto, de un sistema omnicompreensivo que aspire a formular una teoría general del poder, sino de un instrumento analítico destinado a hacer visibles las relaciones singulares que constituyen los mecanismos del poder y las conexiones que se establecen entre ellos. La lógica estratégica no busca ofrecer una explicación totalizadora, sino describir la manera en que los juegos de fuerza se organizan, se enfrentan y se reconfiguran históricamente. Hablar de lógica estratégica equivale, en este sentido, a referirse al *modus operandi* de las relaciones de poder, es decir, a la forma concreta, situada y variable en que se ejerce el poder en una determinada configuración histórica.

A este respecto, la relación entre la lógica estratégica y la empresa nietzscheana de la genealogía es decisiva. En los años setenta, Foucault retoma la herencia crítica de Nietzsche para romper con los modelos interpretativos heredados del freudo-marxismo, que aún presuponían una unidad última del poder o un fundamento represivo de sus

mecanismos. En lugar de ello, encuentra en Nietzsche una analítica de los acontecimientos que hace posible pensar el poder como relación y no como sustancia. La genealogía, entendida como indagación histórica, se distancia de la búsqueda de los orígenes y de toda narración continua del devenir. Su propósito no es descubrir la fuente de las cosas, sino restituir la multiplicidad de los procesos, su azar, su discontinuidad y su carácter contingente. En este sentido, tanto la genealogía, como la lógica estratégica, comparten un mismo horizonte. El de la afirmación de la heterogeneidad como principio de inteligibilidad del poder y del saber, y la restitución de la singularidad de los acontecimientos como condición de una historia crítica del presente (Foucault, 2001i).

De este modo, la lógica estratégica y la genealogía aparecen como instrumentos metodológicos convergentes en una misma empresa crítica: restituir los acontecimientos en su heterogeneidad irreductible y mostrar que dicha dispersión no equivale a una contradicción, sino que constituye la condición misma para establecer conexiones móviles entre procesos plurales. En *Defender la sociedad* (2000a), Foucault define precisamente la genealogía como una “contrahistoria” o una “anticiencia” destinada a sublevar el saber contra toda autoridad teórica unitaria que lo jerarquiza y ordena en nombre de la verdad. Esta contrahistoria no busca refundar una teoría del poder, sino multiplicar los puntos de emergencia de su análisis, siguiendo el diagrama de las relaciones de fuerza y los saberes que las atraviesan.

En este sentido, la lógica estratégica emerge como el correlato analítico de la genealogía: ambas permiten pensar el poder y el saber desde su carácter conflictivo y no totalizable. La afinidad con Nietzsche se hace aquí patente. Como él, Foucault concibe su trabajo no como un sistema, sino como una práctica experimental de pensamiento, una tentativa siempre expuesta a su propio fracaso. Así lo sugiere en una mesa redonda de 1978, donde afirma:

[...] mi trabajo está a medio camino entre las piedras de espera y los puntos suspensivos. Me gustaría abrir un sitio, intentarlo y, si fracaso, volver a empezar de otra manera. En muchos puntos —y pienso en particular en la relación entre dialéctica, genealogía

y estrategia— sigo trabajando, pero no sé si lo conseguiré.
(Foucault, 2001ag, pp. 839-840)

A partir de estas consideraciones, la reflexión de Foucault sobre la estrategia se desplaza del plano metodológico al analítico. Si la *lógica estratégica* permite pensar la conexión de lo heterogéneo sin recurrir a la contradicción, el *modelo estratégico* propuesto en *La voluntad de saber* (1976) lleva esta noción al campo de las relaciones de poder mismas, mostrando cómo los enfrentamientos, resistencias y tácticas se entrelazan en un diagrama móvil de fuerzas. En este tránsito, la estrategia deja de ser únicamente una figura de análisis para convertirse en una forma de inteligibilidad del poder, una manera de comprender su productividad sin reducirlo ni a la represión ni a la soberanía. Foucault pasa así de una crítica de las categorías dialécticas a una cartografía de los dispositivos de poder que configuran, históricamente, los modos de subjetivación y de verdad.

Modelo estratégico

Como lógica de lo heterogéneo, la noción de estrategia ocupa un lugar central en el análisis foucaultiano de las relaciones entre poder y saber. Ambas esferas son radicalmente dispares —ni reducibles entre sí ni subordinadas una a la otra—, pero su heterogeneidad no impide la conexión: la hace posible. Con el cuestionamiento de la hipótesis represiva en *La voluntad de saber* (1976), la estrategia deja de ser solo un principio metodológico para convertirse en un principio de inteligibilidad del poder mismo. No se trata de un sistema teórico cerrado que explique su esencia o su origen, sino de una retícula de relaciones móviles —un modelo estratégico— que busca poner de relieve la manera en que el poder opera, sus mecanismos específicos y las racionalidades prácticas que lo atraviesan en su constante articulación con las formaciones del saber.

Entonces, si la estrategia constituye no solo un principio metodológico, sino todo un modelo analítico que Foucault activa cada vez que piensa la relación entre saber y poder, cabe preguntarse con mayor

precisión: ¿en qué consiste este modelo estratégico y cuál es su foco de problematización? En sentido estricto, el modelo estratégico designa la matriz conceptual que permite pensar las relaciones de poder como un entramado móvil de fuerzas, antes que como un sistema jerárquico o una estructura centralizada. Su función no es ofrecer una teoría general del poder, sino un modo de análisis que privilegia los procesos, los enfrentamientos locales y las dinámicas inmanentes a los dispositivos históricos. En este marco, los componentes del modelo —relación de fuerzas, táctica, estrategia, resistencia e inversión táctica— no son categorías fijas, sino operadores que describen cómo se configura y se transforma el poder en su ejercicio efectivo.

Táctica, estrategia, incidente, cálculo, dispositivo, mecanismo, diagrama, tecnología, entre otras, son nociones recurrentes en el análisis foucaultiano del poder, utilizadas con tal frecuencia que podrían sugerir una cierta univocidad conceptual o una continuidad sistemática entre ellas. Sin embargo, al examinar con atención sus usos y desplazamientos, resulta evidente que Foucault las hace operar en niveles distintos de análisis, de modo que la estrategia y la táctica no constituyen simplemente grados de una misma escala, sino dominios dispares cuya relación debe pensarse en términos de *condicionamiento recíproco*. El problema no radica en establecer una jerarquía entre ambos, sino en comprender cómo una multiplicidad de tácticas locales —efectivas, inmediatas, situadas— puede articularse en configuraciones estratégicas más amplias, sin perder su carácter fragmentario. ¿En qué consiste, entonces, este condicionamiento mutuo entre táctica y estrategia? ¿Cómo explica Foucault la posibilidad de su conexión sin que ello implique una homogeneización del poder? Estas preguntas orientan la lectura del modelo estratégico y permiten esclarecer la función que desempeña cada uno de sus elementos en la analítica foucaultiana del poder.

En primer lugar, conviene precisar que lo que denominamos modelo estratégico se inscribe en el marco del cuestionamiento de la guerra como analizador privilegiado de las relaciones de poder, desarrollado por Foucault en *Defender la sociedad* (2000a). En *La voluntad de saber* (2007a), esta problematización se desplaza hacia el examen de otro presupuesto igualmente reductivo, la idea de *represión*, recurrente tanto en el esquema soberano del derecho como en la interpretación

bélica del poder. En ambos casos, la relación de poder se concibe como una forma de violencia ejercida desde un centro —ya sea jurídico o militar— sobre una masa dominada. Bien porque la opresión se entiende como abuso de soberanía, o bien porque la represión se concibe como la continuación política de la guerra, el resultado es el mismo: un modelo binario y sustancialista que define el poder a partir de su exterioridad y de sus efectos negativos. Frente a esta visión, el modelo estratégico aparece como una alternativa analítica orientada a comprender las formas de funcionamiento del poder en su positividad, es decir, como una red de relaciones inmanentes y productivas que atraviesan el cuerpo social.

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. (Foucault, 2007, pp. 112-113)

Relaciones de fuerza

La noción de relación de fuerza constituye el axioma fundamental del modelo estratégico y el punto de partida para comprender la analítica del poder en Foucault. Lejos de concebir el poder como una entidad o una forma institucional —como el Estado, la soberanía o la ley—, Foucault lo entiende como el efecto y la condición de posibilidad de un conjunto de relaciones inmanentes que atraviesan el cuerpo social. El poder no tiene una sustancia propia ni se localiza en un centro; tampoco es, en esencia, represivo o violento, como sugerían los modelos jurídico y represivo. Más bien, el poder es la configuración móvil de fuerzas múltiples que se enfrentan, se condicionan

y se transforman unas a otras. En consecuencia, no existe el poder como una unidad ontológica o política, sino una multiplicidad de relaciones de fuerza que, al articularse y cristalizarse, constituyen las formas históricas del poder. Esta concepción inmanentista permite pensar el poder no como un principio trascendente de dominación, sino como una red de procesos estratégicos que atraviesan todos los ámbitos de la vida social.

La fuerza, dice Foucault, no tiene otro objeto ni otro sujeto que la fuerza misma. Su ser consiste enteramente en la relación. Lo que corresponde a la fuerza es estar esencialmente en relación con otras fuerzas; sea porque tienen el poder de afectar a otras fuerzas, sea porque tienen el poder de ser afectadas por otras fuerzas con las que siempre están en relación (Foucault, 2007, pp. 121-122). De ahí que el poder no se defina por una sustancia, una posesión o una localización institucional, sino por la interacción entre fuerzas que se afectan mutuamente y se reorganizan en función de esas tensiones. La dinámica del poder constituye, en este sentido, un *campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza*, en el que los equilibrios son siempre inestables y reversibles, y en el que las posiciones de dominación y de resistencia nunca son fijas. La movilidad de este campo explica que las relaciones de poder no puedan analizarse en términos de jerarquía estable ni de estructura cerrada, sino como una red estratégica de confrontaciones, reversiones y transformaciones permanentes.

En este sentido, las relaciones de poder se presentan siempre como una *multiplicidad inmanente* al ámbito en el que se ejercen. No existen fuera o por encima de las prácticas en las que se actualizan, sino que emergen en el entramado mismo de dichas prácticas. Ya se trate de la familia, la escuela o la fábrica, el poder no puede reducirse a estas instituciones ni a los individuos que las gestionan. Sin embargo, estas relaciones no son externas ni accesorias a ellas. Son, por el contrario, constitutivas de su organización, ya que determinan la forma en que las prácticas, los discursos y las posiciones se articulan en un régimen de acción recíproca. Así, la inmanencia de las relaciones de poder no excluye su eficacia institucional; al contrario, explica por qué toda institución se sostiene sobre un conjunto móvil de relaciones estratégicas que la atraviesan y la configuran.

Así pues, dado que el poder se concibe como una multiplicidad de relaciones de fuerza, y que estas relaciones se transforman constantemente en virtud de su propia dinámica de lucha y confrontación, Foucault denomina *táctica* a las formas locales y puntuales en que dichas relaciones se ejercen, y *estrategia* a su coordinación e integración en configuraciones o sistemas más amplios. De este modo, el modelo estratégico se edifica sobre el presupuesto de que el poder no existe sino como un tejido de fuerzas en interacción, cuyas articulaciones locales —las tácticas— pueden ser absorbidas, reorientadas o reconfiguradas dentro de programas globales —las estrategias—.

Ahora bien, esta articulación plantea una serie de interrogantes decisivos: ¿qué es exactamente una táctica? ¿De qué modo las relaciones de poder constituyen un nivel táctico local? ¿Qué entendemos por estrategia y cómo logra integrar o reconducir estos elementos tácticos dentro de una racionalidad más global? Y, finalmente, ¿qué función desempeñan las *estratificaciones del saber* en esta arquitectura del poder que Foucault denomina modelo estratégico?

Táctica

Si el cuerpo social se concibe como un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza en confrontación permanente, la táctica designa el nivel local, contingente y puntual en el que estas relaciones se ejercen y adquieren forma. En este nivel microfísico, las relaciones de fuerza se materializan en prácticas y discursos que, según su articulación, pueden ser absorbidos dentro de una línea de fuerza más amplia —gracias a su integración estratégica— o permanecer dispersos en una zona de indeterminación.

Es precisamente en este plano donde la genealogía sitúa sus análisis. En el funcionamiento concreto y cotidiano de las relaciones de poder, en su textura capilar. Así, los estudios de Foucault sobre la locura, la prisión o la sexualidad no se limitan a describir instituciones, sino a mostrar cómo, en ellas, los elementos tácticos del poder se configuran como mecanismos locales de sujeción y, al mismo tiempo, como puntos posibles de resistencia.

En *Vigilar y castigar* (2009h), por ejemplo, el examen de los discursos y prácticas de la escuela, la psiquiatría o la medicina revela que las relaciones de poder que hacen parte de su configuración táctica no operan de manera aislada. Por el contrario, se hallan “envueltas” por una estrategia general —la disciplina— que las codifica y articula en una tecnología de poder más compleja: el *dispositivo*. De este modo, la táctica no desaparece en la estrategia, sino que constituye su condición de posibilidad y su materia prima, el punto desde el cual el poder se organiza, se racionaliza y se transforma.

En esta perspectiva, existen lo que Foucault denomina *aparatos de producción*, que son espacios en los que las relaciones de fuerza se configuran y se despliegan bajo la forma de elementos tácticos. Estas tácticas constituyen el nivel operativo del poder, pero también el punto de partida de su racionalización: sirven de soporte a estrategias más amplias que las atraviesan, las articulan y las reorientan en función de una línea de fuerza que tiende a integrarlas dentro de un conjunto coherente. Frente a esa articulación estratégica, las tácticas no permanecen pasivas; se redistribuyen, se desvían, intentan resistir o reacomodarse en una confrontación constante.

Foucault describe este proceso con una notable precisión:

[...] la racionalidad del poder es la de las tácticas, a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben —cinismo local del poder—, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto. (Foucault, 2007, p. 115)

La racionalidad estratégica, por tanto, no proviene de un principio exterior ni de una instancia soberana, sino del entrelazamiento mismo de las tácticas locales y de su propagación recíproca.

En este sentido, no basta afirmar que la estrategia confiere coherencia a las tácticas, sino que es necesario subrayar que tal integración solo ocurre cuando estas se inscriben en sistemas —conjuntos heterogéneos, abiertos y dinámicos— que adquieren un carácter esencialmente estratégico. El sistema no es un cierre, sino una forma de intervención racional y concertada que orienta el desarrollo de las relaciones de

poder, las estabiliza provisionalmente o las bloquea cuando amenazan con escapar a la lógica del dispositivo. De allí que el poder, en su dimensión estratégica, consista menos en reprimir que en organizar, menos en prohibir que en conducir el juego mismo de las fuerzas.⁴

Hemos delineado ya una cierta dinámica del nivel táctico en las relaciones de fuerza; sin embargo, cabe preguntarse cómo estas relaciones llegan a transformarse en *relaciones de poder*, esto es, cómo logran inscribirse en una integración estratégica que les confiere dirección y eficacia. Foucault introduce aquí una noción clave: la *polivalencia táctica de los discursos*. Con ella subraya que ningún discurso es políticamente neutro ni permanece fijo en su función, pues cada enunciado puede operar de manera diferente según el campo de fuerzas en que se inserte. Los discursos no son, por tanto, simples vehículos del poder, sino elementos móviles y reversibles en el juego de las tácticas locales.

Desde esta perspectiva, el modelo estratégico aparece como un intento de articular los niveles dispares del saber y del poder sin reducir su heterogeneidad. La *polivalencia táctica* actúa entonces como una regla metodológica. Ella impide concebir esa articulación como una síntesis homogénea o como la subordinación del saber al poder. En cambio, muestra que la relación entre ambos se construye en un campo de variaciones, desplazamientos y reconfiguraciones constantes. En suma, la polivalencia táctica expresa el principio mismo de inestabilidad sobre el cual se edifica toda racionalidad estratégica.

En efecto, las relaciones de fuerza no deben confundirse de inmediato con las relaciones de poder. Solo devienen relaciones de poder cuando se inscriben en formas de saber y se articulan en discursos de verdad. El discurso, entendido como un conjunto de enunciados que obedecen a reglas comunes de funcionamiento dentro de campos heterogéneos (Revel, 2008), constituye el punto de intersección donde las formaciones de saber se enlazan con las estrategias de poder. Es allí donde se organizan, distribuyen y legitiman los mecanismos que producen realidad. Por eso, Foucault define el discurso como “una serie

4 Así es como el filósofo define el dispositivo: “estrategias de relaciones de poder que sustentan tipos de saber y apoyados en ellos” (Foucault, 2001x, p. 300).

de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable” (2007, p. 122).

En este sentido, el discurso no puede ser reducido ni a un instrumento ni a un mero efecto del poder: participa activamente en su circulación, su consolidación y su desgaste. Foucault subraya que “el discurso transporta y produce poder; lo refuerza, pero también lo mina, lo expone, lo torna frágil y permite detenerlo” (2007, p. 123). La relación entre discurso y poder es, por tanto, ambivalente y reversible: toda estrategia de dominación implica zonas de resistencia, del mismo modo que toda resistencia produce nuevas configuraciones estratégicas.

Sería, entonces, un error considerar que los discursos pertenecen de manera fija a una sola configuración de poder o que se oponen frontalmente unos a otros. Foucault advierte que:

[...] los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el interior de una misma estrategia; pueden, por el contrario, circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. (2007, p. 124)

Así, la polivalencia táctica de los discursos se traduce en su movilidad estratégica. Los discursos actúan como vectores de poder y resistencia, revelando que el campo de la política del saber no es un sistema cerrado, sino un espacio de desplazamientos y transformaciones constantes.

A este respecto, el filósofo utiliza los términos *productividad táctica* e *integración estratégica* para distinguir dos niveles a partir de los cuales debe examinarse cualquier tipo de discurso. Por ejemplo, en el caso del discurso sobre el sexo, el aspecto de la productividad táctica se refiere a los efectos recíprocos de saber y poder que este discurso garantiza: ¿cuáles son las relaciones de poder más locales que operan en este discurso? ¿Cómo estas relaciones de poder hacen posible este discurso y, a la inversa, cómo este discurso las apoya? En cuanto a la integración estratégica, la cuestión planteada por Foucault es bastante significativa: “¿cómo se relacionan entre sí estas relaciones de poder según la lógica de una estrategia global que, retrospectivamente, adopta la forma de una política unitaria y voluntarista del sexo?” (Foucault, 2007, p. 125).

Estrategia

Es la conjunción y articulación de múltiples relaciones tácticas. La estrategia designa el nivel en el que estas relaciones se actualizan e integran en conjuntos relativamente coherentes, aunque irreductiblemente heterogéneos. Las estrategias no anulan la singularidad de las tácticas, sino que las coordinan y orientan según determinadas líneas de fuerza, dotándolas de un sentido y una dirección. Desde esta perspectiva, la estrategia constituye el principio de inteligibilidad del poder. Muestra cómo los efectos locales y dispersos de las prácticas y discursos se enlazan, se refuerzan o se contrarrestan en una racionalidad de conjunto.

En los análisis de Foucault, la disciplina y la biopolítica ejemplifican dos grandes estrategias de poder características de la modernidad. Ambas son formas abstractas, transversales a las instituciones —el Estado, la escuela, la fábrica o el hospital—, pero que solo pueden operar encarnándose en puntos tácticos concretos: en discursos médicos, pedagógicos, jurídicos o administrativos, y en las prácticas que estos generan. De este modo, las estrategias no son estructuras fijas, sino modos de coordinación y de cálculo que orientan el campo de las fuerzas en función de objetivos variables, como el aumento de la productividad, la seguridad o la normalización de la vida.

A diferencia de las tácticas, que son planificadas y ejecutadas localmente por individuos o grupos, las estrategias son intencionales y sobre todo *no subjetivas*. Las estrategias expresan una racionalidad práctica del poder, pero no remiten a una voluntad o instancia originaria que las controle. Por eso, las grandes estrategias tienden a neutralizar las intenciones iniciales de las tácticas que las componen, reabsorbiéndolas en un sistema más amplio. Foucault alude a este fenómeno como el “carácter implícito de las grandes estrategias anónimas, casi mudas, que coordinan tácticas locuaces cuyos inventores o responsables frecuentemente carecen de hipocresía” (2007, p. 116).

En última instancia, el anonimato de las estrategias se explica porque estas codifican y articulan elementos tácticos inscritos en un plano de inmanencia radical, donde el poder no remite a ninguna fuente trascendente, sino a la multiplicidad de sus efectos. Este plano permite un trabajo de inteligibilidad sobre las relaciones de poder, y muestra

que su funcionamiento puede ser analizado sin recurrir a una instancia soberana, a una estructura jurídica o a una voluntad centralizada. Cuando Foucault afirma que el poder es “el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (2007, p. 113), subraya precisamente este carácter inmanente. El poder no se localiza en una institución ni en una persona, sino que emerge de la coordinación de múltiples fines y objetivos, siempre calculables y analíticamente legibles en sus efectos.

Aunque hemos distinguido los niveles táctico y estratégico para fines expositivos, Foucault insiste en que entre ambos existe una determinación recíproca que hace imposible separarlos de modo absoluto. Las tácticas dependen de las estrategias que las orientan y las estrategias, a su vez, se modifican por las tácticas que las transforman desde dentro. Esta dinámica de retroalimentación es lo que el filósofo denomina *doble condicionamiento* entre táctica y estrategia, una noción que revela el carácter inestable, reversible y móvil del poder en tanto red de relaciones prácticas y discursivas. Así lo expresa Foucault:

Ningún “foco local”, ningún “esquema de transformación” podría funcionar sin inscribirse al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente, ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje. (Foucault, 2007, p. 121)

Este doble condicionamiento indica una relación de *codependencia inmanente* entre táctica y estrategia. No se trata, por tanto, de niveles discontinuos —micro y macroestrategias— ni de una jerarquía en la que las tácticas reproduzcan en lo local las decisiones de una instancia estratégica superior. Tampoco se trata de niveles homogéneos, donde las tácticas serían simples aplicaciones o copias de un plan general. Por el contrario, Foucault concibe ambas dimensiones como coextensivas y contemporáneas: las estrategias ofrecen a las tácticas su coherencia y estabilidad, mientras que las tácticas proporcionan a las estrategias los puntos concretos de anclaje y actualización que las hacen posibles. No hay primacía temporal ni causal entre una y otra,

sino un entrelazamiento recíproco que mantiene abierto el campo de las relaciones de poder.

Una vez establecido este principio de inmanencia y coimplicación entre los niveles táctico y estratégico, es necesario volver sobre el carácter condicional y mutable de las relaciones tácticas para examinar cómo el modelo estratégico se transforma desde su interior. En este punto, las nociones de *resistencia e inversión táctica* resultan decisivas, pues permiten comprender la movilidad del poder y su permanente exposición a la reversibilidad de las fuerzas. Analizar estos desplazamientos nos permitirá, finalmente, precisar el alcance del modelo estratégico dentro del proyecto foucaultiano de una analítica del poder.

Resistencia e inversión táctica

Como vimos anteriormente, la noción de relación de fuerza constituye la condición de posibilidad del poder; es decir, el punto de vista desde el cual su ejercicio se hace inteligible y sus mecanismos pueden funcionar como una rejilla analítica del cuerpo social. Si las relaciones de poder operan en un campo permanentemente expuesto a inversiones, desplazamientos y transformaciones, y si los elementos tácticos —como las prácticas y los discursos— solo pueden desplegarse a condición de estar envueltos en secuencias estratégicas propias de esas relaciones, entonces es posible afirmar, siguiendo a John Nale (2014), que el nivel táctico es precisamente donde debe situarse la posibilidad de reestructurar el modelo estratégico, o, en los términos de Foucault, la posibilidad misma de la resistencia. En palabras del autor:

[...] las tácticas no son sólo el soporte concreto de toda estrategia, sino también el lugar de estas estrategias; podríamos decir que las tácticas se sitúan como una especie de bisagra entre los efectos potencialmente totalizadores de las estrategias y la resistencia a estas mismas estrategias. (Nale, 2014, p. 487)

Para Foucault, “donde hay poder, hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (2017a, p. 116). Esta afirmación recuerda la naturaleza inmanente de las relaciones de poder y, en consecuencia, de todo

el campo social que estas atraviesan. La resistencia constituye el otro término de las relaciones de poder: opera *dentro* de ellas, como parte de su misma productividad táctica y de su integración estratégica. No es, por tanto, una fuerza de negación o de exterioridad, sino una forma de inventiva y de movilidad equivalente a la del propio poder. En última instancia, la resistencia se encuentra en todas partes de la red de poder —en las estratificaciones sociales, en las unidades individuales— como puntos, nodos o focos que mantienen con las relaciones de poder un “cara a cara irreductible” y que, del mismo modo, pueden ser objeto de codificación: “es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder” (Foucault, 2017a, p. 117).

De este modo, la posibilidad misma de resistencia frente a las estrategias globales deriva del doble condicionamiento entre estrategias y tácticas. Por un lado, la táctica, en tanto elemento versátil e inestable, sirve de punto de apoyo a las estrategias tendientes a la totalización; por otro, estas estrategias nunca alcanzan una totalización efectiva, pues se construyen sobre esas mismas relaciones tácticas que, al mismo tiempo, las sustentan y las desestabilizan.

En este sentido, el análisis de las nociones de *conducta* y *contraconducta* en *Seguridad, territorio, población* (2006) puede entenderse como una prolongación y reformulación de la tesis del doble condicionamiento entre táctica y estrategia desarrollada en *La voluntad de saber* (2007a). En efecto, el curso de 1978 muestra cómo un desplazamiento en la orientación de los elementos tácticos —es decir, en las prácticas locales de conducción y de resistencia— puede provocar una mutación en las configuraciones estratégicas que los integran. Foucault examina allí un tipo de poder característico de la Edad Media, al que denomina “poder pastoral”, cuya especificidad radica en tener por objeto la *conducta de los hombres* y, por fin, su salvación. Frente a esta racionalidad pastoral, orientada a guiar y gobernar las almas, surgieron múltiples movimientos de oposición —las llamadas *contraconductas*— que, al desarrollarse dentro del mismo campo de experiencia, acabaron transformando el régimen estratégico de poder que las contenía.

El poder pastoral —esto es, el cristianismo en cuanto religión organizada en una Iglesia— aparece en Foucault como un conjunto de técnicas y procedimientos destinados a la salvación de los individuos en el más allá. Su finalidad trascendente requiere, sin embargo, una obediencia permanente en el más acá, sostenida por una renuncia completa a la propia voluntad. La salvación solo puede alcanzarse mediante una relación íntima, minuciosa y continua de obediencia con un maestro o director de conciencia. En este proceso, el individuo se somete no solo a una autoridad espiritual, sino también a un régimen de verdad: la verdad como dogma, como conocimiento individualizador y como técnica reflexiva que prescribe métodos de examen, reglas de conducta y procedimientos de confesión orientados a la salvación.

Frente a esta forma específica de poder centrada en la conducción de los hombres, Foucault identifica la aparición de movimientos de contraconducta: formas de resistencia que no buscaban sustraerse totalmente al poder pastoral, sino ser conducidas *de otro modo*, por otros conductores y según otros principios de verdad. Lo decisivo para Foucault es que estas contraconductas no se oponen desde fuera del poder, sino que operan desde sus mismas técnicas —ascesis, vida comunitaria, experiencia mística, práctica de la escritura y escatología—, desplazando su orientación y su sentido. De este modo, la contraconducta no representa una simple rebelión religiosa, sino una inversión táctica interna a la racionalidad pastoral que, al modificar sus procedimientos, transforma también el campo estratégico de gobierno de las almas.

El ejemplo del ascetismo es particularmente revelador para comprender la noción foucaultiana de *inversión táctica*. Mientras el poder pastoral organiza técnicas de obediencia y sumisión al otro, la ascesis aparece como:

[...] un ejercicio de sí sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y en el cual la autoridad del otro, la presencia, la mirada del otro son, si no imposibles, al menos no necesarias. (Foucault, 2006, p. 245)

La práctica ascética no implica de entrada un rechazo frontal a la obediencia, sino el despliegue de una serie de técnicas de dominio de sí que,

coordinadas, terminan por hacer incompatible la obediencia pastoral con la autoformación del asceta. El sufrimiento autoimpuesto no tiene como finalidad la abnegación ante una autoridad, sino la constitución de una relación autónoma con uno mismo. En este sentido,

[...] el ascetismo es, por el contrario, una suerte de elemento táctico, pieza de cambio en virtud de la cual unos cuantos temas de la teología cristiana o de la experiencia religiosa se van a utilizar contra esas estructuras de poder. (p. 249)

Ahora bien, el ascetismo no agota el espectro de las contraconductas: junto con la mística, la escatología y la escritura, constituye una constelación de elementos tácticos que, al articularse, desencadenan una crisis en el poder pastoral y posibilitan una reestructuración estratégica, como se verificará más tarde en la Reforma y la Contrarreforma. Sin embargo, Foucault insiste en que estas prácticas no deben concebirse como formas de exterioridad al poder, ni como simples síntomas de sus contradicciones internas. Por el contrario, deben entenderse como movimientos inmanentes al campo mismo de las relaciones pastorales, lugares donde se reutilizan tácticamente los instrumentos del poder contra sus propios fines:

[...] la lucha, entonces, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate antipastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo. (p. 260)

Una vez formuladas algunas observaciones sobre el modelo estratégico y su principio del doble condicionamiento, cabe preguntarse cuáles son sus implicaciones teóricas en la obra de Foucault y qué estatuto ocupa frente a sus demás planteamientos. En la noción de *lógica estratégica*, la estrategia designaba la posibilidad de establecer una relación a partir de la no relación; era, en suma, una lógica que conectaba procesos heterogéneos conservando su disparidad. En continuidad con ello, el *modelo estratégico* conserva ese mismo carácter de conexión de lo heterogéneo, pero le añade un principio de inteligibilidad funcional del poder. Hablar de estrategia en este contexto equivale a

pensar el poder como un campo móvil e inmanente, constituido por relaciones que operan a múltiples escalas: desde el nivel microfísico de las relaciones de fuerza hasta las configuraciones macrofísicas de los dispositivos, las tecnologías o los diagramas. En este plano, las estratificaciones del saber —disparas y dispersas— interactúan con las estrategias del poder para producir conjuntos siempre heterogéneos, jamás unificados. Por ello, la estrategia, en tanto modelo analítico de la relación entre saber y poder, no debe entenderse como una teoría dotada de axiomas universales, sino como una caja de herramientas conceptual que se reajusta según las exigencias del análisis histórico.

En cuanto a su estatuto dentro del conjunto de las investigaciones del filósofo, la cuestión permanece abierta. Algunos intérpretes sostienen que Foucault habría abandonado el modelo guerrero o estratégico para adoptar un paradigma más complejo: el de la gubernamentalidad. Otros, en cambio, defienden la continuidad entre ambos registros, sin ruptura sustantiva. Nuestra lectura se distancia de estas dos posiciones. Sostenemos que, más allá de las reformulaciones, en la obra de Foucault persiste una *dimensión antiestratégica* irreductible, que atraviesa el nivel estratégico del saber y del poder y lo problematiza desde dentro. No obstante, conviene subrayar que, si bien el filósofo abandona ciertos elementos del modelo —como la guerra, la violencia o la contradicción—, mantiene otros —como la táctica, la estrategia y la lucha— hasta sus últimas conferencias y escritos. Esta persistencia sugiere que la estrategia, más que un momento superado, constituye una matriz metodológica que se transforma junto con su objeto.

A este respecto, Philippe Chevallier (2011) llama la atención sobre una inflexión significativa en la noción de estrategia: su desplazamiento hacia la idea de *juego*. Este término, presente en *La voluntad de saber*, y en textos anteriores como *La verdad y las formas jurídicas* (1996a) o *El poder psiquiátrico* (2005), introduce una variación decisiva en el modo foucaultiano de pensar el poder. Si bien la estrategia había estado inicialmente asociada al paradigma de la lucha, Foucault comienza a concebir el poder como un *juego de acciones recíprocas*, en el que toda relación implica la posibilidad de respuesta, resistencia o transformación. Chevallier muestra que esta noción de juego se nutre

de dos fuentes explícitas en el propio Foucault: por un lado, la filosofía anglosajona de los *juegos de lenguaje*, y por otro, las luchas verbales de los sofistas. De la primera, Foucault retiene la idea del discurso como una serie de movimientos estratégicos, acciones y reacciones que no remiten a una estructura fija sino a una dinámica inmanente; de la segunda, la concepción agonística del lenguaje como campo de disputa en el que la verdad misma se constituye como efecto táctico.

Desde esta perspectiva, resulta problemático sostener que Foucault haya abandonado por completo el modelo estratégico en favor del de la gubernamentalidad. Más bien, lo que se observa es una inflexión interna: la estrategia se reformula bajo la figura del juego, desplazando su centro de gravedad desde el enfrentamiento hacia la interacción, desde la guerra hacia la práctica. No obstante, reconocer esta mutación no equivale a afirmar una continuidad lineal entre etapas de su pensamiento. En nuestra lectura, la obra de Foucault no se organiza en periodos sucesivos ni progresa hacia una síntesis superadora, sino que mantiene una estructura esencialmente heterogénea e irreductible. Sus conceptos —estrategia, táctica, dispositivo, gubernamentalidad— se transforman sin sustituirse, se reescriben sin clausurarse. Por ello, al examinar la noción de estrategia, no pretendemos agotar un tema que desborda los límites de esta investigación, sino mostrar cómo, hasta su última reformulación filosófica, Foucault consigue mantenerla como una *rejilla de inteligibilidad* de las relaciones de poder, abierta a su constante reconfiguración y a su posibilidad de resistencia.

En efecto, la introducción del juego como figura de inteligibilidad del poder anuncia un desplazamiento decisivo en la trayectoria de Foucault. Si el modelo estratégico había permitido pensar las relaciones de poder en términos de enfrentamiento, cálculo y racionalidad práctica, la noción de juego inscribe ahora esas mismas relaciones en un espacio de reversibilidad, contingencia y libertad. La relación de poder deja de concebirse como un campo de fuerzas orientado a la dominación y se presenta, más bien, como una red de acciones recíprocas en la que cada sujeto puede modificar, desviar o resistir los efectos del poder que lo atraviesan. De ahí que la “dimensión antiestratégica” que comienza a perfilarse no deba entenderse como una negación del poder, sino como la afirmación de su reversibilidad constitutiva.

El poder solo existe allí donde puede ser resistido. En este sentido, la noción de juego funciona como el punto de inflexión en el que el análisis de las estrategias de poder se abre a una analítica de las prácticas de libertad, desplazando el eje del pensamiento foucaultiano desde la guerra hacia la ética, desde el conflicto hacia la posibilidad de una relación reflexiva consigo mismo.

Estrategia y gubernamentalidad

En cuanto a la relación entre la estrategia y la noción de *gubernamentalidad*, las conferencias de Michel Foucault en el Collège de France a partir de 1977 ofrecen una herramienta analítica decisiva para comprender la reformulación del enfoque estratégico en los últimos años de su obra. En el curso *Seguridad, territorio, población* (2006), el filósofo examina la instauración, en el siglo XVIII, de una nueva tecnología del poder diferente de los mecanismos disciplinarios descritos en *Vigilar y castigar*. Esta tecnología, que Foucault denomina gubernamentalidad, tiene como objeto principal a la *población* y como finalidad la gestión de sus procesos vitales —la salud, la natalidad, la circulación o la seguridad— mediante la producción de saberes y técnicas específicas. A diferencia de la disciplina, centrada en el cuerpo individual y su docilidad, la gubernamentalidad actúa sobre un conjunto de procesos colectivos y contingentes, en los que se busca optimizar la vida, prevenir los riesgos y asegurar la prosperidad del cuerpo social.

Este desplazamiento no implica, sin embargo, una ruptura tajante con el modelo estratégico, sino su transformación en una racionalidad política más compleja. La estrategia, que en *La voluntad de saber* permitía describir la codificación inmanente de las relaciones de poder, encuentra ahora en la gubernamentalidad su dimensión propiamente económica. El arte de gobernar se define como un juego de fuerzas que busca conducir la conducta de los hombres en función de fines racionales y previsibles, sin anular del todo su libertad. El poder gubernamental, lejos de suprimir la autonomía de los sujetos, la presupone como condición de posibilidad de su ejercicio. Por ello, las relaciones de poder ya no se piensan en términos de enfrentamiento

o antagonismo, sino como un *agonismo* permanente entre la conducción de las conductas y la capacidad de los sujetos de conducirse a sí mismos. Señala Foucault:

[...] con esta palabra, “gubernamentalidad” [...] entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por forma mayor de saber la economía política y por instrumento esencial los dispositivos de seguridad. (2006, p. 136)

La noción designa, en primer lugar, un fenómeno históricamente determinado, con un campo de aplicación preciso: el conjunto de técnicas de gobierno que hicieron posible la constitución del Estado moderno en Europa a partir del siglo XVIII. En este sentido, la gubernamentalidad describe la racionalización progresiva de las prácticas de gobierno, que dejan de orientarse por la soberanía o la disciplina para centrarse en la gestión de los procesos vitales de la población.

Sin embargo, esta definición histórico-política no agota el alcance del concepto. A pesar de su singularidad contextual, Foucault concibe la gubernamentalidad dentro de un marco más amplio, como una categoría analítica capaz de iluminar el funcionamiento general de las relaciones de poder. Desde esta perspectiva, la gubernamentalidad no solo remite a un momento de la historia del Estado moderno, sino que designa una modalidad de poder cuya racionalidad combina cálculo, estrategia y técnica. Un modo de conducción de las conductas que transforma el modelo estratégico clásico —centrado en la guerra, la lucha o el enfrentamiento— en una economía de los equilibrios, las regulaciones y las previsiones.

[...] por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que ha conducido, por una parte, al desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno y [por otra parte], al desarrollo de toda una serie de saberes. (Foucault, 2006, p. 136)

Estas dos acepciones de gubernamentalidad nos permiten advertir dos aspectos esenciales para nuestra investigación. En primer lugar, aunque se trate de una tecnología o de un diagrama distinto al de la sociedad disciplinaria, Foucault recurre nuevamente a los términos *procedimiento*, *cálculo* y *táctica* para describir su modo de funcionamiento. De este modo, el filósofo no restringe el uso del vocabulario propio del modelo estratégico al análisis de los mecanismos disciplinarios, sino que lo proyecta hacia una empresa analítica más amplia, capaz de dar cuenta de la racionalidad gubernamental moderna. En segundo lugar, esta forma particular de poder, que comporta una lógica operativa enteramente estratégica, se concibe como la más general y preeminente entre todas las formas de ejercicio del poder, e incluso como un principio de inteligibilidad de su funcionamiento histórico. La gubernamentalidad, por tanto, no sustituye el modelo estratégico, sino que lo rearticula; transforma la estrategia bélica en una estrategia de conducción, y el antagonismo de las fuerzas en una dinámica de correlaciones, regulaciones y equilibrios.

Así, cuando Foucault anuncia que el estudio de los mecanismos disciplinarios se orientará hacia un estudio de la gubernamentalidad, aclara que este desplazamiento deberá hacerse siempre en términos de *tecnologías*, *tácticas* y *estrategias*. Pero, ¿por qué conservar este léxico estratégico? El filósofo recurre a la noción de gubernamentalidad para analizar el problema del Estado y de la población, aunque lo hace desde el modelo estratégico con el fin de mostrar que dicho problema no se reduce ni al aparato estatal ni a sus instituciones. Al igual que en el caso de la disciplina, su objetivo es *desinstitucionalizar* y *desfuncionalizar* las relaciones de poder, es decir, deshacer su aparente estabilidad tanto en las estructuras centrales del Estado, como en las formas subjetivas de obediencia y autoformación. Solo de este modo puede hacerse visible la genealogía de esas relaciones, su carácter contingente e históricamente inestable. Por eso, más que un método con reglas fijas, la estrategia en Foucault designa un *punto de vista analítico*: una perspectiva que permite captar el poder en su movilidad, su heterogeneidad y su capacidad de transformación constante.

¿El método consistente en analizar poderes localizados en términos de procedimientos, técnicas, tecnologías, tácticas, estrategias, no es simplemente una manera de pasar de un nivel a otro, de lo micro a lo macro? Y por consiguiente solo tendría un valor provisorio: ¿el tiempo de ese pasaje? Es cierto que ningún método debe ser un objetivo en sí mismo. Un método debe estar hecho para deshacerse de él. Pero no se trata tanto de un método como de un punto de vista, un ajuste de la mirada, una manera de hacer girar el [soporte] de las cosas por el desplazamiento de quien las observa. (Foucault, 2006, pp. 144-145)

En este sentido, gubernamentalidad y estrategia son términos afines, en tanto ambos buscan poner de relieve el carácter mecánico, funcional y relacional de las prácticas de poder. Así, en *Nacimiento de la biopolítica* (2007b), Foucault define la gubernamentalidad como “la manera de conducir la conducta de los hombres” (p. 218) y añade que “no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder” (p. 218). En el mismo horizonte, en *Subjetividad y verdad* (2020b), el filósofo precisa que el análisis de la gubernamentalidad tenía un doble propósito:

[...] aportar la crítica necesaria a las concepciones actuales del poder [...] para analizarlo, en cambio, como un campo de relaciones estratégicas entre individuos o grupos, relaciones en las que está en juego la conducta del otro o de los otros. (Foucault, 2001m, p. 1033)

Ahora bien, no basta con subrayar la afinidad conceptual entre estrategia y gubernamentalidad; es necesario advertir que la segunda implica una reformulación de la primera. En efecto, como indica Foucault en *La hermenéutica del sujeto* (2002c), la gubernamentalidad debe entenderse como “el campo estratégico de las relaciones de poder” (p. 241). Esto significa que el arte de conducir conductas no constituye simplemente una tecnología particular o una etapa evolutiva del poder, sino la expresión misma de su estructura estratégica: la forma en que el poder se ejerce a través de juegos de cálculo, tácticas y orientaciones que producen efectos de dirección, obediencia o resistencia. En este

punto, la estrategia deja de ser solo una herramienta de análisis para convertirse en el principio operativo de la gubernamentalidad misma.

Surgen entonces varias preguntas decisivas: ¿cómo logra Foucault traducir la lógica estratégica al campo de la conducción de conductas? ¿Qué estatuto conserva la estrategia dentro del esquema de la gubernamentalidad? ¿Por qué decide inscribir su obra final en este marco analítico? Y, sobre todo, ¿qué implicaciones éticas y políticas se derivan de concebir el poder, ya no como represión o contradicción, sino como juego estratégico de libertades?

Gobierno y conducta

Una de las últimas formulaciones de Foucault sobre el poder y la estrategia se encuentra en “El sujeto y el poder” (2015d), texto redactado en 1982 como epílogo para un estudio colectivo en Estados Unidos. En este texto, el filósofo anuncia un “nuevo modo de investigación” que ya no parte de la estructura ni de la racionalidad interna del poder, sino de sus puntos de fricción: las formas de resistencia. Se trata de analizar las relaciones de poder “a través del antagonismo de las estrategias” (p. 322), es decir, a partir de los modos concretos en que los individuos y los grupos se enfrentan, se desvían o se resisten dentro de los mismos dispositivos que los constituyen. Este desplazamiento metodológico revela la madurez del pensamiento foucaultiano: el poder no se comprende por su centro, sino por sus bordes, en la dinámica relacional que articula dominio, obediencia y libertad.

Al examinar las luchas contemporáneas, Foucault identifica en ellas una constante que las distingue de las luchas clásicas contra la explotación o la dominación. Se trata de resistencias dirigidas contra formas de *sujeción* [*assujettissement*], es decir, contra las técnicas que, a la vez que subordinan, producen sujetos. Estas luchas, centradas en la identidad, la individualización y el control de la conducta, ponen de manifiesto una nueva tecnología de poder que no se reduce ni al poder soberano ni al disciplinario, sino que los rearticula en una matriz más amplia: la gubernamentalidad.

En este contexto, la referencia a la *razón de Estado* y al *poder pastoral* resulta decisiva. Según Foucault, la gubernamentalidad moderna

nace cuando el Estado incorpora, transforma y racionaliza las antiguas técnicas pastorales de conducción de los hombres —esas técnicas que tenían por finalidad la salvación de cada individuo y que exigían obediencia, examen y dirección de conciencia—. El Estado moderno no inventa el arte de gobernar, sino que seculariza la función pastoral, sustituyendo la salvación espiritual por la gestión biopolítica de la vida y de la población. De este modo, la gubernamentalidad aparece como el punto de convergencia entre las estrategias individualizadoras y los procedimientos totalizadores, es decir, como la forma política que reconfigura la relación entre poder, estrategia y conducta.

El ejercicio de este tipo de poder implica una relación entre sujetos cuya especificidad no reside en la imposición directa sobre los cuerpos o las conciencias, sino en un *modo de acción sobre las acciones* de los otros. Foucault denomina conducta a esta forma de relación, que designa al mismo tiempo “el acto de llevar a los otros (según mecanismos de coerción más o menos estrictos) y la manera de comportarse en un campo más o menos abierto de posibilidades” (Foucault, 2015d, p. 334). El poder no actúa, pues, mediante la violencia ni mediante el contrato; no anula la libertad, sino que la presupone. Su eficacia consiste precisamente en *conducir conductas y disponer la probabilidad* de ciertas acciones, orientando el campo de lo posible sin clausurarlo (p. 334).

Desde esta perspectiva, el poder aparece como una relación estratégica antes que como una estructura coercitiva. No se trata de un consentimiento voluntario ni de una violencia unilateral, sino de una *modulación* de las acciones en función de un cálculo que estructura el espacio de decisión de los sujetos. Foucault subraya así que:

[...] el modo de relación propio del poder no habría que buscarlo del lado de la violencia y de la lucha, ni del contrato y del lazo voluntario (que todo lo más pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular —ni guerrera ni jurídica— que es el gobierno. (2015d, p. 334)

El gobierno, en este sentido, no designa una institución política ni una autoridad central, sino una forma específica de acción estratégica sobre la acción ajena. Gobernar, según una cierta lógica estratégica, significa “estructurar el campo de acción eventual de los otros”

(p. 334), es decir, intervenir en la red de posibilidades que configura sus conductas presentes y futuras. De ahí que la gubernamentalidad no deba entenderse como una extensión del poder estatal, sino como una racionalidad práctica que organiza la relación entre libertad y poder, entre conducción y autoconducción.

Libertad y agonismo

¿Asistimos, entonces, a un cambio radical en el análisis del poder en Foucault? En absoluto. No se trata de una ruptura teórica, sino de un desplazamiento del foco analítico. Del paradigma bélico de la lucha al modelo gubernamental de la conducción. Lo que cambia no es la concepción relacional e inmanente del poder, sino el modo de describir su dinámica interna. La especificidad del poder ya no reside en la confrontación de fuerzas en sentido militar o jurídico, sino en la manera en que una acción actúa sobre las acciones posibles de los otros. De ahí que la libertad no aparezca como lo opuesto al poder, sino como su condición de posibilidad. Foucault la define como “un campo de posibilidades donde pueden tener lugar varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento” (Foucault, 2015d, p. 335).

Si el poder consiste en conducir la conducta, presupone necesariamente la existencia de sujetos capaces de actuar, responder o resistir. Allí donde no hay posibilidad de reacción, lo que existe no es poder, sino dominación. Por tanto, el poder implica un margen de indeterminación y movilidad que hace posible la acción y la contraconducta. El campo de acción de los individuos es, en consecuencia, móvil, inestable y estratégicamente abierto. Esta movilidad es la que permite que el poder se configure como una relación agonística: una relación de enfrentamiento y reciprocidad, donde la resistencia no es exterior ni negativa, sino el correlato indispensable del ejercicio del poder.

De este modo, Foucault recurre a la noción de juego para describir la dinámica inherente al campo de acción de los individuos. En este, la libertad se presenta como condición de posibilidad del poder, pero también como aquello que lo desafía y lo interrumpe. En consecuencia, entre poder y libertad no existe un *antagonismo* —una oposición

que, al enfrentarlos término a término, solo podría resolverse mediante la anulación de uno de los polos—, sino un *agonismo*: “una relación que es a la vez de incitación recíproca y de lucha, menos una oposición término a término que los bloquea uno frente a otro que una provocación permanente” (Foucault, 2015d, p. 335).

Este agonismo no expresa un equilibrio ni una armonía, sino una tensión estructural que atraviesa el campo social y que define la posibilidad misma de la acción política y ética. La libertad, como espacio de respuesta y resistencia, se encuentra inscrita en el mismo tejido de las relaciones de poder. Así, “vivir en sociedad es, de todas formas, vivir de manera que sea posible actuar los unos sobre la acción de los otros” (p. 336). La libertad solo puede ejercerse en el interior de esta red de interacciones estratégicas; y, recíprocamente, las relaciones de poder solo existen donde los sujetos son libres. En última instancia, la libertad no es un atributo individual, sino una práctica social irreductible, el elemento móvil e irremplazable que mantiene abierto el campo de la gubernamentalidad.

En el esquema descrito por Foucault, las relaciones de poder operan en una oposición agónica frente a las libertades inquietas, dentro de un juego que nunca alcanza un punto de equilibrio o estabilización. El carácter móvil, inestable y conflictivo que define el campo de las relaciones de poder —ya formulado en el modelo estratégico— permanece también en el análisis gubernamental. La red de fuerzas que atraviesa el cuerpo social sigue siendo el escenario de una tensión continua entre dominación y resistencia, pero ahora bajo la forma de un *juego estratégico de conductas*.

Es precisamente en relación con la noción de estrategia —o, más exactamente, con las “relaciones estratégicas”— que Foucault propone una lectura más precisa del vínculo entre poder y resistencia. En *El sujeto y el poder*, distingue tres acepciones del término estrategia: a) como “racionalidad puesta en práctica para alcanzar un fin”; b) como “modo en que se intenta dominar al otro”; y, c) como “conjunto de medios destinados a lograr la victoria” (Foucault, 2015d, p. 339). Estas tres dimensiones confluyen en una misma figura: la del enfrentamiento o el juego, en el que el objetivo consiste en neutralizar la capacidad de lucha del adversario, sin suprimirla del todo.

De este modo, Foucault conserva en su fase gubernamental el motivo bélico del modelo estratégico, pero lo transforma en una gramática de la relación. Ya no se trata de destruir al otro, sino de actuar sobre sus acciones posibles, de reconfigurar el espacio de su libertad. La estrategia deja así de ser una técnica de victoria para convertirse en una forma de inteligibilidad de las interacciones humanas, un modo de leer el poder como campo abierto de maniobras, resistencias y reajustes continuos.

En el primer sentido, Foucault denomina “estrategia de poder” al “conjunto de los medios puestos en práctica para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder” (Foucault, 2015d, p. 339). Hablar de las relaciones de poder en términos de estrategias significa reconocer que estas no son meros efectos contingentes o irracionales de dominación, sino que operan sobre la base de una racionalidad práctica que les confiere una finalidad y una inteligibilidad. Las relaciones de poder constituyen, en este sentido, modos de acción sobre las acciones posibles de los otros: formas de estructurar, orientar y delimitar un campo de conductas.

Estas racionalidades prácticas no deben entenderse como sistemas cerrados o doctrinas coherentes, sino como cálculos situados, formas locales y móviles de razón que atraviesan los dispositivos de poder y los orientan hacia determinados objetivos: gobernar, normalizar, disciplinar, conducir, etc. El poder no actúa a ciegas; se ejerce mediante un conjunto de procedimientos, saberes y técnicas que obedecen a una cierta lógica estratégica. De ahí que, como afirma Foucault, “se puede descifrar en términos de estrategias los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder” (2015d, p. 339).

Así pues, la estrategia de poder no remite a una intención soberana o a una voluntad subjetiva, sino a una racionalidad anónima que organiza la multiplicidad de prácticas en un campo de operaciones. Este desplazamiento del poder hacia la racionalidad y la práctica anuncia la entrada de la noción de *gobierno*, entendida como el arte de conducir conductas a través de estrategias calculadas de acción sobre la acción.

Pero si las relaciones de poder dan lugar a una dinámica inteligible en términos de estrategia, las resistencias, las libertades o las prácticas que se les oponen deben entenderse también como configuraciones

estratégicas, es decir, como modos de acción que responden, reorientan o reconfiguran las racionalidades del poder. Foucault habla en este sentido de “estrategias de enfrentamiento” o de “estrategias de lucha” para subrayar que no hay relación de poder sin resistencia, sin fuga o sin posibilidad de inversión eventual: “toda relación de poder implica, pues, al menos de manera virtual, una estrategia de lucha” (Foucault, 2015d, p. 340). Entre las relaciones de poder y las estrategias de confrontación existe, por tanto, un agonismo constante mediante el cual unas constituyen los límites y los puntos de reversión de las otras: “toda estrategia de enfrentamiento sueña con convertirse en relación de poder; y toda relación de poder tiende [...] a convertirse en estrategia ganadora” (p. 340).

Ahora bien, si comparamos el análisis del poder formulado en *La voluntad de saber* con el que aparece en *El sujeto y el poder*, se advierte la emergencia de nuevos conceptos —gobierno, conducta, libertad— que no suprimen el modelo estratégico, sino que lo desplazan hacia un nuevo campo de inteligibilidad. La estrategia ya no remite exclusivamente al enfrentamiento bélico de las fuerzas, sino al cálculo racional e inmanente que organiza la conducción de las conductas. En este sentido, la gubernamentalidad conserva la estructura estratégica del poder, pero la reinterpreta como una tecnología de dirección y de disposición de acciones posibles. Así, dado que la conducción de conductas constituye una de las formas de poder más características de la modernidad occidental, Foucault muestra que esta tecnología opera según una racionalidad estratégica, un cálculo de los posibles que estructura el campo de acción de los individuos. La estrategia, en el esquema de la gubernamentalidad, sigue siendo el principio de inteligibilidad del poder, aunque ya no se define por la guerra y la represión, sino por la gestión diferencial de las conductas y las libertades.

Moral, ética y estrategia

Gobierno, conducta, libertad. Las reflexiones de Foucault sobre la gubernamentalidad como tecnología del poder parecen introducir una serie de desplazamientos metodológicos y temáticos que, a primera vista, podrían parecer heterogéneos respecto de sus investigaciones anteriores

sobre la locura, la prisión o la sexualidad. Sin embargo, más que una ruptura, se trata de una reformulación de su proyecto crítico a partir de una nueva problemática: la del gobierno de sí y de los otros. En este sentido, los análisis de los años ochenta sobre la ética, la subjetivación y la relación consigo mismo prolongan, bajo otras coordenadas, la cuestión estratégica del poder, ahora trasladada al dominio de sí.

Si en los años setenta la estrategia designaba el modo de funcionamiento de las relaciones de poder en su inmanencia y conflictividad, en los ochenta el filósofo conserva este registro, pero lo reubica en un nivel reflexivo y práctico: el de la *tékhne tou biou* un arte para la vida. El ejercicio ético del sujeto sobre sí mismo no constituye una exterioridad respecto al poder, sino una transformación de sus modalidades estratégicas. Por ello, aunque la obra tardía de Foucault introduce una tematización de la moral y de la ética que parece exceder la problemática del poder, el propio autor insistirá en que su trabajo sigue siendo “estratégico”. Esto es, un intento por comprender cómo los sujetos se constituyen a través de prácticas, racionalidades y técnicas de gobierno, ya no solo dirigidas hacia los otros, sino también hacia sí mismos.

Si atendemos a la ambigüedad de la noción de *conducta* y al valor que Foucault le confiere como especificidad de las relaciones de poder, es posible derivar algunas consideraciones decisivas sobre la gubernamentalidad. La conducta designa simultáneamente el acto de dirigir a los otros y el modo en que uno se dirige a sí mismo o es dirigido por otro. En este sentido, la gubernamentalidad —entendida como conducción de conductas— comporta siempre esta doble dimensión: “llamo gubernamentalidad al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí” (Foucault, 2001y, p. 1604).

Así, la obra de los años setenta puede leerse como el análisis de las técnicas de sujeción mediante las cuales se produce un sujeto dependiente del otro —a través del control, la vigilancia o la normalización—, pero también como la genealogía de los procedimientos por los cuales el individuo se somete a sí mismo, bajo la forma del conocimiento y del examen de sí. De igual modo, en sus estudios sobre las prácticas morales de la Antigüedad grecorromana, Foucault desplaza la problemática del poder hacia el ámbito de la *relación consigo*, mostrando que las *técnicas del sí* son también modos de conducción

y, por tanto, formas específicas de gubernamentalidad. En este marco, la ética aparece como la posibilidad de constituirse como sujeto de una determinada conducta, es decir, como el ejercicio reflexivo de una estrategia sobre uno mismo.

El proyecto de la *Historia de la sexualidad*, retomado siete años después de la publicación de *La voluntad de saber* (2007a) con *El uso de los placeres* (2003c), constituye una fuente decisiva para comprender el largo alcance del esquema foucaultiano de la gubernamentalidad, prolongado aquí mediante la noción de conducta. En efecto, al examinar la problematización de la actividad de los placeres sexuales en la Grecia clásica, Foucault pone de relieve una dimensión irreductible al diagrama de las relaciones de poder: la *relación consigo* [*rappor à soi*]. Si la moral se entiende como un conjunto prescriptivo de normas, reglas de acción y modelos de conducta transmitidos por diversos dispositivos, la ética designa más bien “la elaboración de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de una conducta moral” (Foucault, 2003c, p. 228).

En la cultura griega, este trabajo de subjetivación ética se articulaba en torno a los *aphrodisia* —actos de placer y comportamientos sexuales inscritos en un campo agonístico de fuerzas que vinculaba actos, placeres y deseos—. La práctica de los *aphrodisia* estaba regulada por una *chresis* —un saber-hacer que orientaba el *buen uso* de los placeres según una racionalidad práctica que combinaba necesidad, oportunidad y posición social—. A su vez, esta racionalización de la conducta suponía un trabajo continuo de *askesis* —una ejercitación reflexiva sobre sí mismo— que operaba como técnica de autogobierno. En este sentido, la *ética* aparece como una forma estratégica de gobierno de sí, una práctica que busca introducir un orden en los placeres mediante una relación activa de dominio y libertad: la *enkrateia*. Esta última expresa un poder que el individuo ejerce sobre sí mismo en el mismo movimiento en que ejerce poder sobre los otros, y en ese doble ejercicio se funda una forma de libertad activa, definida por Foucault como “un poder que ejercemos sobre nosotros mismos en el poder que ejercemos sobre los demás” (Foucault, 2003c, p. 78).

Así, el análisis del uso de los placeres no representa un abandono del modelo estratégico, sino su radical desplazamiento hacia el ámbito

ético. De las tácticas y estrategias de gobierno de los otros a las tácticas y estrategias del gobierno de sí.

Aunque se trate de una problematización mucho más compleja, podemos afirmar que Foucault concibe el principio inteligible del poder en la Antigüedad clásica como una forma de gubernamentalidad que opera dentro de una lógica estratégica. Esto no significa que en la Grecia del siglo IV a. C. existiera una *razón de Estado*, sino que la distribución diagramática del poder en la *polis* puede descifrarse enteramente en términos de una conducción de la conducta fundada en un cálculo estratégico. La subjetivación ética —la relación del individuo consigo mismo— aparece, así, como el efecto derivado de un diagrama agonístico del poder político. El *gobierno de sí* constituye la condición indispensable para el *gobierno de los otros*. En otras palabras, la libertad ética no se opone al poder, sino que lo reproduce en una nueva escala, la del autogobierno.

Si bien este análisis se circunscribe a las formas de problematización moral propias de la Antigüedad, la manera en que Foucault lo desarrolla sugiere que el poder entendido como gubernamentalidad estratégica atraviesa la totalidad de su obra. La relación entre gobierno de sí y gobierno de los otros no designa, por tanto, un giro temático o metodológico, sino una torsión interna del problema del poder. En *La hermenéutica del sujeto* (2002c), el filósofo llega a definir la relación consigo mismo como “punto, primero y último, de resistencia al poder político” (p. 246). Primer punto, porque solo a través del trabajo ético sobre sí es posible constituirse como sujeto libre capaz de ser gobernado o de gobernar; último punto, porque en ese mismo trabajo de sí se produce la posibilidad de invertir las relaciones de poder, desplazándolas desde su interior. Una definición ambigua, ciertamente, que por ahora permanece en suspenso, pero que permite vislumbrar el papel fundamental que Foucault asigna a la relación consigo mismo y su función dentro del campo estratégico de la gubernamentalidad:

Si se entiende por gubernamentalidad un campo estratégico de relaciones de poder, en lo que tienen de móviles, transformables, reversibles, *creo que la reflexión sobre esta noción de gubernamentalidad*

no puede dejar de pasa, por el elemento de un sujeto que se define por la relación de sí consigo [énfasis agregado]. (Foucault, 2002c, p. 246)

Si la gubernamentalidad consiste en la conducción de las conductas, entonces la política se presenta como ejercicio del poder político —esto es, como gobierno de los otros— y la ética como relación singular del sujeto consigo mismo —es decir, como gobierno de sí—. Además, si ambos modos de gobierno operan dentro de un mismo campo estratégico de poder, cabe sostener que política y ética no son sino dos modalidades de una misma lógica gubernamental enteramente estratégica. Como afirmaba Foucault (1999b) en una entrevista de 1984: “la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética” (p. 414).

Estas observaciones no deben entenderse como comentarios marginales o transitorios, sino como el esfuerzo del propio Foucault por dotar a su obra de una inteligibilidad interna, o incluso de una coherencia estratégica global. Desde esta perspectiva, en *El gobierno de sí y de los otros II* (2010a), al analizar la antigua parresía, el filósofo sitúa el discurso filosófico en la encrucijada de tres direcciones que, según él mismo, resumen el horizonte de su pensamiento: la *alêtheia* —las condiciones y formas del decir veraz—, la *politeia* —la organización de las relaciones de poder en el gobierno— y el *êthos* —la constitución del individuo como sujeto moral de su conducta—. En definitiva, estas tres dimensiones expresan las condiciones de posibilidad de toda “experiencia”, tal como Foucault la entendió —ya sea la locura, la prisión o la sexualidad—; configuraciones históricas donde la verdad, el poder y la subjetivación se entrelazan en un mismo campo estratégico.

La parresía [*parrêsia*], en cuanto práctica veridictiva, introduce en el esquema foucaultiano del poder una dimensión que podría calificarse de antiestratégica, no porque escape al campo de las estrategias —del cual forma parte—, sino porque actúa como una fuerza de desajuste en su interior. Foucault no abandona el modelo estratégico del poder cuando aborda la parresía; más bien lo tensiona desde

dentro, mostrando cómo toda racionalidad gubernamental —por calculada que sea— contiene en su seno un punto de fractura que la verdad puede hacer visible. En este sentido, la parresía es una práctica que no busca ganar en el juego de las estrategias, sino poner en riesgo el juego mismo, al introducir una palabra que no calcula, una palabra que se expone y se arriesga. Frente a la economía de la previsión y el cálculo que caracteriza a toda gubernamentalidad, el decir veraz del parresiasta interrumpe el circuito del poder, porque su fuerza no proviene de la táctica ni del dominio, sino del compromiso ético con la verdad. Por eso Foucault insiste en que la parresía implica siempre una forma de valentía [*tharraleótēs*], una relación entre sujeto, verdad y peligro que desestabiliza la lógica del gobierno sin pretender reemplazarla por otra. De este modo, la parresía revela la condición paradójica del pensamiento foucaultiano: el poder solo puede ser pensado estratégicamente, pero la libertad solo puede ejercerse antiestratégicamente, como ruptura, riesgo y exposición del sujeto a su propia verdad.

En última instancia, la tensión entre estrategia y antiestrategia define el horizonte ético-político del pensamiento tardío de Foucault. Mientras la estrategia nombra la racionalidad propia de las relaciones de poder —su lógica de conexión, cálculo e inteligibilidad—, la antiestrategia expresa la posibilidad de un gesto ético que interrumpe esa racionalidad desde dentro, sin recurrir a ninguna exterioridad trascendente. La parresía encarna precisamente esa ruptura inmanente: no constituye una contraestrategia, sino una forma de libertad que se ejerce en el límite del poder, en el punto en que la conducción de la conducta se vuelve reflexiva y se convierte en gobierno de sí. En este sentido, la parresía no es el reverso del poder, sino su límite activo, su momento de incertidumbre y desestabilización. Así, el análisis foucaultiano de la verdad, el poder y la subjetivación culmina en la afirmación de una ética del riesgo, una práctica que asume la inestabilidad del campo estratégico como condición misma de la libertad. La verdad, en su dimensión parresiástica, ya no aparece como principio de conocimiento o norma universal, sino como acontecimiento político. Un acto que, al decir lo verdadero, trastorna la economía estratégica del gobierno y abre un espacio para la invención de nuevas formas de vida.

Algunas consideraciones e implicaciones sobre el estatuto de la estrategia

Tras haber delineado las distintas formas en que Foucault problematiza la estrategia, resulta necesario examinar su estatuto en el conjunto de su pensamiento y las implicaciones que ello comporta. En efecto, la *lógica estratégica*, el *modelo estratégico* y la gubernamentalidad como *campo estratégico* constituyen tres momentos analíticos que no deben confundirse con etapas sucesivas o con fases de una evolución teórica, sino con desplazamientos problemáticos dentro de una misma racionalidad crítica. El término estrategia aparece siempre situado en un punto de cruce entre diversos niveles de análisis —epistemológico, político y ético—, sin llegar nunca a estabilizarse en un concepto uniforme. Por ello, no puede hablarse de un estatuto único de la estrategia en la obra de Foucault.

La discusión con el análisis hegel-marxista del poder y de la lucha de clases, el cuestionamiento del modelo jurídico de la soberanía y, más tarde, el examen de las tecnologías gubernamentales, muestran que la noción de estrategia surge cada vez como respuesta a una problemática determinada. Su sentido no reside, pues, en una coherencia doctrinal, sino en su función metodológica: la estrategia es un instrumento de lectura de lo real, un modo de articular la dispersión de las relaciones de saber y poder. Si tomamos en serio el principio de heterogeneidad que la *lógica estratégica* introdujo en *El nacimiento de la biopolítica*, debemos aplicarlo también a la obra de Foucault misma: no solo las estrategias son heterogéneas en su objeto y en su operación, sino que la propia obra de Foucault se resiste a toda unificación bajo una lógica totalizante.

Desde esta perspectiva, la pregunta por la posible reducción del modelo estratégico al de la gubernamentalidad resulta, en el fondo, mal planteada. No hay sustitución ni equivalencia entre ambos, sino desplazamiento y rearticulación. La gubernamentalidad no reemplaza al modelo estratégico, sino que lo reinscribe. Lo transforma en un campo de relaciones donde las tácticas de poder y las técnicas de sí se entrelazan según una racionalidad estratégica. Por tanto, más que oponer ambos esquemas —el de la relación de fuerzas y el del gobierno—,

convendría pensar su copresencia conflictiva como la condición misma de la analítica del poder.

Sin embargo, destacar el estatuto problemático de la estrategia en la obra de Foucault no implica que no sea posible extraer consideraciones transversales para nuestro cuestionamiento. Aunque su análisis se despliegue en problemáticas dispares, la estrategia conserva un valor común: designa siempre un principio metodológico, una forma de análisis que permite comprender el funcionamiento de los procesos de poder y saber. En este sentido, la *lógica estratégica* remite a la posibilidad de establecer conexiones entre términos que permanecen heterogéneos —por ejemplo, entre las estratificaciones del saber y las prácticas de poder—; el *modelo estratégico* describe la modalidad operativa de esas relaciones, su manera de articularse y transformarse; finalmente, la *gubernamentalidad*, como campo estratégico, muestra cómo una tecnología de poder —el gobierno— actúa mediante racionalidades prácticas y cálculos que estructuran la conducta.

A pesar de sus diferencias de enfoque, en los tres casos, la estrategia mantiene el mismo estatuto analítico: no pretende identificar un contenido ni una sustancia del poder, sino ofrecer una rejilla de inteligibilidad capaz de dar cuenta de su funcionamiento. La estrategia no define qué es el poder, sino cómo opera; no describe una esencia del saber, sino los modos de su ejercicio. No remite, por tanto, a una situación de guerra ni a una estructura de dominación, ni siquiera a una técnica gubernamental particular: remite al plano de las relaciones, a su dinámica, a su posibilidad de conexión e inversión. En este sentido, la estrategia no constituye la especificidad del poder o del saber, sino su principio de conexión y de inteligibilidad: aquello que permite leer su movilidad, su reversibilidad y su historicidad.

Desde esta perspectiva, el verdadero aporte de la noción de estrategia no radica en el contenido de los análisis de Foucault —ya se trate de la disciplina, la biopolítica o la ética—, sino en su método. La estrategia es una categoría de lectura y no un concepto doctrinal, una herramienta para analizar las relaciones de poder en su dispersión, sin totalizarlas ni subordinarlas a un principio único de sentido.

Asumir la estrategia como principio de inteligibilidad para el análisis de la relación entre saber y poder implica desligarla de la

especificidad de esa relación. En otros términos, si la estrategia designa la racionalidad operante en el entrecruzamiento del poder y el saber, entonces su función no depende del contenido singular de los dispositivos en los que se manifiesta —ya se trate del dispositivo sexual, del dispositivo pastoral o del dispositivo penitenciario—, sino de la forma en que en todos ellos se articulan —cálculo, táctica y relación de fuerzas—. Lo estratégico no designa, por tanto, un dominio particular del poder, sino el modo de su funcionamiento: el principio que permite comprender cómo las relaciones de saber-poder se configuran, se oponen y se transforman.

Sin embargo, esta afirmación no autoriza a vaciar la noción de estrategia de toda historicidad. Cada foco de problematización —la locura, la sexualidad, el gobierno, la ética— define un campo estratégico singular, con su propia racionalidad práctica y sus formas de veridicción. La estrategia no es una forma general aplicable indiferenciadamente, sino una herramienta que permite analizar la racionalidad específica de cada diagrama histórico.

En este sentido, nuestro propósito al examinar el estatuto de la estrategia en la obra de Foucault no ha sido elaborar una nueva conceptualización del poder, la política o la ética a partir de la estrategia, sino mostrar las implicaciones de pensar estos tres dominios en términos estratégicos. Adoptar este punto de vista implica situarse en un nivel teórico y metodológico que trasciende el contenido de los análisis de Foucault, para abordar su forma de racionalidad y su modo de producción de inteligibilidad. Dicho de otro modo: la estrategia no explica el poder, la política o la ética, sino que nos permite leerlos como configuraciones móviles, calculadas y reversibles de prácticas históricas.

En cuanto a la relación entre saber y poder, la estrategia permite comprender el modo en que estas dimensiones heterogéneas se integran funcionalmente para producir relaciones, mecanismos y diagramas que constituyen el cuerpo social en su totalidad. Desde el modelo estratégico, Foucault concibe el poder no como una sustancia ni como una institución, sino como un campo múltiple, móvil y relacional que actúa según una racionalidad inmanente. La gubernamentalidad, por su parte, designa el campo potencial de acción de los individuos, es decir, el espacio en el que se entrecruzan las relaciones de poder y las

tecnologías de gobierno que estructuran el conjunto de la red social. En ambos casos, se trata de concebir la especificidad del poder-saber como una racionalidad práctica que da forma a la totalidad del campo social.

Ahora bien, esta totalidad diagramática no debe entenderse como una abstracción ni como un modelo representativo de lo social en su conjunto, sino como un punto de vista analítico desde el cual todo —instituciones, prácticas, saberes, discursos e individuos— aparece constituido y atravesado por relaciones de poder, dotadas siempre de la posibilidad de inversión o resistencia. Dicho de otro modo: el diagrama propuesto por Foucault no es una figura de clausura, sino una cartografía de inmanencias.

Este esquema comporta varias implicaciones fundamentales:

- a. las relaciones de poder deben concebirse como constitutivas de un diagrama sin exterioridad;
- b. este diagrama abarca el conjunto del cuerpo social, no en un sentido totalizador, sino como red de prácticas contingentes; y
- c. su dinámica interna se define por un *agonismo* incesante entre fuerzas de sujeción y contraconductas.

Ya se trate del diagrama disciplinario o del gubernamental, las relaciones de poder que los configuran nunca se hallan en una posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones —económicas, científicas o políticas—, ni siquiera respecto de las resistencias o de las estrategias de enfrentamiento, que son también configuraciones de poder. Así, cuando en *Defender la sociedad* (1976) Foucault afirma que la política es “la continuación de la guerra por otros medios”, y cuando en 1984 la define como “el gobierno de los otros”, en ambos casos la describe como el despliegue de una multiplicidad de relaciones de poder inmanentes a un mismo diagrama. La política, en consecuencia, no es un espacio separado del poder, sino la forma misma de su ejercicio estratégico.

De este modo, la noción foucaultiana de diagrama no remite a una totalidad cerrada, sino a una inmanencia radical, pues nada escapa a las relaciones de poder, pero ello no significa que el sujeto esté prisionero

en ellas. Precisamente porque el poder es relación, su ejercicio implica siempre la posibilidad de su inversión, desplazamiento o resistencia.

“Vivir en sociedad es, de todas formas, vivir de manera que sea posible actuar los unos sobre la acción de los otros. Una sociedad sin ‘relaciones de poder’ no puede ser más que una abstracción” (Foucault, 2015d, pp. 336-337). La socialización del pensamiento de Foucault —esto es, la comprensión del diagrama poder-saber como constitutivo del cuerpo social y su ulterior redefinición de dicho diagrama en términos de gubernamentalidad— parece situar su filosofía enteramente en el interior de lo social, de sus instituciones, prácticas y mecanismos de regulación. En esta perspectiva, cuando Foucault define la libertad como la condición *sine qua non* para el ejercicio del poder, no la sitúa fuera de las relaciones de poder, sino en su interior. La libertad misma es relacional, y por tanto, coextensiva con todo el campo social. Así, no hay libertad anterior ni exterior al poder; solo existen formas históricas de libertad inscritas en las mismas dinámicas del gobierno y de la resistencia.

Desde este punto de vista, si las relaciones de poder constituyen el diagrama del campo social y si tales relaciones no poseen un punto de exterioridad, la cuestión que se impone es: ¿qué tipo de relación mantienen entre sí las relaciones de poder? Foucault aborda este problema en su discusión con la tradición marxista, en particular con la idea de la lucha de clases como principio estructurante del conflicto social. Según el filósofo, la lucha —entendida como enfrentamiento entre dos adversarios que buscan la victoria— puede haber sido un principio operativo útil para describir la mecánica de ciertas relaciones de poder; sin embargo, su alcance es limitado, pues reposa sobre un esquema bélico binario (dominante/dominado, vencedor/vencido) que tiende a clausurar la multiplicidad y la movilidad propias del poder.

De modo análogo, la noción de enfrentamiento, vinculada a la de lucha, conserva una impronta agonística, pero sigue dependiendo de un marco de oposición formal. Foucault advierte que este modelo, heredero de la teoría de la guerra, implica un antagonismo en sentido estricto. Esto es, una oposición entre fuerzas que se bloquean mutuamente y cuya resolución solo puede producirse mediante la anulación

de una de ellas. Frente a este paradigma binario, el filósofo propone pensar las relaciones de poder en términos de un agonismo no resolutivo, una tensión permanente e inestable entre libertad y poder, entre gobierno y resistencia.

¿Es posible hablar de una oposición término a término, de un antagonismo, cuando se trata de relaciones de poder derivadas del mismo diagrama de relaciones de poder? Desde luego que no. Como hemos visto, Foucault utiliza la noción de agonismo para subrayar el carácter inestable, reversible y móvil de las relaciones de poder. “Incitación recíproca” y “provocación permanente” son expresiones mediante las cuales el filósofo describe este tipo de relación agonística, que no implica la anulación del adversario, sino la persistencia de una tensión constitutiva en el seno mismo del cuerpo social.

Por ejemplo, cuando analiza las contraconductas que se oponen al poder pastoral en *Seguridad, territorio, población*, Foucault (2006) concibe esta oposición en términos de agonismo, es decir, como una “inversión táctica” que se produce *dentro* del propio dispositivo pastoral. La resistencia no se presenta aquí como exterioridad o negación, sino como una modificación interna de los elementos tácticos que componen el campo de poder. Este mismo carácter agonístico de la relación conflictiva aparece en *El uso de los placeres* (2003c), donde el filósofo define la *enkrateia* —el dominio de sí— como un ejercicio de combate, una lucha que se libra tanto contra los adversarios exteriores como contra uno mismo. El *ethos* de la libertad no consiste en la superación de la relación de poder, sino en su intensificación reflexiva en el terreno del gobierno de sí.

En todos los casos, Foucault concibe la conflictualidad del modelo poder-resistencia-libertad como una dinámica interna al diagrama de lo social, articulada en términos de una lucha recíproca, inestable e indefinida. Por ello, la resistencia no rompe el orden del poder, sino que lo atraviesa, lo reorienta y lo redefine continuamente. De ahí que el propio filósofo caracterice este esquema como un conjunto de “*juegos estratégicos entre libertades*” (Foucault, 1999b, p. 400), es decir, como un campo de interacción en el que cada acción implica la posibilidad constante de respuesta, inversión o transformación por parte del otro.

En última instancia, asumir la estrategia como principio de inteligibilidad de la relación poder-saber implica concebir esta relación en términos de un agonismo que atraviesa la totalidad del cuerpo social y que, por tanto, no puede considerarse, en modo alguno, externo al diagrama de las relaciones de poder. El poder no se ejerce desde un punto de trascendencia, sino en el interior de un campo inmanente de enfrentamientos, inversiones y resistencias que configuran continuamente las condiciones de posibilidad de lo social. Desde esta perspectiva, la estrategia no solo designa la racionalidad práctica mediante la cual el poder y el saber se articulan, sino también la forma de inteligibilidad de la conflictualidad inherente a sus procesos de constitución.

Por ello, la noción foucaultiana de gubernamentalidad puede entenderse como el momento en el que esta lógica estratégica encuentra una coherencia interna y un alcance sistemático: constituye, al mismo tiempo, la especificidad del poder —su modo de operar sobre la conducta de los hombres— y su principio de funcionamiento —la racionalidad estratégica que lo hace inteligible—. De este modo, Foucault inscribe la totalidad de su proyecto intelectual dentro de un campo de análisis en el que la estrategia, la gubernamentalidad y el agonismo se implican mutuamente como formas de pensar la inmanencia y la movilidad de las relaciones de poder

¿Podemos reducir esquemáticamente el pensamiento de Foucault a una lógica de conjunto, a una sistematización coherente de su propia filosofía? ¿No era este, precisamente, el pensador que escribía “para no tener rostro”, el mismo que cuestionó con insistencia la figura del autor, que rechazó toda forma de firma identitaria y que deseaba que sus libros pudieran circular sin referencia a su nombre? Incluso si fue el propio Foucault quien, retrospectivamente, propuso nuevas lecturas o reformulaciones de su obra, ¿qué estatuto cabe otorgar a esas reformulaciones?

En particular, si la gubernamentalidad se presenta a la vez como principio de inteligibilidad del poder-saber —el campo estratégico donde se configuran las conductas— y como la especificidad del poder —la conducción de conductas—, parece que una parte importante de la recepción foucaultiana ha tendido a leer en ella una suerte de culminación conceptual, o incluso la lógica general de toda su filosofía.

Pero, ¿de dónde proviene este deseo persistente de los comentaristas de hacer del pensamiento de Foucault un sistema coherente, una totalidad retrospectiva que lo explique todo? ¿Y cuál es el precio teórico de esa sistematización?

Si los diversos análisis de Foucault —en particular los que conciernen a la relación entre saber y poder— se conciben en términos de relaciones estratégicas, entonces el problema que se impone no es tanto el de determinar la estructura de esas relaciones, sino el de interrogar la posibilidad de una *antiestrategia*: una dimensión irreductible a las codificaciones del saber y a las estratificaciones del poder, incompatible con la lógica misma de la gubernamentalidad, según las últimas reformulaciones del filósofo sobre su propio pensamiento.

¿Es posible, entonces, escapar del diagrama de la gubernamentalidad? Evidentemente, una fuga de este tipo solo podría situarse en el orden del antagonismo, es decir, de una oposición que ya no opera en el interior de las relaciones de poder —como resistencia o conducta—, sino que se afirma en una exterioridad inesperada. Una dimensión no reductible ni al gobierno de los otros mediante la individualización de la conducta, ni al gobierno de sí mediante la singularización de esa misma conducta.

En definitiva, si la conflictualidad de las relaciones de poder dentro del diagrama de la gubernamentalidad se formula en términos de agonismo, y si este agonismo depende directamente de la estrategia como principio de inteligibilidad, entonces habría que buscar un posible antagonismo en el horizonte de lo antiestratégico o de lo no estratégico. Un espacio en el que la lógica gubernamental no pueda operar, donde el poder no encuentre correlato ni codificación posible. Pero, ¿en qué consiste esta dimensión antiestratégica? ¿Cómo podría pensarse su operación? ¿Y qué implicaciones tendría para concebir una política o una ética que no respondan a la racionalidad de la estrategia?

¿Puede existir una política que se oponga al ejercicio del poder político, es decir, al “gobierno de los otros”? Una política semejante se situaría en abierta confrontación con el diagrama de la gubernamentalidad. Pero si esta última se define, precisamente, como una tecnología de poder fundada en la libertad política individual —en la capacidad de cada sujeto de conducirse y ser conducido—, entonces una política

no gubernamentalizada debería apoyarse, paradójicamente, en una idea de libertad que no sea individual, una libertad común, impersonal o incluso anónima.

¿Podríamos, sin embargo, decir que la oposición asumida por esta nueva política es de naturaleza *antagonista* respecto al poder? O, más bien, ¿no habría que concebirla en el registro de una ética que rompe con la economía del gobierno? Evidentemente, se trataría de una ética que ya no sería condición ni producto del gobierno de los otros, y que, sin embargo, tampoco podría reducirse al “gobierno de sí”. Una ética no reflexiva ni soberana, sino una práctica de relación consigo mismo y con los otros que desborda las categorías mismas de dominio y conducción.

Esta relación —colectiva, impersonal, irreductible a la individualización ética moderna— podría constituir el germen de una *política antiestratégica*. Un modo de existencia que rehúsa toda forma de codificación o integración estratégica del poder. En este nivel, que corresponde a la configuración táctica de los discursos y las prácticas, antes de su captura institucional o su alineación en racionalidades prácticas, se abre la posibilidad de una *zona no estratégica*: un espacio de acción y de enunciación donde los discursos, los gestos y los saberes permanecen polivalentes, no estratificados, inasimilables por la lógica de la gubernamentalidad. Es allí, en ese umbral entre táctica y estrategia, donde podría vislumbrarse el esbozo de una dimensión verdaderamente irreductible a la estrategia en Foucault.

Capítulo 3

Resistencia, gobierno y contraconducta: implicaciones éticas de la biopolítica y la gubernamentalidad⁵

Este capítulo traza una genealogía de la cuestión de la biopolítica y del gobierno en su relación problemática con la conducta, destacando el lugar que ocupa la noción de contraconducta en el marco del análisis de la gubernamentalidad. Se parte del examen del modelo bélico de análisis del poder, que atraviesa la obra de Michel Foucault entre 1970 y 1976, donde la política es comprendida como una prolongación de la guerra por otros medios, y el poder como una relación estratégica entre fuerzas en permanente enfrentamiento. Este modelo, de filiación nietzscheana, orienta las reflexiones sobre la *sociedad disciplinar* y permite comprender la emergencia de una analítica del poder centrada en los dispositivos de control, las prácticas de normatización y las técnicas de sujeción.

5 Este texto fue inicialmente publicado en Roberto-Alba (2018b) como: Roberto-Alba, N. (2018). Resistencia, gobierno y contra-conducta: implicaciones éticas de la biopolítica y la gubernamentalidad en Michel Foucault. En G. Barón (comp.), *Ensayos sobre la gobernabilidad* (pp. 51-99). Ediciones Nueva Jurídica

A partir de este trasfondo, el capítulo caracteriza el giro analítico que supone la introducción del modelo de la gubernamentalidad. En este marco, se examinan las nociones de gobierno, conducta y contraconducta en relación con el análisis del poder pastoral desarrollado en *Seguridad, territorio y población* (1978). Se muestra cómo el gobierno no se reduce al ejercicio de la soberanía ni al despliegue disciplinario, sino que constituye una racionalidad política que se define por la conducción de la conducta de los hombres, así como por las múltiples resistencias que esa conducción suscita. La contraconducta aparece, entonces, como un fenómeno clave para pensar los límites y las fisuras de la gubernamentalidad, en tanto forma de resistencia y desujeción que revela la dimensión ética implícita en las relaciones de poder.

Finalmente, el capítulo propone algunas implicaciones éticas derivadas del análisis foucaultiano de la gubernamentalidad, situando la reflexión sobre la conducta y la contraconducta en el horizonte del “último Foucault”. En este sentido, la ética no se entiende como una retirada individual hacia la estética de la existencia, sino como una práctica colectiva de libertad y una forma de crítica frente a las racionalidades políticas y económicas que gestionan la vida. El antagonismo ontológico de las fuerzas, lejos de resolverse, se reinscribe en la posibilidad de una subjetivación ética colectiva que, al reinvertir las formas de gobierno, abre la posibilidad de una ética de la contraconducta. Una ética crítica, situada y por venir, capaz de hacer visible el arte de no ser gobernado de cierta manera.

Introducción

El curso de 1978 *Seguridad, territorio y población* (2006) marca una inflexión definitiva en las apuestas temáticas de Michel Foucault. En efecto, desde la primera sesión, el filósofo se propone dar continuidad al estudio del “biopoder”, analizado en el curso de 1976 *Defender la sociedad* (2000a) y esbozado en el tomo I de la *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber* (2007a). No obstante, el análisis de esta nueva tecnología del poder, cuya emergencia se sitúa en Europa

a finales del siglo XVIII tomando por objeto de regulación la vida del individuo y así mismo de la población, es prontamente reorientado en una nueva dirección. Al estudio de los mecanismos mediante los cuales la especie humana hizo parte de una estrategia política a partir de controles disciplinarios y dispositivos de seguridad, se siguió el análisis de una *historia de la gubernamentalidad*, referida a una racionalidad propia del gobierno de la población próxima al surgimiento de los Estados modernos.

Bastante se ha dicho a propósito del desplazamiento teórico supuesto por el paso del análisis bélico o guerrero del poder, bajo la impronta nietzscheana de la “relación de fuerza”, a la cuestión del “gobierno” como modelo de análisis de las relaciones de poder realizado por Foucault a finales de la década del setenta. Por una parte, se afirma que Foucault abandona y reemplaza el modelo bélico de análisis del poder a causa de su insuficiencia histórica y conceptual, en lo referido a las nociones de resistencia y de crítica, por el modelo de la gubernamentalidad (Revel, 2008). Por otra, se considera que no hay una gran ruptura entre la concepción bélica o estratégica y la concepción gubernamental del poder, en tanto que se trataría más bien de una serie de cambios temáticos y metodológicos que suponen una misma continuidad en el análisis del poder. Más allá de las divergencias entre los comentaristas, lo cierto es que, tal como lo refiere Michel Sellenart, “el concepto de “gobierno” marcaría el primer deslizamiento, acentuado desde 1980, de la analítica del poder a la ética del sujeto” (2006, p. 418).

En esta perspectiva, Santiago Castro-Gómez (2010) señala que los cursos *Seguridad, territorio y población* (2006) y *Nacimiento de la biopolítica* (2007b), agrupados y publicados en alemán bajo el título de *Historia de la gubernamentalidad*, constituyen una ruptura en el trabajo realizado por Foucault en la década del setenta por tres razones: 1) en ellos Foucault hace una reflexión sostenida sobre el *Estado*; 2) constituyen un locus exclusivo de análisis sobre la racionalidad política contemporánea en el *corpus* foucaultiano; 3) en ellos se enuncia el giro investigativo sobre la ética en el mundo grecorromano, que

ocupara la producción del llamado “último Foucault”, particularmente el tema de las *prácticas de libertad*.⁶

Ahora bien, no basta ver en dichos cursos una suerte de antecedente teórico sobre el cuestionable “giro ético” emprendido por el filósofo en sus últimos años de producción intelectual. Aunque en sentido estricto los cursos permiten entrever el desplazamiento teórico de la comprensión bélica del poder a la cuestión de la gubernamentalidad y, en dicho desplazamiento, el esbozo de la cuestión de la subjetivación ética en los análisis de Foucault, más que un “giro”, valdría la pena considerar que se asiste a todo un despliegue teórico en el cual es posible identificar, no solo un renovado esquema analítico sobre la inteligibilidad del poder en relación con la práctica gubernamental, sino también una serie de implicaciones éticas que subyacen a dicho esquema y que van a marcar el derrotero de la reflexión posterior del filósofo en cuanto a la ética —comprendida como una práctica de “singularización de la conducta”— como una forma de subjetivación irreductible al ejercicio mismo de las tecnologías de poder.

Así las cosas, restituir la cuestión de la ética en los análisis que Foucault hace sobre la biopolítica y la gubernamentalidad, no obedece a un capricho conceptual o una exégesis que teatraliza la figura del autor, sino que reviste de una importancia capital en tanto que lo que se juega es la respuesta a la pregunta: ¿cómo Foucault considera la capacidad de los sujetos para modificar las relaciones de poder que, sometiéndolos en su ejercicio, los produce?⁷

6 A propósito, señala Castro-Gómez “sus estudios del liberalismo y el neoliberalismo pueden ser vistos como bosquejos preliminares para entender el modo en el que la libertad forma parte de una tecnología de conducción de conductas. No se trata de dominar a otros por la fuerza, sino de *dirigir* su conducta de un modo eficaz y con su consentimiento, lo cual presupone necesariamente la libertad de aquellos que deben ser gobernados” (2010 p. 12).

7 ¿Cómo entender la posible articulación de las apuestas temáticas de la biopolítica y la gubernamentalidad teniendo en cuenta su aparente heterogeneidad? Cuestión nada fácil de zanjar pues, como se sabe, buena parte de la discusión contemporánea a este respecto se da, ya sea en los términos de una lectura que prioriza la noción de biopolítica sobre la de gobierno y que concibe que la subjetivación no puede rehusarse por completo a la regulación y a las

En este sentido, considero que el análisis de las nociones de conducta y de contraconducta en *Seguridad, territorio y población* (2006) constituye un escenario en donde se concretiza la tesis del “doble condicionamiento” expresada en *La voluntad de saber* (2007a), y en donde, particularmente, es posible entrever cómo de un cambio en la orientación de los elementos tácticos de las tecnologías del poder puede derivarse una modificación en las configuraciones estratégicas que integran dichas tecnologías.

Dicho en otras palabras, lo que se busca es poner en evidencia cómo Foucault aplica el esquema poder/resistencia, fundamental en su análisis bélico del poder, en el marco de la conceptualización y análisis del modelo de la gubernamentalidad, particularmente en torno a las nociones de conducta y contraconducta, las cuales se constituyen en el eje transversal de las futuras investigaciones del filósofo sobre la constitución del sujeto como agente moral de sus acciones, es decir, de la subjetivación ética y de su estrecha relación con el esquema poder/libertad. Así, se quiere cuestionar la lectura según la cual el filósofo abandona completamente el modelo bélico de análisis del poder en provecho del modelo de la gubernamentalidad y, sobre todo, que habría que esperar al análisis de la problematización moral de los placeres en la antigüedad grecorromana para asistir a una posible lectura de la ética en Foucault.

Modelo bélico de análisis del poder: resistencia y biopolítica

Si se atiende a dos de los principales libros publicados por Foucault durante los años setenta, *Vigilar y castigar* [1975] (2009h) y *La voluntad*

formas de sujeción de la biopolítica (la llamada “recepción biopolítica” referida a los trabajos de Agamben, Negri-Hardt y Esposito), o como un priorización del gobierno, entendido como una nueva mutación del saber-poder, sobre la biopolítica y en la que la subjetivación es vista como inmanente al diagrama de la gubernamentalidad (*Studies in governmentality* y la recepción franco alemana de Foucault). Para un análisis exhaustivo de la cuestión, ver Salinas (2014).

de saber [1976] (2007), podría pensarse que el único modelo analítico del poder en esta época fue el de la llamada “hipótesis de Nietzsche”, que giraba en torno a la inteligibilidad del poder en la sociedad disciplinar, especialmente en la gestión integral de la vida de los individuos, conocida también como biopolítica. Es verdad que Foucault le prestó mucha atención a la “analítica del poder”, inspirada en la ontología nietzscheana de la voluntad de poder. Sin embargo, otorgarle un carácter omniabarcante a la misma dificulta problematizar el cuestionado giro ético en el pensamiento del francés.

Es gracias a la publicación de los *Dits et écrits* en 1994 que los lectores de Foucault accedieron a diversos textos menores como entrevistas, conferencias, seminarios, declaraciones, los cuales mostraban los diversos intentos de reelaboración de su pensamiento. Ahora bien, solo es a la publicación casi ininterrumpida en las últimas dos décadas de los cursos dictados en el *Collège de France* que tanto lectores, comentaristas, estudiosos y detractores del filósofo han encontrado un *Foucault à l'œuvre* mucho más experimentado y arriesgado que en sus libros capitales como *Historia de la locura en la época clásica* (1990) o *Las palabras y las cosas* (2010b).

En este sentido, si se atiende a los cursos que Foucault dictó entre 1970 y 1976, y particularmente el de 1976, *Defender la sociedad* (2000a), es posible entrever que para la época señalada existió una marcada comprensión del poder, especialmente del “poder político” como un enfrentamiento belicoso de las fuerzas. En efecto, en la clase del 7 de enero de 1976, el francés procura establecer los presupuestos teóricos necesarios para hacer un análisis no económico del poder, es decir, un análisis que desatiende la teoría jurídica clásica del poder y, así mismo, la concepción marxista del poder: este no es algo que se posee, se adquiere o se cede por contrato o por la fuerza, ni se enajena ni se recupera; menos aún el rol del poder es el de mantener las relaciones de producción y a la vez prorrogar la dominación de la clase que el mismo desarrollo y las modalidades de las fuerzas productivas posibilitan.

Foucault habla de un modelo no económico del poder, pues considera que tanto la teoría jurídica liberal del poder (Hobbes), como la concepción marxista, son deudoras de cierto *economicismo del poder*,

ya sea porque se cede o se adquiere mediante la cesión o el contrato, o bien porque supone el mantenimiento y prórroga de las relaciones económicas de producción. Es más, en el fondo, ambas concepciones se inscriben en una lógica que asume el poder como mera negatividad y represión, como aquello que domina y reprime los instintos, las clases sociales, la naturaleza y el individuo. Autores como Hegel, Freud, Reich y Marx no escapan a dicha lectura represiva del poder que es denominada “Hipótesis de Reich”.

Frente a tal concepción del poder, el filósofo recurre a la ontología nietzscheana de la voluntad de poder para pensar el poder en términos de un “enfrentamiento belicoso de las fuerzas” (Foucault, 2000a, p. 30), tanto así que no duda en invertir la llamada proposición de Clausewitz “la guerra es la continuación de la política por otros medios” para afirmar que la política, el poder político “es la continuación de la guerra por otros medios”. A pesar del carácter crítico y la cercanía teórica que comporta esta última comprensión del poder, el francés también la inscribe en la lectura represiva del poder (lucha/represión-sumisión) o, por lo menos, considera que esta conlleva serias inconsistencias teóricas:

Está claro que todo que les dije durante los años anteriores se inscribe del lado del esquema lucha/represión. Ése es el esquema que, en realidad, traté de poder en práctica. Ahora bien, a medida que lo hacía, me veía obligado, de todas formas, a reconsiderarlo; a la vez, desde luego, porque un montón de puntos todavía está insuficientemente elaborado —diría, incluso, que carece por completo de elaboración— y también porque creo que las nociones de *represión* y *guerra* deben modificarse notablemente o, en última instancia abandonarse. (Foucault, 2000a, p. 30).

No hay que tomar a la ligera lo dicho por el pensador, pero tampoco atribuirle un carácter sentencioso: sin lugar a duda, se asiste a una reformulación del modelo analítico del poder en términos de gubernamentalidad, aunque en lo inmediato del curso Foucault da continuidad

a la “hipótesis de Nietzsche”⁸. Además, él mismo reconoce su desconfianza prolongada de la noción de represión en sus análisis como la *Historia de la locura en la época clásica*. Lo cierto es que el curso *Defender la sociedad* es dictado entre el 7 de enero y el 17 de marzo de 1976, entre la publicación de *Vigilar y castigar* (febrero de 1975) y la publicación de *La voluntad de saber* (octubre de 1976), constituyendo un momento decisivo para las futuras apuestas teóricas y metodológicas de Foucault.

“Hasta el día de hoy, durante los cinco últimos años, en líneas generales, las disciplinas; en los cinco próximos años, la guerra, la lucha, el ejército” (Foucault, 2000a, p. 33), afirma Foucault al inicio de la clase del 14 de enero de 1976. Más importante aún, señala que su recorrido desde 1970 ha sido el de la “analítica del poder”, esto es estudiar el *cómo del poder*:

[...] tratar de captar sus mecanismos entre dos referencias o dos límites: por un lado, las reglas de derecho que delimitan formalmente el poder, y por el otro, por el otro extremo, el otro límite, los efectos de verdad que ese poder produce, lleva y que, a su vez, lo prorrogan. (Foucault, 2000a, p. 33)

Una hipótesis de trabajo que desarrollo actualmente consiste en afirmar que es posible entender la analítica del poder o el modelo guerrero de la política como el modelo de análisis del poder en el que Foucault trabajó en, por lo menos, la primera mitad de la década del setenta. Y ello es más que evidente si se tienen en cuenta *Vigilar y castigar* (2009h) y *La voluntad de saber* (2007a). Ahora bien, lo que resulta aún más

8 Sobre el carácter antagónico del poder político afirma: “querría tratar de ver en qué medida el esquema binario de la guerra, de la lucha, del enfrentamiento de las fuerzas, puede identificarse efectivamente como el fondo de la sociedad civil, a la vez principio y motor del poder político. ¿Hay que hablar precisamente de la guerra para revisar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de *táctica, estrategia, relación de fuerza*? [...] ¿hay que entender, sí o no, que la sociedad, en su estructura política, está organizada de manera tal que algunos pueden defenderse de los otros, o defender su dominación contra la rebelión de los otros, o simplemente, una vez más, defender su victoria y perennizarla en el sometimiento?” (Foucault, 2000a, p. 31).

difícil de sostener es que, aunque sea el mismo Foucault quien haya afirmado en textos de la década del ochenta que abandonó el modelo bélico de análisis del poder en pro de desarrollar el de la gubernamentalidad, dicho abandono no resulta ser del todo cierto.

La ontología nietzscheana sobre la cual reposa la analítica bélica del poder no es obviada cuando el filósofo analiza las técnicas de gobierno, la razón de Estado y por supuesto la cuestión de la gubernamentalidad. Así, incluso cuando se habla del supuesto giro ético y el análisis de los modos de singularización ético-estética de la existencia, sería inevitable señalar que las resistencias operadas por la subjetivación ética pueden jugar un rol antagónico frente a las tecnologías del poder político. La política, entonces, no se restringiría a una tecnología de normalización e individualización de los sujetos y las poblaciones, antes bien, sería al agenciamiento antagónico e inmanente de múltiples relaciones de fuerza que siempre son susceptibles de ser modificadas o invertidas.

No es nuestro objetivo establecer un balance de los cursos dictados por Foucault entre 1970 y 1976, sin embargo, ello no nos impide señalar algunos temas relevantes en torno a la lectura antagónica del poder y la política propia del modelo bélico de análisis del poder.

La transcripción del primer año de curso en el *Collège de France*, titulada *Lecciones sobre la voluntad de saber* (2014c), da cuenta del lugar importante que la verdad ocupó durante la década del sesenta y ocupará en la reflexión de Foucault hasta su desaparición en 1984. La empresa de establecer una “morfología de la voluntad de saber” y de definir su rol en una “historia de los sistemas de pensamiento” son los objetivos que el filósofo establece al inicio del curso; ello, con una clara referencia a Nietzsche tanto en la relación de la arqueología del saber de los años sesenta como la incipiente genealogía del poder que Foucault realizará en los años setenta. Daniel Defert (2011) refiere, en la “Situación del curso”, que la intención de interrogar el sentido de los saberes empíricos e históricos descritos por Foucault en su trabajo precedente converge en la empresa de una “genealogía del saber” de cuño nietzscheano, que dinamita la teoría clásica (moderna) del conocimiento. En suma, la cuestión del establecimiento de una morfología de la verdad no solo pone en evidencia la existencia de una voluntad

de saber diferente de la teoría clásica del conocimiento, sino, además, que tras dicho conocimiento existe una construcción histórica que bajo formas jurídicas y políticas produce efectos de verdad. Es importante retener de dicha genealogía del saber, la forma como se emparenta con la comprensión nietzscheana de la verdad y sus efectos en cuanto al análisis de las prácticas discursivas y extra-discursivas, particularmente en la constitución de la llamada “sociedad disciplinar”, expresada en *Vigilar y castigar* (2009h).

El curso de 1971, *Théories et Institutions pénales* (2015e), da continuidad a la empresa de analizar la relación entre la verdad y las formas jurídicas, especialmente la de la investigación [enquête] en su relación con la instauración del Estado en la Edad Media y las “nuevas formas de control social” en Francia en siglo XVI, que constituyen el modelo judicial sobre el que reposa el sistema jurídico-penal. Por su parte, en el curso de 1972, *La sociedad punitiva* (2016c), Foucault ofrece por primera vez un bosquejo del régimen de verdad asociado a la forma jurídica y política del encierro generalizado, un análisis de cómo la forma jurídica del examen produce una verdad científica y jurídica del sujeto en la sociedad industrial, bajo formas de saber-poder ligadas a sistemas de control, de exclusión y de punición. No sorprende, entonces, que ya desde las primeras sesiones del filósofo asuma como objetivo hacer una crítica de la noción de exclusión y de transgresión, y para ello acude a la noción de guerra civil como matriz analítica del poder⁹.

En el marco de la problematización establecida por la *Historia de la locura en la época clásica* (1990), el curso de 1973, *El poder psiquiátrico* (2005), supone cierta continuidad al análisis de las prácticas divisorias entre el reparto loco no-loco que se medicalizan a inicios

9 A propósito de la guerra civil como matriz analítica del poder, señala: “la guerra civil no puede en ningún caso ser considerada como algo que sería exterior al poder, que sería interrumpida por él, sino como una matriz al interior de la cual elementos del poder vienen a jugar, a reactivarse, a disociarse, pero en el sentido que unas partes se desprenden las unas de las otras, sin perder sin embargo su actividad, donde el poder se relabora, retoma bajo una forma mítica de formas antiguas. No hay guerra civil sin trabajo de poder, trabajo sobre el poder” (Foucault, 2016c, p. 33).

del siglo XIX en Europa. Si la *Historia de la locura* comportaba una arqueología del reparto loco no-loco, el curso de este año conlleva un análisis genealógico de la psiquiatría. Especialmente en la clase del 7 de noviembre de 1973, el filósofo señala los desplazamientos operados por el curso con relación a la *Historia de la locura*: de un “análisis de las representaciones” a una “analítica del poder”, de la “violencia” a la “microfísica del poder”, de las “regularidades institucionales” a las “disposiciones del poder”.

El curso de 1974, *Los anormales* (Foucault, 2000b), también se inscribe en la empresa establecida en las Lecciones sobre la voluntad de saber, la de analizar las relaciones de la verdad con las formas jurídicas y penales de la época clásica, es decir, de Europa entre el siglo XVI y el siglo XIX. En este sentido, en *Los anormales* el francés da pasos sólidos tanto en la concreción de herramientas teóricas y metodológicas, como en el análisis empírico de una escena históricamente determinada a finales del siglo XIX por la historia de la psicopatología. La definición de los individuos “anormales” va de la mano con la conformación de “todo un conjunto de instituciones de control, toda una serie de mecanismos de vigilancia y de distribución” en la que la familia moderna es disciplinada.

Ciertamente, el recorrido investigativo establecido por Foucault en los cursos de 1970 a 1975 es variado y heterogéneo. No obstante, podría articularse, no sin cierta contingencia, en torno a la lectura de la progresiva constitución de la *sociedad disciplinar*, a partir del desarrollo de una nueva tecnología de poder —la disciplina—, encargada de controlar, evaluar y dirigir a los individuos mediante prácticas, técnicas, instituciones y discursos propios de la escuela, el hospital, el ejército, el taller, la fábrica, etc. Más allá de la especificidad de los contenidos empíricos que abundan en los análisis del filósofo para esta época, me interesa recalcar que la matriz de inteligibilidad del poder giró en torno al modelo bélico de análisis de claro cuño nietzscheano y, aunque quede inexplorado por el momento, deudora de una cierta comprensión cercana a Marx, no tanto en lo que respecta al materialismo dialéctico de la lucha de clases, como sí a una comprensión antagónica de las relaciones de poder que es posible entrever en las apuestas teóricas de Marx.

Volviendo al curso de 1976, *Defender la sociedad* (2000a), en el que Foucault pone a prueba la funcionalidad analítica y metodológica de la guerra como matriz de análisis de las relaciones de poder, es preciso señalar que, a pesar del mentado abandono del esquema lucha/represión, el francés emprende una investigación contingente e inacabada, que lo lleva a alejarse de la “teoría de la soberanía” para acoger la cuestión de la guerra en tanto que matriz de inteligibilidad de procesos históricos y su relación con el poder como aspecto transversal a las once lecciones del curso. Tanto así que las lecciones gradualmente adquieren el valor de una suerte de genealogía del racismo, del racismo de Estado, que derivará en la primera enunciación de la cuestión de la biopolítica.

En efecto, en la clase del 17 de marzo de 1976 invierte la máxima del poder soberano “hacer morir o dejar vivir” por una de las principales claves de inteligibilidad del poder disciplinario “hacer vivir y dejar morir” que, además, pasará inadvertida para la época, aun siendo publicada en el último capítulo de *La voluntad de saber* (2007a), “Derecho de muerte y poder sobre la vida”. Se trata de la primera enunciación del tema de la biopolítica, la cual es precedida por el análisis del paso del “poder de soberanía” al “poder sobre la vida”, también llamado “biopoder”. Foucault refiere entonces dos formas de tecnologías del poder: una “tecnología disciplinaria del trabajo”, introducida a finales del siglo XVII y durante todo el siglo XVIII, a saber, una *anatomo-política del cuerpo humano* que mediante la “disciplina” distribuye espacialmente el cuerpo y lo organiza en un campo de visibilidad con el fin de incrementar su fuerza útil mediante el disciplinamiento; otra tecnología del poder que no suprime necesariamente a la disciplina, sino que la engloba en una gestión del hombre como especie, especialmente de su vida, es una *biopolítica de la especie humana*, que opera a partir de controles reguladores.

No resulta difícil afirmar que el análisis de la biopolítica esté emparentado con el “modelo bélico del poder”, pues más allá de que la forma de operación del poder se dé en términos de “disciplina” o “guerra”, lo cierto es que ambas técnicas se inscriben en una comprensión antagónica de las relaciones de poder como relaciones de fuerza que operan en un diagrama inmanente y móvil. Con todo, escasamente

quedan señaladas unas posibles claves interpretativas que permiten sugerir la existencia de una “analítica bélica del poder” que, en lo que sigue, exige precisar ciertos presupuestos teóricos señalados en *La voluntad de saber* (2007a). Así, mi intención para cerrar este breve apartado sobre la analítica del poder, el antagonismo y la biopolítica, es caracterizar las implicaciones éticas de dicha comprensión para la inteligibilidad de las formas éticas de resistencia en la perspectiva del esquema poder/resistencia-poder/libertad.

En el apartado Método, del capítulo “El dispositivo de sexualidad”, Foucault hace una de las formulaciones más completas para la época de su “analítica del poder”:

Me parece que por poder hay que comprender, primero, [1] la multiplicidad de *las relaciones de fuerza inmanentes* y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; [2] el juego que por medio de *luchas y enfrentamientos incesantes* las trasforma, las refuerza, las invierte; [3] 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; [4] 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. (2007a, p. 112)

Como el poder no existe, lo que hay son relaciones de fuerza inmanentes, es decir, que no obedecen a ningún elemento exterior a ellas, sino a su misma efectuación. Dichas relaciones de fuerza prosiguen una dinámica de lucha y enfrentamiento que puede ser analizada como una articulación táctica y estratégica, cuyo objetivo no es ya la dominación, sino la mera positividad, esto es, materializarse en los cuerpos, las instituciones, los discursos, las técnicas y, en últimas, en la compleja red de relaciones de poder que conforman la sociedad¹⁰.

10 Al respecto se pregunta Foucault: “¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser

Así las cosas, cabe ver el poder como el ejercicio de las relaciones de fuerza “en el juego de relaciones móviles no igualitarias” (p. 116), que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otro tipo de relaciones y son, a la vez, intencionales y no subjetivas, es decir, que prosiguen cálculos y ordenamientos tácticos planificados por sujetos, pero cuyas lógicas estratégicas escapan a la racionalidad subjetiva.

Ética estratégica

Estos aspectos prefiguran una comprensión inmanente y ontológica de las relaciones de poder que, en mi exploración particular, busca señalar la existencia de una comprensión antagónica del poder político en Foucault, con claras resonancias éticas. Tal como advertía al inicio del apartado, dicha comprensión antagónica está ligada con el modelo bélico de análisis del poder que desde el primer curso en el *College de France*, hasta el curso de 1976 *Defender la sociedad* y la publicación de *La voluntad de saber* (2007a) y *Vigilar y castigar* (2009h), se ampara de cierta lectura nietzscheana de la verdad y, sobre todo, de la ontología de la voluntad de poder que se materializa con los análisis especialmente genealógicos de Foucault en los años setenta.

No hay lugar aquí para señalar las múltiples críticas que se le hicieron a Foucault por su “analítica del poder”, en la cual, al parecer, no habría lugar para pensar las nociones clásicas de libertad y autonomía, fundamentales para la teoría política moderna, y mucho menos, para pensar la posibilidad de contestación del sujeto, pues este es visto como un *efecto* o producto del entramado reticular de las relaciones de poder de la sociedad disciplinar. Es verdad que el francés plantea una lectura bien particular en la que se acentúa la descripción y el análisis de las formas de sometimiento, sumisión y dependencia en las que el sujeto es producido en la época clásica. Sin embargo, considerar que

cifrada —en parte y nunca totalmente— ya sea en forma de “guerra”, ya en forma de “política”; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas” (2007a, p. 114).

se trata de una lectura determinista parece ser más una simple objeción derivada de una lectura poco atenta, que realmente una crítica que se le impute al filósofo.

Tal vez Foucault no hable de libertad para 1976, aún más, si se tienen en cuenta los diversos reproches que el filósofo le hace a una tradición jurídica y filosófica clásica que se inscribe en la cuestionada “hipótesis represiva” en el primer tomo de la *Historia de la sexualidad* (2007). Lo cierto es que sí piensa la resistencia como condición ontológica para la existencia de las relaciones de poder. Resistencia, como se sabe, no en el sentido de un soportar la dominación, sino de una reinversión estratégica de las relaciones de poder en el diagrama antagónico de lo social, como una suerte de reinversión subjetiva que resulta ser la otra cara del poder. Así, el francés afirma:

[...] donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder [...] *las relaciones de poder. No pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia*: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder [...] *Las resistencias no dependen de algunos principios heterogéneos*; mas no por eso son engaño o promesa necesariamente frustrada. Constituyen el otro término en las relaciones de poder; en ellas se inscriben como el irreducible elemento enfrenador. *Las resistencias también, pues, están distribuidas de manera irregular: los puntos, los nudos, los focos de resistencia se hallan diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio* [énfasis agregado]. (2007, p. 118)

Si es posible pensar un agenciamiento ético en términos de resistencia, este sería el de una *ética estratégica*, es decir, un accionar lúdico que vive al borde de la contingencia. En palabras de Nietzsche, pura “inocencia del devenir”, una acción que no sabe de fundamentos y menos aún de sujetos empíricos o trascendentales de carácter universal. Se le llama *ética estratégica* pues se efectúa en la precariedad de

una existencia gestionada en un campo estratégico de relaciones de poder y que opera, a su vez, sobre el cuerpo como inmanencia pura y radical en la que se inscribe el poder, pero también, y especialmente, se reexperimenta la subjetivación, se intensifica el placer y se agencia un sujeto que comporta multiplicidades que no se corresponden en una unidad substancial.

Por su parte, la *ética del azar* exige mudar constantemente de identidad, o más bien, someterse a un proceso de desidentificación que no excluye el asumir estratégicamente una asignación disciplinaria para luego obstruirla, reinvertirla y operar un trastocamiento en los regímenes discursivos y las prácticas extra-discursivas, como las técnicas de disciplinamiento en las escuelas, fábricas y hospitales de la sociedad industrial. La *ética de la no dominación* o, dicho en otras palabras, una ética en la que la efectuación de la resistencia no implique la objetivación del otro o de lo otro para reafirmarse en el continuo juego antagónico de las relaciones de fuerza.

La *ética de la desujeción* concibe la resistencia como una práctica tan inventiva, móvil y productiva como el mismo ejercicio de las relaciones de poder. Si la resistencia es la condición de posibilidad del poder, entonces cabe señalar que nunca se está completamente asediado por el poder, sino que existe siempre la posibilidad latente de modificar sus relaciones en condiciones determinadas, bajo una estrategia precisa.

La *ética de experimentación del cuerpo* como materialidad pura: práctica de desexualización del placer mediante la invención y descubrimiento de nuevos placeres y de formas otras de relación con los cuerpos. La *ética-erótica* asume al deseo como canalizador de nuevas formas de relación, de amor, de creación y de singularización individual y colectiva. La *ética de la pluralidad de formas de vida*, en la que la gestión del biopoder es cortocircuitada por la inmanencia de la vida particular, sin caer en ninguna práctica inmunizadora de los otros.

Gobierno, contraconducta y gubernamentalidad

Como señalaba en la Introducción, el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población* (2006), conlleva un valor especial pues en él se traza un marcado desplazamiento teórico del análisis de la biopolítica a la cuestión de la gubernamentalidad. Ahora bien, dicho desplazamiento no supone, como se ha querido ver en repetidas ocasiones, un abandono del modelo bélico de análisis del poder, esto, incluso, a pesar de que sea el mismo Foucault, en 1983, quien refiera la cuestión:

El modo de relación propia del poder no habría, pues, que buscarlo del lado de la violencia y de la lucha, ni del lado del contrato y del lazo voluntario (que todo lo más pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular —ni guerrera ni jurídica— que es el gobierno. (2015d, p. 334)

Con todo, considero que esta afirmación merece ser restituida, como se hará más adelante, no sin antes advertir que justamente mi objetivo en este apartado sobre el gobierno, la contraconducta y la gubernamentalidad es sugerir que, aunque Foucault señale que el modo de relación e inteligibilidad propios del poder sea el del gobierno, ello no suprime la comprensión ontológica del antagonismo de las relaciones de fuerza que subyace al modelo bélico de análisis del poder, tan característico del análisis de la biopolítica.

En el capítulo anterior señalé la importancia de la noción de *estrategia* para pensar la operación del modelo bélico de análisis del poder y del modelo de la gubernamentalidad en el mismo trasfondo del antagonismo de las relaciones de fuerza. Dicha noción puede considerarse como un elemento transversal a la heterogeneidad de los análisis del poder tanto para la llamada sociedad disciplinaria, como para las sociedades de control. Así mismo, indiqué algunas implicaciones de la estrategia para pensar el antagonismo en Foucault, particularmente tres: a) concebir las relaciones de poder como constitutivas de un diagrama inmanente; b) considerar que el diagrama comprende todo el cuerpo social; y, c) definir la dinámica propia del diagrama como un “agonismo” incesante.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, busco analizar ahora la noción de gobierno, de conducta y contraconducta en el marco del estudio del poder pastoral, como antecedente del examen sobre la gubernamentalidad que Foucault hace en el curso de 1978. Se verá, entonces, que más que a un cambio radical en los análisis, se asiste a una acentuación modulada sobre la cuestión del gobierno, que podría seguir siendo pensada en el trasfondo de la dimensión ontológica del antagonismo, pero ahora en el renovado esquema analítico de la gubernamentalidad.

Gubernamentalidad: gobierno, población

Desde la primera clase de *Seguridad, territorio y población* (2006), Foucault anuncia que la perspectiva general del curso de ese año será el estudio del biopoder. Así, en las clases del 11 y del 18 de enero de 1978 analiza los mecanismos de poder, y particularmente los llamados “dispositivos de seguridad” en la reorganización de las ciudades en el siglo XVIII en Europa, como parte de una conformación del poder que difiere de la tecnología disciplinar. Las diferencias entre el dispositivo de seguridad y los mecanismos disciplinares se acentúan tanto que en la clase del 1 de febrero la economía del poder, que depende del dispositivo de seguridad, es decir, la del *gobierno de la población*, acapara la atención del filósofo.

Entre el siglo XVI y finales del siglo XVIII se configuran las “artes de gobernar” en torno a la aparición de una serie de tratados sobre el problema del “gobierno”: “gobierno de sí”, “gobierno de las almas y de las conductas”, “gobierno de los niños”, “gobierno de la familia”, “gobierno de los Estados por los príncipes”, que indagaban sobre cómo gobernarse, cómo ser gobernado, cómo gobernar a los otros. El surgimiento de estas artes de gobernar obedeció al entrecruce de dos fenómenos característicos del siglo XVI: un movimiento de concentración estatal (Estados territoriales, administrativos, coloniales) y un movimiento de dispersión y disidencia encarnado en la Reforma y la Contrarreforma. No obstante, el filósofo se interesa por la cuestión del “gobierno del Estado”, entendido en su forma política, y examina varios textos opuestos a la comprensión de *El príncipe* de Nicolás

Maquiavelo, a saber, Guillaume de La Perrière y François Quesnay, en los que busca caracterizar la noción de gobierno.

Ahora bien, estas artes de gobernar, aunque se gestaron durante todo el siglo XVI, solo hasta el siglo XVIII logran desligarse del modelo de la soberanía, el cual corresponde a la figura del rey soberano que gestiona el territorio y sus vasallos, amparado en un aparato jurídico y religioso para el que el modelo de la *familia* es el centro de su gestión; se habla entonces del “gobierno de la familia”. La expansión demográfica del siglo XVIII, la abundancia monetaria y el aumento de la producción agrícola son algunos factores contemplados en el desbloqueo de las artes de gobernar y que, en definitiva, convergieron en la constitución del “problema de la población”.

Es gracias a la percepción de problemas específicos de la población, ligados a la economía y la gestión de los recursos con los elementos creados en el mercantilismo, pero ahora con un objetivo distinto, el ya no mantener el poder del soberano a partir de leyes y códigos y de la estadística, sino emplear dicha estadística como un factor técnico para demostrar la regularidad de la población y sus efectos económicos específicos. Así, el gobierno y las artes de gobernar en las que se sustenta constituyen a la población como objeto último de la práctica gubernamental. No se gobierna por gobernar, sino para gestionar una población, mejorar sus condiciones de vida y aumentar su productividad. Es gracias a la población que el saber del gobierno está estrechamente ligado a un saber sobre los procesos que se dan en torno a la población, a saber, la *economía política*.

A pesar de la particularidad que reviste para Foucault, esta nueva tecnología del poder que opera a partir del gobierno no elimina ni excluye el problema de la soberanía o la cuestión de la disciplina, al contrario, los agudiza al imbricarse a partir de una racionalidad gubernamental que echa mano de la economía política y la población, esto es la *gubernamentalidad*. El francés establece tres acepciones del término:

Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja,

de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. (2006, p. 136)

Esta primera acepción remite a los conceptos que Foucault había establecido en las tres clases desarrolladas hasta el momento: el dispositivo de seguridad, la población y la economía política son los presupuestos fundamentales sobre los que se agencia una modalidad del poder desconocida por Occidente y que se articularían en una suerte de “dispositivo gubernamental”. Así, el mismo contendría una diversidad de elementos heterogéneos (discursos, prácticas, técnicas, saberes, instituciones, tácticas) que constituyen una matriz de análisis para inteligir la forma de operación del gobierno.

La segunda acepción del término señala:

Por “gubernamentalidad” entiendo: la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejo de conducir, y desde hace mucho, hacia la preminencia del tipo de poder que llamamos “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, [y por otro] el desarrollo de toda una serie de saberes. (2006, p. 136)

Entendida en estos términos, esta tecnología refiere a una cierta lógica o forma de operación del poder en la que prima el gobierno como *modus operandi*, propio de las relaciones de poder en Occidente, sobre la base tanto de aparatos como de saberes específicos sobre el gobierno. En esta acepción de la gubernamentalidad se inscribiría la comprensión más global del término, en tanto que designa ya no una especificidad, sino un cierto principio de inteligibilidad del poder irreductible a un corte histórico y a una determinación geográfica.

Una tercera definición de la gubernamentalidad remite al “proceso, o mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia en la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó””. Es innegable el vínculo existente entre las nociones de gobierno y Estado desde la teoría política clásica,

pero no así en la perspectiva de Foucault, que considera esta relación importante mas no esencial para entender la cuestión de la gubernamentalidad. Foucault no pone en cuestión la existencia milenaria del Estado, así como tampoco afirma que este sea un “monstruo frío” que devora a la sociedad. Se trata entonces de una “gubernamentalización del Estado” y no de una “estatización de la sociedad”¹¹.

Cruzando las tres acepciones, la gubernamentalidad puede ser entendida solo en el entrecruce del gobierno, la población y el Estado si es analizada como una experiencia históricamente singular que ocurrió en Europa. En este sentido, el análisis de la gubernamentalización del Estado parte del presupuesto según el cual han existido por lo menos tres “grandes economías del poder” en Occidente: un *Estado de justicia*, nacido en una territorialidad de tipo feudal y que corresponde a grandes rasgos a una “sociedad de la ley” (leyes consuetudinarias y leyes escritas) con todo un juego de compromisos y litigios; un *Estado administrativo*, nacido en una territorialidad fronteriza en los siglos XV y XVI que corresponde a una “sociedad de reglamentos y de disciplina”; y un *Estado de gobierno*, que se define por la masa de la población con su volumen, su densidad y, por supuesto, con su territorio, sobre el cual se extiende (siendo este solo uno de sus componentes); se refiere a la instrumentalización del saber económico y se corresponde con una sociedad controlada por los dispositivos de seguridad.

Así mismo, el filósofo establece tres puntos de apoyo sobre cuya base se produjo el fenómeno de la gubernamentalización del Estado. Primero, nació a partir de un modelo arcaico que fue el de la pastoral cristiana o poder pastoral. Segundo, tomó apoyo de una nueva técnica diplomático-militar para su desarrollo. Tercero, solo pudo extenderse

11 La cuestión de la relación de Foucault con el Estado, en extremo problemática, es discutida magistralmente por Arnault Skornicki (2017) en *La gran sed del Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales*. En el estudio, Skornicki sugiere la existencia de una teoría discontinua del Estado de la década del setenta: la “analítica del poder” es también, en cierto modo, una teoría no explícita del Estado; ni sistemática ni inacabada. La teoría foucaultiana del Estado concibe la disciplina, la biopolítica, la gubernamentalidad y el poder pastoral como herramientas de inteligibilidad para analizar la estatización de las relaciones de poder desde la Edad Media hasta nuestra actualidad.

a su amplitud actual gracias a técnicas de gestión y de gobierno propias de la policía, en la comprensión del término propia del siglo XVIII. Es en estas tres perspectivas que se concentrará el francés lo restante del curso de este año. Particularmente, en lo sucesivo caracterizaré el poder pastoral a partir del análisis de Foucault para luego restituir las llamadas contraconductas a dicho poder, que surgieron en el medioevo. De ello extraeré algunas implicaciones éticas que espero poner en relación con la gubernamentalidad como modelo de análisis de las relaciones de poder.

Poder pastoral, conducta, contraconducta

En la clase del 8 de febrero de 1978, Foucault vuelve sobre el problema del Estado y la población, y a propósito del análisis biopolítico adelantado hasta la fecha, señala el triple desplazamiento que debió hacer para el estudio de las disciplinas respecto del modelo del poder soberano: en cuanto a la institución (desinstitucionalizar), en cuanto a la función (desfuncionalizar) y en cuanto al objeto de estudio (indeterminar). Así, el análisis disciplinar de la psiquiatría no se reduce a pensar la locura al interior de la institución psiquiátrica, ni concibe su función aislada de la del resto de instituciones disciplinarias como la escuela o el hospital; tampoco se restringe a un objeto previamente dado como la “enfermedad mental”.

En este sentido, el Estado es examinado por el filósofo en esta triple perspectiva que respecto a la disciplina desplaza el análisis más allá de la institución, la función y el objeto. La gubernamentalidad es entonces la herramienta analítica que le permite al francés estudiar el problema de la población sin substancializar al Estado, antes bien, lo examina desde el punto de vista de las tácticas, las estrategias y los resultados de los procesos de su gubernamentalización.

Rastreando la genealogía de la noción de gobernar en sus distintas acepciones antes del siglo XVI, el filósofo advierte que en el sentido moral de “conducir a alguien”, dirigir a alguien, tratarlo y en la acepción material de “dirigir”, “conducir”, “sustentar”, lo que se gobierna no son los territorios ni los Estados, sino los individuos, las colectividades, las almas, los hombres. “El gobierno de los hombres” sería un

rasgo característico ausente en la antigua Grecia, que habría que buscar en el Oriente precristiano y cristiano (egipcios, asirios, hebreos). En cuanto a Occidente, el cristianismo, en tanto religión organizada en torno a una iglesia con diversas instituciones, se constituyó en un gobierno de los hombres en el que estos son considerados como rebaño y Dios, su pastor.

El poder pastoral es un poder que, como señalaba, se ejerce sobre un rebaño en desplazamiento: “el poder del pastor se ejerce sobre una multiplicidad en movimiento” (Foucault, 2006, p. 154). Es un poder benévolo y finalista, su razón de ser es la salvación del rebaño; el pastor debe proveer la subsistencia, el cuidado de las ovejas y conducir las a la salvación. El pastorado es un poder celoso, dedicado y de aplicación indefinida. A su vez, es un poder individualizante que exige al pastor cuidar a cada una de sus ovejas y cuidar el conjunto del rebaño, el pastor tiene los ojos puestos “sobre todos y sobre cada uno” [*omnes et singulatim*].

El poder pastoral es visto como un “dispositivo de poder” que durante dieciocho siglos no ha dejado de modificarse y de implementarse, y esto, incluso, gracias a las revueltas, las guerras y diversas luchas que al interior de su efectucción se han producido. Ahora bien, no hay que ver en el pastorado un equivalente del poder político como el de la soberanía, sino una efectucción bien particular de gobierno de los hombres; los procedimientos utilizados para dicho gobierno no deben ser confundidos con los empleados para someter a los individuos a la ley o al soberano. El pastorado solo se ocupa de la dirección de las almas de los individuos en la medida que dicha dirección supone una “intervención permanente, en la conducta cotidiana y el manejo de la vida, pero igualmente en los bienes, las riquezas, las cosas” (p. 185).

En “El sujeto y el poder” (2015d) Foucault resume los aspectos característicos del poder pastoral:

1. Es una forma de poder cuyo objetivo último es asegurar la salvación individual en el otro mundo.
2. El poder pastoral no es simplemente una forma de poder que impone; también tiene que estar preparado para sacrificarse por la vida y la salvación del rebaño. Por consiguiente, es

distinto del poder real, que exige el sacrificio de sus sujetos para salvar el trono.

3. Es una forma de poder que no cuida solo de la comunidad como un todo, sino de cada individuo en particular; durante toda su vida.
4. Finalmente, esta forma de poder no puede ser conocida sin conocer el interior de la mente de las personas, sin explorar sus almas, sin hacer que revelen sus más íntimos secretos. Esto implica un conocimiento de la conciencia y una capacidad para dirigirla. (p. 326)

A diferencia de la pastoral oriental, la pastoral cristiana tiene como particularidad una *relación con la salvación*, en tanto que la asume como objetivo esencial de la conducta de los hombres; una *relación con la ley*, pues la prescribe según la voluntad de Dios para la salvación de los hombres; y una *relación con la verdad*, ya que el hombre puede someterse a la ley y salvarse solo a condición de aceptar, creer y confesar una verdad. Otro aspecto decisivo y característico del poder pastoral es el tema de la *obediencia* como un tipo de conducta unitaria. En efecto, más allá del establecimiento de una relación con la ley o los preceptos de la razón, la “dependencia integral” de la relación de sumisión se da en términos de una “relación individual”.

La gestión del poder pastoral cristiano opera a partir de “modos específicos de individualización”: a) es una individualización por una identificación analítica del sujeto en el “juego y la circulación de méritos y desméritos”; b) es una individualización por sujeción, opera mediante una red de servidumbres de unos con otros que al mismo tiempo excluye el yo como forma nuclear del individuo; c) es una individualización que se alcanza por la “producción de una verdad interior, secreta y oculta” (Foucault, 2015d, p. 218). En definitiva, el poder pastoral se constituye en una tecnología del poder que configura formas de identificación analítica, de sujeción y de subjetivación mediante técnicas y procedimientos de individualización reasimiladas con otros objetivos por la gubernamentalización del Estado que operó desde el siglo XVI.

En la clase del 1 de marzo de 1978, Foucault pone en perspectiva su análisis sobre el poder pastoral y centra su atención en la noción de *conducta*, partiendo del examen de la noción griega *iokonomia psuchôn* traducida como economía de las almas. El término conducta refiere tanto a la forma como los individuos se comportan en sus acciones cotidianas, como al gobierno, el mando, la guía y la dirección en el sentido de *conducción*. En este contexto, para Foucault, la “crisis del pastorado”, asociada a las contraconductas producidas desde la Edad Media hasta finales del siglo XVII en Europa, puede ser estudiada en la perspectiva analítica de las resistencias, rebeliones, insumisiones o contraconductas de movimientos que se opusieron al poder pastoral:

Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos. Y son además movimientos que procuran —eventualmente en todo caso— escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse. (Foucault, 2006, p. 225)

El filósofo establece cinco formas principales de contraconducta desarrolladas en la Edad Media, que trataron de redistribuir, invertir, anular y descalificar el poder pastoral en sus aspectos fundamentales: la economía de la salvación, la economía de la obediencia y la economía de la verdad, a saber, el ascetismo, las comunidades, la mística, el problema de las Escrituras y la creencia escatológica.

El ascetismo, entendido como “un ejercicio de sí sobre sí, una suerte de cuerpo a cuerpo que el individuo libra consigo mismo y en el cual la autoridad del otro, la presencia del otro son, si no imposibles, al menos no necesarias” (p. 245), supone una serie de técnicas que lo hace incompatible con el principio de obediencia del poder pastoral y la renuncia a la voluntad que este exige, particularmente si tiene en cuenta que el exceso de prescripciones y desafíos que el individuo establece termina por cortocircuitar el carácter heteronormativo del poder pastoral.

El carácter individualizante del poder pastoral se ve contestado por las comunidades religiosas que cuestionan y rechazan la autoridad del

pastor a partir de argumentos teológicos y eclesiológicos. Las comunidades tienden a suprimir el dimorfismo de sacerdotes y laicos partiendo de principios como el de igualdad absoluta entre todos sus miembros, el cual riña también con el principio pastoral de la obediencia; además, ponen en cuestión el poder sacramental del sacerdote practicando ciertos aspectos de la eucaristía, como el de la comunión, sin recurrir necesariamente al dogma de la presencia real de Cristo en el ritual.

La economía de la verdad del pastorado y su oscilación entre la enseñanza de la verdad y el examen del individuo (examen de conciencia, confesión) es cuestionada por la mística como contraconducta. Ni transmitida como dogma ni extraída como un secreto escondido del alma, la verdad mística surge de la contemplación del alma a sí misma. La mística escapa a las técnicas de examen, y en tanto revelación de Dios al alma escapa también de la enseñanza de la verdad y de la circulación de la verdad por diversas jerarquías. El aprendizaje místico parte de experiencias tan disímiles que la mediación del pastor y su dirección individual del alma se hace innecesaria.

El retorno a las Escrituras fue uno de los grandes temas de las contraconductas pastorales del medioevo. En el pastorado estas ocupaban un segundo plano, pues lo importante para este tipo de “conducción de conductas” es la presencia, la enseñanza e intervención del pastor. El acceso directo a las Escrituras supone entonces establecer una relación directa con la revelación divina, con la *palabra de Dios* que problematiza la mediación recurrente del pastor en la interpretación. Si este media, lo hace ahora con el simple propósito de comentar, explicar, para que el lector pueda leer el texto sagrado por sí mismo.

Finalmente, la escatología es concebida como otra contraconducta que pone en entredicho el rol del pastor al asumir una doctrina según la cual el fin de los tiempos está a punto de cumplirse y Dios como único pastor va a regresar a reunir a su rebaño. La venida de Cristo es vista como una suerte de licencia para los pastores en la tierra, pues su mediación, ahora innecesaria, es suplida, en el caso del joaquinismo en el siglo XII, por el Espíritu Santo en una tercera época de la historia.

Llama la atención del análisis, que Foucault conciba estas formas de contraconducta, empleando la expresión deleuziana, en un “campo de inmanencia pura” en el cual no cabría la mínima posibilidad de

contemplar alguna forma de exterioridad a la misma gestión del poder pastoral y las contraconductas pastorales. Se trata entonces de un diagrama de relaciones de poder en el cual las resistencias son la otra cara de aquellas. En este sentido, a pesar de la novedad que reviste la matriz de análisis del gobierno y de la gubernamentalidad en la que Foucault analiza la cuestión del poder pastoral y de las contraconductas, pareciera que el filósofo está más próximo de la analítica bélica del poder, es decir, de la comprensión antagónica de las relaciones de fuerza que describíamos en el primer apartado de este capítulo.

No sorprende que el francés afirme, de la forma como operan las contraconductas:

La lucha, entonces, no adopta la forma de la exterioridad absoluta, sino de la utilización permanente de elementos tácticos que son pertinentes en el combate pastoral, toda vez que forman parte, de una manera incluso marginal, del horizonte general del cristianismo. (Foucault, 2006, p. 260)

Así, las contraconductas, operadas por el ascetismo, la mística, las comunidades, la escatología y el retorno a la Escritura, son analizadas siempre en la inmanencia del diagrama de relaciones de poder pastoral. En dicho diagrama, los elementos tácticos como las prácticas de los anabaptistas sobre el bautismo de los adultos, y los discursos como el del joaquinismo o del misticismo sobre la verdad, se constituyen en el nivel local y contingente de las relaciones de fuerza. A su vez, estos elementos tácticos pueden permanecer aislados indefinidamente o convertirse en conjuntos coordinados y heterogéneos desarrollados en una orientación particular por una lógica estratégica que, para efectos de esta breve ejemplificación, podríamos llamar *contrapastoral*, y que devino en la Reforma.

En *La voluntad de saber*, a propósito de la analítica del poder, se enuncia la “Regla del doble condicionamiento” entre el nivel táctico y el nivel estratégico de las relaciones de poder:

Ningún “foco local”, ningún “esquema de transformación” podría funcionar sin inscribirse, al fin y al cabo, por una serie de encadenamientos sucesivos, en una estrategia de conjunto. Inversamente,

ninguna estrategia podría asegurar efectos globales si no se apoyara en relaciones precisas y tenues que le sirven, si no de aplicación y consecuencia, sí de soporte y punto de anclaje [...] hay que pensar en el doble condicionamiento de una estrategia por la especificidad de las tácticas posibles y de las tácticas por la envoltura estratégica que las hace funcionar. (Foucault, 2007a, pp. 121-122)

Hablar de táctica y estrategia no supone ninguna estratagema lingüística, obedece a la necesidad de dessubstancializar y despersonalizar tanto al ejercicio como a las resistencias en las que opera el poder para su análisis. En el caso de las contraconductas y el poder pastoral supone entenderlos en un esquema de relaciones de fuerza múltiple y móvil en el que las dos formas de conducción de la conducta se precisan recíprocamente como inmanentes, codependientes y contemporáneas, pues la una no puede operar sin la otra. La estrategia permite que las tácticas se articulen y se estabilicen y, a su vez, estas le permiten a aquella fijarse en puntos concretos de apoyo. Si no hubiese logrado cooptar y articular doctrinal y socialmente toda una diversidad de rituales, prácticas, discursos, técnicas, manifestaciones e instituciones (tácticas) a lo largo de dieciocho siglos como una iglesia, el cristianismo no pudo haberse constituido en una tecnología de individualización y masificación de los hombres tan predominante en Occidente (estrategia).

Esta comprensión de las relaciones de poder y de las resistencias tiene dos consecuencias importantes: por un lado, permite entender que el ejercicio del poder presupone los focos de resistencia, pues siempre opera en un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza en el que ambos términos de la relación pueden ser invertidos permanentemente. Por otro lado, si el diagrama de poder puede ser analizado en términos de *nivel táctico* y *nivel estratégico* y, además, si entre ambos niveles existe un doble condicionamiento, la posibilidad de la reinversión, de la reestructuración, de la resistencia, aunque sea el otro término del poder, se instala en el nivel táctico del diagrama de relaciones de fuerza.

Estos serían efectos prácticos para pensar la resistencia, surgidos del modelo analítico del poder, y que me permiten señalar cuán problemático es considerar que al análisis de la gubernamentalidad supone una ruptura radical con el modelo bélico del poder. Es evidente

que se asiste a dos formas bien particulares de inteligibilidad de los dispositivos del poder, tanto por sus objetos como por sus mecanismos. Sin embargo, considero que ambos modelos analíticos piensan su inteligibilidad en un campo antagónico e inmanente de relaciones de fuerza en el que la posibilidad de transformación y trastocamiento está al orden del día y no obedece a ninguna “exterioridad salvaje” que subvierta todo repentinamente.

Es necesario tener en cuenta este presupuesto al considerar el modelo de análisis de la gubernamentalidad y la importancia que Foucault le otorga a la noción de conducta en su relación con el gobierno. En “El sujeto y el poder”, texto de 1983 en el que Foucault hace su segunda gran reflexión sobre el poder, el filósofo conceptualiza su comprensión del poder en términos de gubernamentalidad, es decir, de control de las conductas. Así, lo propio del ejercicio del poder, lejos de ser el consentimiento o la violencia:

Es el conjunto de acciones sobre acciones posibles: opera sobre el campo posibilidad en donde viene a inscribirse el comportamiento de sujetos actuantes; incita, induce, disuade, facilita o hace más difícil, amplía o limita, vuelve más o menos probable; en el extremo, obliga o impide absolutamente; pero es siempre una manera de actuar sobre uno varios sujetos actuantes y sobre lo que hacen o son capaces de hacer. Una acción sobre acciones. (Foucault, 2015d, p. 334)

Aquí no puede ser más evidente cuán importante es la noción de conducta para entender, como lo refiere Arnold Davidson (2012), la articulación entre el eje político y el eje ético del pensamiento de Foucault para los trabajos posteriores a 1978. En ese sentido, caracterizando la especificidad de las relaciones de poder en torno a la noción de conducta, señala que “el ejercicio del poder consiste en “conducir conductas” y en disponer la probabilidad”. La conducta, como especificidad del poder, remite a la noción de gobierno, pues este es entendido como la “manera de dirigir la conducta o de grupos” que implica “modos de acción más o menos pensados y calculados, pero todos destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. *Gobernar*, es este sentido, *es estructurar el campo de acción eventual de los otros* [énfasis agregado]” (p. 334).

Si en la analítica del poder enunciada en *La voluntad de saber* (2007a) el filósofo hablaba de las resistencias y su relación irreductible con las relaciones de poder, ahora en su análisis gubernamental prefiere hablar de la libertad como el otro término de las relaciones de poder:

El poder no se ejerce más que sobre “sujetos libres” y en tanto que son “libres” —entendemos por ello sujetos individuales o colectivos que tienen ante sí un campo de posibilidades, donde pueden tener lugar varias conductas, varias reacciones y diversos modos de comportamiento. (Foucault, 2015d, p. 335)

En esta comprensión, la libertad aparece como “condición de existencia del poder” pues, sin aquella, este sería un estado de dominación en el cual el *juego* entre las relaciones de poder y la *insumisión de la libertad* estaría completamente saturado.

Sobre la imposibilidad de una ética de los “ingobernables”

El análisis de las contraconductas comporta, en estado latente, los presupuestos teóricos de la subjetivación ética en su relación, no siempre evidente, con la desujeción política en Michel Foucault. No habría que esperar, entonces, a los análisis sobre la antigüedad grecorromana que el filósofo hace en *El uso de los placeres* (2003c) y en *El cuidado de sí* (1984), para pensar la cuestión de la ética en Foucault. Ya en 1978, con el análisis de las contraconductas, se empieza a bosquejar una genealogía de las prácticas éticas como prácticas de resistencia y prácticas de libertad que son indisociables del ejercicio mismo del poder. Es más, se podría pensar, a pesar de una lectura ampliamente compartida entre estudiosos y comentaristas, que la cuestión de la ética en Foucault puede identificarse en sus análisis de la década del sesenta sobre la exploración del “pensamiento del afuera” en la literatura, y del setenta, en sus apuestas “antiestratégicas”, es decir, irreductibles a los presupuestos metodológicos de sus libros. Tal es el caso de toda la reflexión sobre lo “intolerable”, a propósito del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), la Revolución iraní en 1978 o el apoyo a *Solidarność*,

movimiento sindical que se enfrentó al régimen comunista en Polonia en 1980. Las formas de compromiso e intervención de Foucault son irreductibles a su filosofía, la ponen en cuestión y nos permiten establecer una lectura distinta de la ética y de la política.

Más allá de las tácticas y las estrategias, los dispositivos de control y los diagramas de relaciones de poder, se debe considerar el agenciamiento real de miles de sujetos colectivos que se oponen y evidencian en su lucha fenómenos globales del poder actual, como los estados de dominación política y de explotación económica en todo el mundo.

En la historia reciente de Latinoamérica, dichos fenómenos han sido, más que resistidos, contestados por cientos de contracorrientes individuales y colectivas: en plena crisis del “corralito bancario” en 2001, en Argentina, miles de obreros se tomaron las fábricas en las que trabajaban, muchas de ellas quebradas, ocuparon los edificios, se organizaron en torno a cooperativas y pusieron a funcionar las máquinas. A más de quince años de esta experiencia existen no menos de 500 fábricas autogestionadas por sus propios empleados en Argentina; en Bolivia, un movimiento de agricultores de hoja de coca cuestiona toda una hegemonía política y constituye el movimiento de oposición más grande del país, que instalará al primer presidente indígena; en Brasil, el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra (MST), uno de los movimientos sociales más grandes del continente, con un millón y medio de campesinos, desde hace tres décadas ha ocupado alrededor de 7 millones de hectáreas de tierra considerada por ellos como “improductiva”; en México, un grupo de padres denuncia la desaparición de 43 de sus hijos, estudiantes de una Escuela Rural, a manos de la policía de la ciudad de Ayotzinapa, y no dejan de protestar hasta hacer encarcelar toda una cadena de mando que involucraba varias instituciones del Estado mexicano; en Colombia, un grupo de mujeres, llamado por la prensa “madres de Soacha”, hace estallar el escándalo de los “falsos positivos”, esto es, una serie de ejecuciones extrajudiciales en las que sus hijos fueron contratados para trabajar en regiones apartadas del país, luego asesinados por agentes del Estado y reportados finalmente como guerrilleros “muertos en combate”, con el objeto de gestionar primas y ascensos.

A pesar de su disparidad, estos movimientos o contraconductas tienen un vínculo común: cuestionar radicalmente la forma de poder más inmediata y hacer de dicho cuestionamiento el lugar de emergencia de otras formas posibles de subjetivación ética colectiva, en el sentido de una singularización de la conducta a partir del establecimiento de una relación de sí consigo, y de desujeción política en tanto que, ya sea de forma contingente y efímera, logran crear “un espacio político donde componer su heterogeneidad, un espacio ciertamente efímero, insuficientemente organizado y, el tiempo de la primavera, realmente existente” (Comité Invisible, 2017, p. 30).

Si lo propio del poder es el control de la conducta y la disposición de su probabilidad, ¿qué tipo de relación ética impera tener en la actualidad consigo mismo y con los otros para reinvertir la gubernamentalidad? Lo cierto es que no todo proceso de singularización de la conducta, como en el caso de la estética de la existencia analizada por Foucault en los griegos, supone un gesto de resistencia frente al poder político y la explotación económica. En tiempos en los que el capitalismo opera como una sofisticada máquina productora de múltiples singularidades y que, a su vez, participa de una lógica estratégica neoliberal cortocircuitando la sociedad civil en innumerables fragmentaciones, en momentos donde la gestión política, económica y subjetiva va de la mano del capital, apostar por una ética de la singularización individual, aunque necesario, termina siendo un gesto vacuo que en nada subvierte el estado actual de cosas.

La subjetivación ética podría ser entonces pensada como colectiva, pues no parte de la individualización que nos procura la racionalidad gubernamental y la biopolítica que permea todo el cuerpo social, sino que asume que un sujeto contiene multiplicidades y que un colectivo es más que una multitud; subjetivación ética colectiva, impersonal y preindividual; ética crítica que no escapa de la conducción de la conducta, sino que la presupone como práctica de un ejercicio reflexivo de libertad. La crítica es entonces vista como:

[...] el movimiento por el cual un sujeto se da el derecho de interrogar la verdad sobre sus efectos de poder y el poder sobre sus discursos de verdad; *la crítica será el arte de la insubordinación*

[inservitude] voluntaria, el de la indocilidad reflexionada. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción [désassujettissement] en el juego de que se podría llamar, en una palabra, la política de la verdad [énfasis agregado]. (Foucault, 2015c, p. 39)

Evidentemente, la actitud crítica —el *ethos* crítico— no basta por sí misma, toda vez que dicha actitud exige una práctica constante de desujeción que no se produce *ex nihilo*, sino solo tras el encuentro —no objetivante— con el otro. La crítica conlleva así a un examen sobre las condiciones en las cuales constantemente somos producidos como sujetos políticos, económicos y sexuales en nuestro presente inmediato, pero también de nuestro eterno presente como modernos, de una cierta disposición subjetiva, social y cultural que hace que pensemos, actuemos y amemos en una clave inminentemente moderna. No se trata entonces de escapar a un periodo temporal, ni tampoco a un metarrelato fundacional, sino de dejar una forma de ser a la que estamos aferrados por una lógica jurídica, institucional y estatal; *ética crítica como ontología histórica de nosotros mismos*.

Nuestro encuentro permanente con la *Aufklärung*, como experiencia fundacional de esta forma de interrogarnos por el presente, es asumida como un *ethos*, una actitud, una *ética del pensamiento* en palabras de Jorge Álvarez Yágüez (2015), la cual deriva en una crítica de lo que decimos, hacemos y pensamos, una arqueo-genealogía que establece “ontologías regionales” de nuestras diversas formas de experiencia. No habría que insistir en la importancia de esta actitud crítica y el evidente eco kantiano de la misma, baste señalar que es de cara al establecimiento de una racionalidad gubernamental en buena parte de Europa durante los siglos XVII y XVIII que se produce el gesto de la actitud crítica ilustrada a la que me refiero al hablar de la crítica como una de las implicaciones del análisis gubernamental de Foucault. La crítica “busca dar un nuevo ímpetu, tan lejos como sea posible, al indefinido trabajo de la libertad” (Foucault, 2001y, p. 1393).

Ante la gestión de otras modalidades de operación de una gubernamentalidad neoliberal en América Latina, se precisa una “refundación de las prácticas sociales” (Guattari, 1992) con las que sea posible

agenciar otras modalidades de subjetivación individual y colectiva. Y esto solo se da rompiendo lógicas individualizantes propias del mercado y el consumo, reterritorializando los espacios públicos y privados para el encuentro con los otros, reinventando tras dicho encuentro lazos afectivos que se creían inexistentes y que neutralizan gradualmente la mediación del capital en la vida cotidiana. Las modificaciones ciertamente tienen que ser subjetivas, y al mismo tiempo en el entorno social, material y cultural de los sujetos, pues es en dicho entorno en el que sucede la subjetivación; subjetivación ética colectiva pero también física en lo referido a las condiciones materiales de existencia real de los individuos y la sociedad; potenciación de la capacidad colectiva para la creación de sistemas de valores irreductibles a la valoración capitalista (gozo, solidaridad, compasión); renovación de las prácticas individuales y colectivas que tras múltiples mediaciones agencian otras modalidades de ser sujeto erótico, político, social; agenciamiento de heterotopías: contraespacios, utopías situadas, lugares reales fuera de todo lugar, espacios absolutamente otros (Foucault, 2009b) en los que la reconfiguración de la experiencia colectiva es el punto de partida de otras formas de construir vínculos afectivos, eróticos y pasionales con los otros.

Ética de los ingobernables y no porque estas multiplicidades no se dejen gobernar, sino que su forma ética de relacionarse, de darse al encuentro siempre intempestivo con lo otro, constituye “nuevos territorios existenciales” en los que la gestión de la política no opera completamente; la materialización del poder y su inscripción en los cuerpos, los pensamientos, los deseos, las emociones y, en últimas, las conductas de los individuos, devienen fuera de todo cálculo estratégico cuando estos no resisten, reinvierten el poder político. No hay racionalidad —ni política ni económica— que gobierne completamente la vida biológica, menos aún la conducta siempre impredecible de los hombres que puede derivar en sendas transformaciones sociales y políticas. En suma, ética por venir, la del pueblo que viene y aún no existe; ética de la contraconducta, que solo se sabe en la contingencia de la contestación y que, incluso, escapa a la marcha, la manifestación, la ocupación y el *happening* como gramática política de nuestro tiempo.

Capítulo 4

Subjetivación ética y espiritualidad política: a propósito del análisis de Michel Foucault sobre la Revolución iraní¹²

El objetivo de este capítulo es examinar uno de los expedientes más polémicos y problemáticos de Michel Foucault, el de la Revolución iraní, sobre la que el filósofo realiza una serie de “reportajes de ideas” en los que parece ir más allá de una simple caracterización de los acontecimientos. Con ello, busco dar cuenta del modo en que “problematiza” el significado político del levantamiento en Irán, incluso en relación con sus propios modelos analíticos de biopolítica, gubernamentalidad y subjetivación colectiva ético-política.

Inicialmente, por tanto, contextualizaré brevemente el panorama político iraní, tratando de señalar la existencia de un diagrama estratégico de relaciones de poder en Irán, frente al cual se produce una ética y una política antiestratégicas. A continuación, examinaré la posible relación entre la idea de “voluntad colectiva”, descrita por Foucault, y

12 Una versión reducida de este capítulo fue publicada en francés en 2019 con la referencia: Subjectivation éthique et spiritualité politique: à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la Révolution iranienne. *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, 7(1), 131-151. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i1.23017>

la subjetivación ética no individual producida en Irán en relación con la singularidad del chiismo como experiencia espiritual que está en la raíz de los acontecimientos. Luego, analizaré la noción de “espiritualidad política”, concebida por Foucault como “principio de creación política”, relacionándola con el “levantamiento” como figura de una nueva política subsidiaria de la subjetivación ética colectiva iraní. Por último, trataré de identificar las cuestiones implicadas en el análisis en relación con la ética y la política no estratégicas, y también haré algunas observaciones sobre el estado del análisis del filósofo sobre la revolución iraní.

Introducción

Tras establecer algunos rasgos fundamentales del estatuto de estrategia de Foucault —la lógica de conexión de lo heterogéneo, el principio de inteligibilidad del saber-poder, la forma de funcionamiento del gobierno como tecnología de poder-saber— y extraer algunas implicaciones para el diagrama de relaciones de poder de la gubernamentalidad —inmanencia radical del diagrama de relaciones de poder, concepción del diagrama que abarca todo el cuerpo social y se basa en la idea de la libertad individual, la coimplicación de la resistencia y las relaciones de poder en un agonismo indefinido— nuestro objetivo será esbozar un análisis del filósofo que siga siendo heterogéneo con respecto a la estrategia.

Para nosotros, este análisis puede encontrarse en la lectura que Foucault hace de la Revolución iraní, en particular en las categorías de *voluntad colectiva* y *espiritualidad política*. El filósofo vio en los acontecimientos de Irán un escenario irreductible a las categorías de análisis occidentales y que cuestionaba radicalmente el diagrama estratégico de la época, lo que le permitió pensar de forma diferente la ética y la política, incluso en lo que respecta a su propia labor analítica. En Irán, Foucault fue testigo de una subjetivación ética colectiva, de una relación de sí consigo no individualizada, tan dispar del esquema de la gubernamentalidad y el dominio de sí, que el filósofo no dudó en afirmar que esta subjetivación colectiva constituiría al mismo tiempo

una política que ya no sería un gobierno de los otros. En definitiva, sería una evasión de las técnicas de individualización y de los procedimientos totalizadores configurados por el Estado como racionalidad política, pero también una evasión del gobierno de la vida de los individuos y de su gestión como población.

Así, a modo de hipótesis, podríamos señalar que la subjetivación colectiva producida en Irán pudo constituir una dimensión exterior, un cierto afuera de las relaciones de poder y de las estratificaciones del saber que componen el diagrama de la gubernamentalidad. Sin embargo, poner a prueba esta hipótesis plantea una dificultad importante, que corre el riesgo de anular el análisis del filósofo sobre la singularidad del acontecimiento: la subjetivación colectiva que hizo caer el régimen del Sha en Irán no puede entenderse más que en términos de una experiencia espiritual que remite directamente a una conciencia religiosa arraigada en la ortodoxia milenaria del islam chiita. ¿Cómo entender la llamada a un cambio radical de la subjetividad con la reivindicación de una identidad preconcebida y fija? ¿Cómo podría esta nueva subjetividad arraigada en la espiritualidad religiosa constituir una política distinta de la del poder político y estratégico iraní? ¿No fue el propio Foucault quien planteó la desindividualización y la desidentificación como una especie de condición para subjetivarse, convertirse en otro? En la lectura crítica del filósofo de las técnicas occidentales de sometimiento, ¿no se concebía la religión, en el caso del cristianismo, por ejemplo, como una especie de interiorización de la ley?

Todas estas cuestiones nos sugieren que se trata aquí de una lectura antiestratégica, es decir, de una toma de posición de Foucault en relación con la Revolución iraní, pero que sigue siendo heterogénea en relación con sus propios análisis teóricos. En este sentido, y gracias al carácter paradójico del análisis que el filósofo hace de estos acontecimientos, nos proponemos un doble objetivo para este capítulo. En primer lugar, establecer la idea de una ética incompatible con el esquema del dominio de sí y, por tanto, también incompatible con la idea de libertad individual que subyace en el diagrama de la gubernamentalidad. En segundo lugar, explorar el rostro político que puede adoptar esta subjetivación ética colectiva con respecto al poder político tradicional en Irán. Sin embargo, el desarrollo de nuestro objetivo no debe

considerarse como una serie de razonamientos cuando se trata de un único movimiento singular capaz de producir una subjetivación ética colectiva que es, al mismo tiempo, una política incompatible con el gobierno a través de la individualización.

La Revolución iraní: política y ética estratégica

[...] si el estratega es el hombre que dice: “Qué importa tal muerte, tal grito, tal sublevación en relación a la gran necesidad de conjunto o qué me importa, al contrario, tal principio general en la situación particular en la que estamos”, y bueno, me es indiferente que el estratega sea un político, un historiados, un revolucionario, un partidario del Shah o del Ayatollah; mi moral teórica es inversa: Es “anti-estratégica”: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder infringe lo universal. Elección simple, labor penosa: porque hay, a la vez, que acechar, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y velar un poco por detrás de la política sobre lo que debe incondicionalmente limitarla. Después de todo, es mi trabajo, no soy el primero ni el único en hacerlo. Pero lo he elegido. (Foucault, 2001m, p. 794)

A pesar de su carácter críptico, la afirmación es esencial en la medida en que nos permite vislumbrar un tipo de dimensión incompatible con la obra analítica de Foucault, a saber, la antiestrategia. Pero, ¿en qué consiste la “moral teórica” del filósofo? Sería erróneo dar una definición, pero al menos para nosotros se trata de un impulso crítico y enteramente empírico que da origen a las obras de Foucault y, al mismo tiempo, elude sus implicaciones teóricas. ¿Qué estatuto podemos dar a estas afirmaciones cuando es el propio Foucault quien concibe la estrategia como principio de inteligibilidad del poder político y quien, además, considera que la resistencia es tan inestable, inventiva y estratégica como las relaciones de poder? En efecto, la fecha, 1979, y el contexto en el que se realiza esta afirmación —la Revolución iraní— son

muy significativos a la hora de tener en cuenta las consideraciones del filósofo sobre su moral teórica antiestratégica. Frente a una política y una ética —o más bien una moral— de su tiempo, que actuaban sobre la base de racionalidades prácticas y cálculos estandarizados, el filósofo se opondría, no ya a una inversión táctica operada dentro de un diagrama de poder, sino a su propio compromiso teórico, a su modo de actuar como intelectual “específico”.

Daniel Bensaïd (2009) nos recuerda precisamente la “grandeza” y la “miseria” de Foucault con respecto a la crisis de la política y de su comprensión estratégica en aquella época. Grandeza, porque fue Foucault, entre otros, quien anunció el hundimiento del paradigma político de la modernidad, que se reflejaba en un “oscurecimiento de los horizontes estratégicos”, es decir, en una crisis de la propia política: “es efectivamente la estrategia lo que está en juego. Pues una política sin estrategia no puede ser más que la gestión asustada de una cotidianidad que se repite y chirría sobre la marcha” (Bensaïd, 2009). Habiendo asistido a una secuencia de “alta intensidad estratégica” en la que el problema del poder se planteaba en la urgencia de repartirse el mundo, trazar territorios, enfrentamientos sistemáticos, revoluciones y, en última instancia, emancipaciones, la obra de Foucault habría percibido y reflejado una crisis estratégica naciente que presuponía nada menos que un cuestionamiento de la política tal y como Occidente la ha entendido desde Maquiavelo y Rousseau hasta Marx y Lenin (pueblo, clase, soberanía, territorio, nación, etc.).

Como señala Bensaïd, este trabajo crítico sobre la crisis de las estrategias de emancipación ha ido acompañado también del anuncio de una crisis de la razón histórica y de una crisis de las teorías críticas con la propia modernidad. Se trata de una situación lamentable, ya que Foucault reivindicaba una lectura estratégica para analizar el poder, paradójicamente “en un momento en que los parámetros del pensamiento estratégico están desapareciendo”. Bensaïd habla de los años ochenta como el momento de un “grado cero de la estrategia”, como el resultado de un desencanto de la política que lleva a la conclusión de que ya no hay solución ganadora posible ni espacio para ninguna estrategia: “cuando se llega al grado cero, sólo queda un imperativo moral categórico de resistencia y un formalismo de lealtad.

La ética de la política se desvanece entonces en un moralismo antipolítico” (Bensaïd, 2009). En definitiva:

[...] la abdicación de la estrategia va lógicamente unida a la renuncia a una teoría que, desde Clausewitz, no es ni una ciencia ni un arte (en el sentido de mero saber empírico), sino un concepto estratégico de fuerzas y antagonismos en movimiento. (Bensaïd, 2009)

Podríamos señalar, entonces, que fue contra esta idea de la política como *Realpolitik* que Foucault formuló no solo sus análisis del poder político como cálculo estratégico, sino también sus propias afirmaciones sobre su moral antiestratégica. En este contexto, para nosotros, la lectura foucaultiana de la Revolución iraní constituye la revelación de un nuevo análisis y una nueva semántica de la política, el tiempo y la historia. Por supuesto, no tenemos ninguna intención de reconstruir los acontecimientos, y menos aún de juzgar las consideraciones del filósofo al respecto. Para nosotros, se trata más bien de llegar al corazón de los análisis de dos nociones que se encuentran en este contexto, a saber, “voluntad colectiva” y “espiritualidad política”. Pero antes de extraer las consecuencias para nuestra investigación, debemos aclarar el carácter estratégico de estos acontecimientos tal y como los concibe Foucault.

La modernización: un sistema arcaico

Foucault visitó Irán en dos ocasiones: entre el 16 y el 24 de septiembre y entre el 9 y el 15 de noviembre de 1978. Fue durante este periodo cuando el filósofo no solo escribió una serie de reportajes para el diario italiano *Corriere della Sera*, que también se publicarían en Francia, suscitando una gran polémica pública, sino que también propuso crear un equipo de reporteros intelectuales para “asistir al nacimiento de las ideas y a la explosión de su fuerza: no en los libros que las exponen, sino en los acontecimientos en los que manifiestan su fuerza” (Foucault, 2001ad, p. 707). Este marco de análisis de Foucault sobre los acontecimientos de Irán nos permite vislumbrar su empresa intelectual: no la de un teórico que intenta reconstruir las causas y explorar las consecuencias de la Revolución iraní, y menos aún la de un periodista de

oficio que intenta captar todo lo sucedido, sino la de un intelectual que, sin la pretensión de juzgarlo todo, asiste a los acontecimientos e intenta hacer inteligible sus focos de problematización.

En primer lugar, debemos distinguir entre el “alma de la sublevación” y su manifestación real en lo que ocurrió en Irán entre 1978 y 1979. La distinción es esencial toda vez que sitúa nuestro análisis en la perspectiva de las consideraciones de Foucault sobre el alma de los acontecimientos en Irán, es decir, algo que formaba parte de los acontecimientos pero que al mismo tiempo escapaba a su realización. Ciertamente, en lo que respecta a la Revolución iraní y a la lectura que de ella hace el filósofo, podríamos establecer el valor de las consideraciones de Foucault, incluso en la medida de constatar hasta qué punto el filósofo se equivocó en su apasionada lectura del papel inicial del ayatolá Jomeini en este levantamiento popular. Hacerlo sería crear un tribunal para criticar o eximir al filósofo por sus errores y puntos ciegos en el análisis de un acontecimiento que le era ajeno.

Así pues, estamos lejos de afirmar que la lectura que Foucault hace de la Revolución iraní constituya simplemente un pasaje o un punto intermedio entre el análisis de las formas de sujeción propias del modelo estratégico y el análisis de las prácticas de subjetivación en la antigüedad grecorromana. Esto presupondría que esta lectura de la obra de Foucault es coherente con una lógica global considerada como el hilo conductor de su obra. De este modo, y a pesar de las dificultades y paradojas que entraña el análisis del filósofo, nuestro objetivo es afirmar la heterogeneidad de su análisis con respecto a la lógica de la gubernamentalidad y las ideas de política y ética que conlleva, y, en última instancia, ver en él una efectuación antiestratégica.

En Irán, la existencia de un Estado imperial basado en torno a una dinastía real, la dinastía Pahlaví, que se estableció y mantuvo gracias a la intervención constante de británicos y estadounidenses a lo largo del siglo XX, sugiere que nos encontramos ante una política estratégica, es decir, ante el ejercicio de una forma de racionalización que solo concibe la acción política en el marco de un cálculo operativo, que la mayoría de las veces no se corresponde ni con los intereses de los gobernados, ni mucho menos con las condiciones materiales reales en las que este ejercicio debe tener lugar. De hecho, desde 1921 existe en Irán

una dinastía, instaurada tras un golpe de Estado de Reza Khan con el apoyo de los británicos, que dio los primeros pasos de un importante proceso de modernización: fundación de universidades, construcción de ferrocarriles e industrialización masiva, que acabaron por poner patas arriba el orden social del país. En 1941, Reza Khan se vio obligado a abdicar por la invasión de británicos y soviéticos, pero su proyecto de modernización fue continuado por un gobierno democrático, el de Mohammad Mossadegh, caracterizado en particular por la nacionalización del petróleo. Este fue derrocado en un golpe de Estado orquestado con la ayuda de los estadounidenses en 1953, que sustituyó al hijo de Reza Khan, Mohammad Reza, como Sha de Irán hasta su caída en 1979 por la Revolución iraní.

Según Foucault (2001p), “la modernización como proyecto político y como principio de transformación social es cosa del pasado en Irán” (p. 680). ¿Por qué? En primer lugar, porque los intentos de modernizar Irán al estilo *européico* se remontan a la década de 1920 y se inspiraron en un modelo de modernización implantado por Mustafá Kemal en Turquía, basado en tres principios: nacionalismo, laicismo y modernización. En segundo lugar, porque esta supuesta modernización, tal y como la concibió el Sha, es *arcaica*: incluye la reivindicación del arianismo, un mito basado en la idea de una raza aria pura perteneciente a una civilización persa preislámica que los iraníes deben reivindicar —el nombre Irán significa “reino de los arios” y fue decretado por el Sha en 1935—. En última instancia, el proyecto de modernización de Irán debe implicar un intento de disminuir el papel del islam chiíta como forma de vida y verdadero principio de la conciencia nacional. Por eso, el filósofo afirma:

[...] tuve la sensación de comprender que los últimos acontecimientos no significaban que los grupos más atrasados se retiraban de una *modernización* demasiado brutal, sino que toda una cultura y todo un pueblo rechazaban una modernización que es en sí misma un *arcaísmo*. (Foucault, 2001p, p. 680)

Además, la imposición de un régimen arcaico por parte de una dinastía real iba inevitablemente acompañada del uso y mantenimiento de fuerzas armadas. Pero aquí, curiosamente, según el filósofo “no

hay una estructura económico-militar sólida en Irán”, ya que a falta de un ejército con una fuerza de intervención política no hay ejército sino cuatro: un ejército tradicional encargado de vigilar y administrar el territorio; un servicio de seguridad interior y de inteligencia secreta muy criticado por sus acciones violentas —el SAVAK—; un ejército de combate con armamento sofisticado; y otro ejército formado por 30 000 asesores estadounidenses.

El error estratégico del Sha desde sus primeros intentos de modernizar Irán fue utilizar sistemáticamente la fuerza excesiva para apaciguar la creciente protesta social. En este sentido, la masacre del “Viernes Negro”, en la que el ejército disparó contra una multitud congregada en la plaza Djalehen de Teherán, causando entre 3000 y 4000 muertos, es considerada como una de las acciones más sangrientas perpetradas por el régimen del Sha. Además, fue en las numerosas manifestaciones religiosas que conmemoraban a las víctimas de este suceso, así como en otras como la muerte de 377 personas que asistían a la proyección de una película que mostraba las protestas de los campesinos tras un incendio en la ciudad de Abadán, donde se pudo vislumbrar el inicio de un levantamiento popular.

Pero si bien es cierto que esta dinastía real despertó un malestar social generalizado en Irán al hacerse con el poder político por la fuerza e imponer un arcaísmo como régimen modernizador, también lo es que este malestar generalizado se hizo patente, en primer lugar, por las deplorables condiciones económicas de todo el país. La aplicación de un sistema de desarrollo desde 1950 puso patas arriba la economía tradicional del país en un periodo de 25 años: de un país en el que la agricultura y la ganadería feudales eran las actividades económicas más extendidas entre la población y la fuente de una importante concentración demográfica en las zonas desérticas, se pasó a un país que se convirtió en uno de los principales productores de petróleo de Occidente, lo que inevitablemente provocó un considerable aumento de los ingresos, que fueron utilizados para apoyar una industrialización masiva y acelerar la integración de Irán en el mercado internacional. El resultado no fue solo la aparición de un nuevo estrato social rico, laico y burgués debido a una explosión demográfica en los centros

urbanos, sino también en detrimento de un estrato social obligado a instalarse en los barrios pobres de esas mismas ciudades.

En este sentido, Foucault constata el fracaso de las grandes empresas del poder en Irán desde 1963 y su rechazo por parte de todas las clases sociales. Descontento entre los grandes propietarios y los pequeños agricultores a causa de la reforma agraria: los primeros porque se vieron obligados a ceder parte de sus tierras, los segundos porque tuvieron que endeudarse y emigrar a las ciudades. Descontento entre los artesanos y los pequeños industriales por la afluencia constante de exportaciones, en detrimento de su economía. Descontento entre los comerciantes de los bazares cuando dejaron de encontrar pequeños pueblos a causa de la urbanización. Descontento, en definitiva, de la clase acomodada, que sigue esperando un desarrollo industrial nacional que no llega. Sin embargo, afirmar este aspecto no significa reducir la protesta popular a una lucha económica, es decir, a la exigencia de un cambio en las condiciones económicas a las que están sometidos los iraníes desde hace 30 años. Por supuesto, el surgimiento del levantamiento iraní se basa en un cuestionamiento de las condiciones económicas, pero no se limita a ellas. En este sentido, la empresa de Foucault es mostrar cómo en Irán no hay una lucha contra la dominación política, ni mucho menos una lucha contra la explotación económica, sino contra las formas de sometimiento. En otras palabras, se trata de una lucha por la constitución de una nueva forma de subjetividad que logra derrocar el régimen del Sha gracias a la “voluntad colectiva” de todo un pueblo, constituido sobre la base de una conciencia religiosa que funda una espiritualidad política. Pero, ¿qué es esta voluntad colectiva y cómo la concibe el filósofo? ¿Por qué hablamos de “subjetivación colectiva” y cómo se relaciona con una supuesta espiritualidad religiosa?

Ética y espiritualidad: de la voluntad a la subjetivación colectiva

En el prefacio a la edición anglosajona de *El AntiEdipo*, publicada en 1977, Foucault describía la obra de Deleuze y Guattari como “el primer libro sobre ética que se ha escrito en Francia desde hace mucho

tiempo” (Foucault, 2001ab, p. 134). Aquí, la referencia a la ética remite inmediatamente a “un estilo de vida, una manera de pensar y de vivir”, hasta el punto de que el filósofo considera el libro como un “arte de vivir”, una introducción a la vida no fascista, una “guía de la vida cotidiana” que va acompañada de principios esenciales para librarse del fascismo “que persigue nuestras mentes y nuestros comportamientos cotidianos”.

Para nosotros, esta referencia, aunque parezca menor, se convierte en fundamental para comprender la idea que Foucault tenía entonces de la ética. Cuando se trata de la lectura que Foucault hace de los acontecimientos de Irán, en particular en lo que se refiere a la ética como subjetivación colectiva, sería erróneo imponer a esta lectura una definición posterior de la ética, como la de *El uso de los placeres* (singularización de la conducta en tanto que relación inmanente de sí consigo). En Irán, por el contrario, el filósofo fue testigo de una subjetivación colectiva, de la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad que escapaba al gobierno a través de la individualización y la totalización estratégica de la política, y de la codificación, sistematización y normalización jurídica de la conducta moral de los sujetos proporcionada por el régimen del Sha. Es frente a este tipo de juego estratégico de la política y la ética iraníes que Foucault opone las categorías de “voluntad colectiva” y “gobierno islámico”.

Voluntad general y voluntad colectiva: la huelga de la política

“Irán se encuentra actualmente en un estado de huelga política generalizada. Me refiero a un estado de huelga en relación con la política” (Foucault, 2001ae, p. 702). Según Foucault, el levantamiento popular en Irán no puede concebirse como una protesta política: si se relaciona con la idea de cálculo y la estrategia tradicional de la política, entonces la “voluntad política” del pueblo iraní “no es hacer política”. Mucho antes de ser considerada política —en el sentido de expresar la resolución inequívoca y vacía de todo un pueblo—, la voluntad del pueblo iraní es *antipolítica*, rechaza una prórroga del régimen del Sha y de su aparato de gobierno y, además, se niega a dar paso inmediatamente

a una *batalla política* sobre el futuro de Irán. Por supuesto, el filósofo habla de voluntad política para señalar que este levantamiento no tiene nada de político y, al mismo tiempo, para demostrar su poder político; claro está, se trataría de otro tipo de política “porque la política no es lo que pretende ser: la expresión de una voluntad colectiva; sólo respira bien allí donde esa voluntad es múltiple, vacilante, confusa y oscura para sí misma” (Foucault, 2001ae, p. 702). Así, al definir la sublevación como una huelga contra la política, Foucault no solo la desvincula de una concepción clásica de la filosofía política, sino que la inscribe en el dominio de una política espiritual a la que volveremos más adelante.

Es cierto que el filósofo habla de una voluntad colectiva en relación con la expresión de una voluntad política por parte de los iraníes, que es en sí misma un golpe contra la política. Sin embargo, no debemos creer que esta voluntad colectiva sea una creación *ex nihilo* de los iraníes, sino la aparición extraordinaria de una categoría muy discutida pero no aplicada, a saber, la *voluntad general*. Según Foucault, la voluntad general no es más que un mito que los juristas y filósofos deben utilizar para analizar y justificar cualquier tipo de institución. Se trata de un “instrumento teórico”, algo abstracto que expresaría el acuerdo de intereses particulares para trabajar por el bien común de toda una sociedad, pero que para Foucault siempre ha sido una generalidad inencontrable. En Irán, en cambio, esta voluntad general del contractualismo moderno y contemporáneo se ha dado un objetivo preciso y, como tal, ya no podría considerarse general sino colectiva: “esta voluntad colectiva, que en nuestras teorías es siempre general, se ha fijado, en Irán, un objetivo absolutamente claro y determinado, y ha irrumpido así en la historia” (Foucault, 2001u, p. 746).

Por otra parte, cabe destacar la forma en que el filósofo distingue su lectura de los acontecimientos en Irán de sus propios análisis teóricos. En Irán, el levantamiento no fue el resultado de una derivación entre el poder político del Sha y la subjetivación ética del pueblo; en otras palabras, la ética como transformación de las formas de pensar y vivir de los iraníes no emergió como un efecto derivado del poder político. No se trata en absoluto de una *inversión táctica* de los iraníes dentro de la estructura del poder político, en la medida en que

el poder político en Irán era una dinastía real que quería imponer un modo de vida modernizado y liberal, aferrándose al mismo tiempo a un discurso arcaico que reivindicaba una raza aria preislámica. En Irán, en cambio, existe una subjetivación ética colectiva que implica la reivindicación de una espiritualidad religiosa que, en un momento dado, desempeñó un papel antagónico frente al régimen del Sha y que, sin embargo, puede considerarse como un tipo diferente de política, una espiritualidad política. La lectura que Foucault hace del levantamiento iraní parece implicar una inversión del esquema política-ética por otro ética-política, y un cambio del modelo estratégico propio del análisis del poder.

¿Qué es esta voluntad colectiva a la que se refiere el filósofo en relación con los acontecimientos de Irán, y que él ve como la manifestación de las múltiples voluntades de todo un pueblo? En primer lugar, su carácter esencial es que es múltiple y dispar, vacilante sobre sí misma. Es el caso, por ejemplo, del panorama político y social en Irán: del lado de los movimientos políticos de oposición podemos citar el Frente Nacional compuesto por intelectuales liberales urbanos que reivindican un discurso nacionalista cercano a la socialdemocracia; la Unión de Combatientes Comunistas que reivindica las tesis del marxismo-leninismo y a menudo se asocia con la extrema izquierda urbana; y el Partido Comunista Iraní (Toudeh), que reagrupa a una gran parte de la población obrera del país. Estos movimientos políticos tenían una fuerte orientación laica y democrática, pero, ¿era esta la única oposición al régimen del Sha? Desde luego que no.

En cuanto al clero chiita, religión mayoritaria en Irán, su opinión sobre la partida del Sha distaba mucho de ser unánime. Aunque en general los clérigos estaban de acuerdo con el fin de la arcaica monarquía del Sha, la forma en que debía alcanzarse ese fin y el objetivo que se pretendía lograr era objeto de desacuerdo entre los clérigos. Por ejemplo, existía una opinión defendida por el ayatolá Shariatmadari, la máxima autoridad religiosa de Irán en aquel momento, según la cual el chiismo no podía reclamar en exclusiva el poder temporal, y debía dar paso a un gobierno de estilo republicano cercano a los intereses de la corriente laica de los defensores de los derechos humanos. Sin embargo, esta visión más espiritual del chiismo chocaba con la del

ayatolá Jomeini, otra gran autoridad religiosa opuesta al régimen del Sha, que vivía exiliado en el extranjero desde 1964. De hecho, según el discurso cada vez más radical de Jomeini, no solo la monarquía del Sha era un sistema inadecuado para Irán, sino que cualquier tipo de gobierno es inadecuado mientras no estuviera en manos de una autoridad religiosa. Si ha de haber una política dirigida por el hombre, una democracia, debía estar subordinada al poder absoluto de los clérigos, del consejo de los Guardianes de la Revolución y, en particular, de un Guía Supremo. En resumen, una política dirigida por hombres, pero enteramente basada y concebida según los principios del islam, es decir, una República Islámica.

Así, por lo que respecta a la oposición al régimen del Sha, sería erróneo proponer una lectura unívoca totalmente coherente con la idea vacía de una voluntad colectiva. De hecho, lo que Foucault denomina voluntad colectiva corresponde más bien a la decena de grupos revolucionarios, movimientos sindicales, partidos políticos y grupos religiosos, todos ellos con su propia visión del futuro de Irán, independientemente de que sean facciones liberales, marxistas, anarquistas, laicas o religiosas. De modo que para nosotros esta voluntad colectiva aparece en primer lugar como totalmente dispar, vacilante y confusa en la medida en que expresa los sentimientos de una población que nunca ha sido una unidad.

A este respecto, hay tres razones de la aceleración de la sublevación, expuestas en la noción de voluntad colectiva, que llaman la atención de Foucault: a) la población se opuso a uno de los regímenes mejor armados del mundo con “las manos desnudas”, sin recurrir a la lucha armada, b) “la revuelta se extendió sin que hubiera dispersión ni conflicto” entre los opositores al régimen, y c) “la ausencia de objetivos a largo plazo no es un factor de debilidad. Al contrario, es porque no hay programa de gobierno, es porque las consignas son cortas que puede haber una voluntad clara, obstinada, casi unánime” (Foucault, 2001u, p. 746). ¿Cómo se puede hablar de voluntad colectiva cuando se trata de un movimiento que no tiene programa, ni objetivos a largo plazo, ni mucho menos un partido político, un hombre o una ideología que lo represente? La respuesta a esta pregunta se encuentra en el corazón de la lectura de Foucault. Solo podemos hablar de voluntad

colectiva en la medida en que su puesta en práctica sea totalmente antipolítica, es decir, que escape a la codificación estratégica y al cálculo racional de la política.

Si el filósofo habla de “huelga política” respecto a este movimiento, es porque ve en él un cuestionamiento y una suspensión del juego político tradicional. Por supuesto, esto no significa que no hubiera diversos intentos de tranquilizar el futuro político de Irán, como el intento de los expertos estadounidenses y de los tecnócratas del régimen de “acelerar la liberalización *in situ*” con vistas a la destitución temporal del Sha, o la propuesta de los liberales laicos de un referéndum sobre el rechazo de la dinastía o, por último, el mismo intento del ayatolá Jomeini de un referéndum sobre la adopción de un gobierno islámico. Pero lo que llama la atención de Foucault es que el carácter no estratégico del movimiento, su irreductibilidad al ejercicio del poder político permitió a personas de toda condición reunirse, expresar su protesta y convertirse en otros. Por eso dice:

[...] la cuestión es saber qué forma tomará esta voluntad desnuda y masiva, que desde hace mucho tiempo dice no a su soberano, que ha terminado por desarmarlo. La cuestión es saber cuándo y cómo la voluntad de todos cederá el paso a la política; la cuestión es saber si quiere y si debe. (Foucault, 2001u, pp. 703-704)

No cabe duda de que Foucault intentaba captar lo que estaba ocurriendo en Irán, y sus reportajes dan fe de ello. En este sentido, el filósofo no está haciendo una historia del pasado o del futuro del levantamiento, sino una problematización del complejo panorama iraní del que extrae la singularidad de los acontecimientos. Así, cuando habla de la voluntad colectiva de los iraníes, el filósofo se encuentra fascinado por el papel desempeñado por el ayatolá Jomeini. Conviene precisar que Foucault no veía en Jomeini al líder de la revolución, y menos aún consideraba que el ayatolá representara una nueva organización política totalmente moldeada por el clero. El papel del Ayatolá era más bien el de “líder mítico de la revuelta en Irán”, es decir, el que daba un objetivo a la voluntad múltiple y colectiva de los iraníes: la salida del Sha. Según Foucault, el ayatolá Jomeini *no estaba* presente en Irán, ya que vivía en el exilio desde hacía quince años; no había dicho otra cosa que no

al régimen del Sha; y *no era político*, ni tenía intención de formar un partido, ni mucho menos un gobierno: “Jomeini es el punto de fijación de una voluntad colectiva” (Foucault, 2001q, p. 716), en la medida en que esta voluntad masiva consiste en rechazar el régimen del Sha y se extiende por todas las capas sociales, los movimientos políticos, los clérigos, los estudiantes, los liberales y los obreros. En definitiva, se trata de una subjetivación colectiva, de un movimiento capaz de cuestionar la política misma y su sedimentación en un régimen monárquico. En este sentido, el filósofo se pregunta: “¿qué lugar puede ocupar, en los cálculos de la política, un movimiento como éste? ¿A un movimiento impregnado del aliento de una religión que habla menos del más allá que de la transfiguración de este mundo?” (Foucault, 2001q, p. 716).

El chiismo como experiencia espiritual

Sin lugar a duda, hay una singularidad en el islam chiíta que atrae la atención de Foucault y en la que encuentra un elemento movilizador para el levantamiento del pueblo iraní. En el chiismo, el filósofo identifica una tradición esotérica y mística que va más allá de la práctica ortodoxa de obediencia a la ley preconizada por el islam exotérico, y que en la sublevación se convierte en una fuerza de subjetivación colectiva. Según el principio del imanato, la muerte de Mahoma puso fin a la línea de los profetas, pero también anunció el comienzo de un nuevo ciclo de doce imanes o guías espirituales y temporales de la comunidad. Los once primeros imanes, que ejercían un poder justo y legislador, murieron trágicamente, pero el duodécimo, Mahoma, ha desaparecido, y su oscuridad da todo su sentido a la tradición mística y esotérica de la creencia. Los fieles deben esperar el regreso del Imán oculto que hará reinar en la tierra el verdadero orden del islam, pero mientras esperan la parusía de este Imán, los creyentes consideran que todas las formas de gobierno son necesariamente imperfectas. Así lo afirma el filósofo: “el chiismo, frente a los poderes establecidos, arma a sus seguidores con una impaciencia continua. Les infunde un ardor que, en un mismo sople, es político y religioso” (Foucault, 2001ah, p. 686).

En cuanto a la doctrina del chiismo, su enseñanza y su contenido esotérico, Foucault le atribuye un significado bastante especial, que

permite a los creyentes no solo relacionarse con una ley hecha por la justicia de Dios, sino también utilizar las palabras, los ejemplos e incluso los martirios de los imanes como una luz para transmitir el profundo significado espiritual que oculta la ley y que, para ellos, se convierte en promesa y garantía de un cambio radical en sus condiciones de vida. Además, en lo que respecta a la organización del chiismo, hay algunos rasgos muy característicos que subyacen a la doctrina: la ausencia de jerarquía en el clero, la independencia de los clérigos entre sí, pero su dependencia de quienes los escuchan, la importancia de la autoridad espiritual de los clérigos y su papel como guías de los creyentes.

Evidentemente, Foucault es consciente de que “el clero chiita no es una fuerza revolucionaria [...] los mulás no son en absoluto ‘revolucionarios’” (2001ah, p. 687), ya que supervisan la religión oficial desde el siglo XVII, e incluso entonces, señala Foucault, el Sha se había rodeado de un grupo de mulás. Pero esto no impide que el chiismo, como religión con una carga esotérica y mística mucho más profunda que su contenido exotérico, constituya una *fuerza* espiritual productora de formas de vida y modos de subjetivación irreductibles al ejercicio estratégico del poder político:

[La religión chiita] es hoy lo que fue varias veces en el pasado; la forma que adopta la lucha política en cuanto moviliza a las clases trabajadoras. Convierte en fuerza miles de descontentos, odios, miserias y desesperanzas. La convierte en fuerza porque es una forma de expresión, un modo de relación social, una organización de base flexible y ampliamente aceptada, una manera de estar juntos, una manera de hablar y de escuchar, algo que permite ser escuchado por los demás y querer con ellos, al mismo tiempo que ellos. (Foucault, 2001ah, p. 688)

Subjetivación colectiva

¿Por qué hablar de subjetivación colectiva cuando se trata de la sublevación de sujetos que manifestaron su deseo de rechazar al Sha apoyándose, en parte, en la función del islam chiita como forma de vida? Es cierto que la diversidad de los actores y la intensidad de sus

reivindicaciones no pueden reducirse a un único actor; menos aún puede decirse que el deseo minoritario de ciertos grupos se viera necesariamente eclipsado por la voluntad mayoritaria de los clérigos. Como hemos visto, en la voluntad colectiva de los iraníes hay que ver la expresión vacilante y dispar de toda una sociedad, al tiempo que se afirma que existe una voluntad colectiva perfectamente unificada:

[...] hay algo desconcertante en esta voluntad. Se trata siempre de lo mismo, de una cosa muy concreta: la marcha del Sha. Pero para el pueblo iraní, esta única cosa lo significa todo: el fin de la dependencia, la desaparición de la policía, la redistribución de los ingresos del petróleo, la eliminación de la corrupción, la reactivación del Islam, un modo de vida diferente, nuevas relaciones con Occidente, con los países árabes, con Asia, etc. (Foucault, 2001q, p. 715)

En última instancia, podríamos decir que la multiplicidad de reivindicaciones, y el hecho de que no pudieran ser asumidas por un partido político con un programa definido, sugiere que todas ellas formaban parte de una única reivindicación y de una única lucha, a saber, la de un cambio radical en las formas de vida de la gente y en las condiciones de su existencia, es decir, una lucha por una forma diferente de subjetividad.

Desde este punto de vista, el papel del islam chiita fue transmitir el descontento de una parte de la población, ser la fuerza y la forma de expresión de esta población e incluso, en un momento dado, ser el punto de encuentro de la oposición al régimen del Sha (Foucault, 2001r). Además, como hemos visto, es en la relación de los creyentes con la práctica esotérica y mística del chiismo donde el filósofo identifica una forma de subjetivación bastante particular, la de una espiritualidad profunda. Sin embargo, cuando hablamos de subjetivación colectiva en Irán, no nos referimos únicamente a los grupos religiosos mayoritarios, sino al pueblo en su conjunto, que, al *manifestar* su voluntad de abandonar al Sha, tuvo que devenir otro, cambiando radicalmente su forma de vida, manteniendo diferentes tipos de relaciones interpersonales, generando diferentes tipos de identificación con su

historia, produciendo diferentes tipos de saberes y diferentes técnicas de constitución de sí; en resumen, reinventándose a sí mismo.

Llamamos la atención sobre el hecho de que fue necesario un cambio en las formas de subjetivación de los iraníes para que cayera el régimen real del Sha. En Irán asistimos a una cierta inversión del esquema política/ética típico de las lecturas de Foucault: no se produjo un cambio en el diagrama del poder político y la emergencia de un nuevo tipo de subjetividad, sino, por el contrario, una articulación entre ética, religión y espiritualidad que complica y cuestiona la política. Si afirmamos la preeminencia de la subjetivación ética producida en Irán sobre el poder político es porque consideramos que la exigencia de un cambio radical en la subjetividad implica siempre un punto de desprendimiento de las relaciones de poder. Así, la lucha iraní por una nueva forma de subjetividad es incompatible con las luchas contra la explotación económica y la dominación política, en la medida en que la propia subjetividad abre una dimensión irreductible a las relaciones de fuerza que conforman el diagrama del poder.

Foucault ve la subjetivación como el aspecto no reductible de los acontecimientos en Irán, e incluso como su condición:

Cuando se sublevaron, los iraníes se dijeron a sí mismos —y ésta es quizá el alma del levantamiento—: por supuesto que tenemos que cambiar el régimen y deshacernos de este hombre, tenemos que cambiar al personal corrupto, tenemos que cambiarlo todo en el país, la organización política, el sistema económico, la política exterior. Pero, sobre todo, tenemos que cambiarnos a nosotros mismos. Nuestra forma de ser, nuestra relación con los demás, con las cosas, con la eternidad, con Dios, etc., debe cambiar por completo, y no habrá verdadera revolución si no se produce este cambio radical en nuestra experiencia. (Foucault, 2001u, pp. 748-749)

Es en la subjetividad donde podemos encontrar el *locus* de una resistencia que ya no es previa a las relaciones de poder, sino que abre una brecha entre ética y política, donde alimenta el antagonismo entre estas. En Irán, la subjetividad producida por los acontecimientos surge como una interrupción radical del juego político y de su cálculo estratégico,

es decir, como un modo espiritual de existencia con sus propias formas de espacialización, temporalización y otras formas de saber que son incompatibles con las de la modernidad occidental, e incluso opuestas a ellas. De este modo, la subjetividad de la que habla Foucault en relación con estos acontecimientos no debe adscribirse inmediatamente al esquema del sujeto moderno del saber y del derecho; se trataba de una subjetividad colectiva fundada enteramente sobre la base de una conciencia espiritual, y como tal, sigue siendo heterogénea al esquema de las relaciones de poder.

Es cierto que la singularidad de los acontecimientos de Irán reside en el carácter subjetivo de las manifestaciones, pero al mismo tiempo esta singularidad entraña una paradoja: la subjetivación colectiva que derribó el régimen del Sha solo puede entenderse desde el punto de vista de una experiencia, la de la espiritualidad, que remite directamente a una conciencia religiosa arraigada en la ortodoxia milenaria del islam chiita. En otras palabras, parece que la emergencia de una nueva forma de subjetividad en Irán fue posible gracias a una espiritualidad, y de esta manera, esta nueva subjetividad sería compatible con una forma previa de identidad fijada por los textos sagrados y las leyes del islam. ¿No fue Foucault quien planteó la desindividualización, la desidentificación y la despersonalización como una especie de condición para subjetivarse y convertirse en otro? Como hemos visto, el filósofo recuerda la distinción que hace el chiismo entre la obediencia exotérica a la ley y la vida espiritual profunda. Hay algo en la enseñanza del chiismo y en su contenido esotérico que la hace irreductible a una práctica totalmente estandarizada y fijada en textos y leyes. Y en este sentido, la experiencia espiritual que promueve la práctica tradicional de la religión no implica un retorno a una forma del pasado, sino la promesa y la garantía de un cambio en la forma de vivir de los iraníes frente a una modernización basada en el arcaísmo:

Cuando digo que a través del islam buscaban un cambio en su subjetividad, esto es totalmente compatible con el hecho de que la práctica islámica tradicional ya estaba ahí y les aseguraba su identidad; de este modo que vivían la religión islámica como una

fuerza revolucionaria, había algo más que el deseo de obedecer la ley más fielmente, había el deseo de renovar toda su existencia reviviendo una experiencia espiritual que creían encontrar en el corazón mismo del islam chiíta. (Foucault, 2001u, p. 749)

Así pues, es esencial mantener esta distinción en la medida en que nos permite vislumbrar la dimensión en la que opera la subjetivación en Irán: una cosa es la religión entendida como relación externa a la ley y otra la relación consigo mismo establecida en la religión. Y es precisamente en este último aspecto donde el filósofo ve el desarrollo de una ética colectiva, es decir, en la constitución de un nuevo tipo de subjetividad y no en la producción de un sujeto subyugado por la interiorización de una norma. De este modo, la reivindicación de una forma de espiritualidad pasada y religiosa no debería considerarse una objeción importante a la hora de hablar de subjetivación en Irán. Si hubo una reivindicación de la identidad, esta ha desempeñado más bien el papel de punto de apoyo o de paso, siendo un principio de creación que pasa por la afirmación estratégica de la identidad y que desemboca necesariamente en una relación de diferenciación e innovación con uno mismo y con los demás.

Hasta aquí, hemos intentado esbozar una posible lectura de la forma en que se produjo una subjetivación colectiva que dejó de lado la política tradicional iraní, e incluso consiguió derrocar un régimen real arcaico produciendo una ruptura radical en las condiciones materiales de existencia de casi toda una población. Ahora bien, el movimiento por el que se produjo esta transformación de las formas de vida es totalmente subsidiario de otro del que hablamos anteriormente cuando analizamos la noción de “voluntad colectiva” como un golpe contra la política. Así pues, aunque queramos subrayar el significado ético de los acontecimientos de Irán, sería un error reducirlos a la idea de subjetivación colectiva. Pero, ¿de qué tipo de política estamos hablando cuando Foucault dice que en Irán hubo una “huelga de la política”? Estamos hablando, necesariamente, de una política que difiere de la política como cálculo estratégico, pero, ¿juega esta nueva política un papel antagónico en relación con el poder?

Espiritualidad política: la espiritualidad como principio de creación política

Quizá las afirmaciones más controvertidas de Foucault sobre los acontecimientos de Irán sean las relativas al gobierno islámico y la espiritualidad política. En efecto, en sus conversaciones con clérigos, estudiantes, intelectuales y otros actores de los acontecimientos interesados en los problemas del islam, el filósofo se dio cuenta de que su deseo no era una liberalización acelerada sobre el terreno, ni mucho menos una revolución, sino un gobierno islámico. Foucault era muy consciente de la ambigüedad de la expresión, pero también de su riqueza conceptual en relación con los acontecimientos que se estaban desarrollando. El filósofo había mostrado su fascinación leyendo a Shariatmadari, para quien el chiismo no podía reivindicar la exclusividad del poder temporal, pero también exponía que el clero debía mantener una postura crítica frente al poder político. En este sentido, considera que por gobierno islámico nadie entiende en Irán un régimen político enmarcado por el clero, como ocurrió cuando los ayatolás llegaron al poder. Además, señala Foucault, por gobierno islámico algunos entienden un ideal y una utopía: la de volver a lo que pudo ser el islam en tiempos del profeta, pero también la de avanzar hacia un punto luminoso en el que la fidelidad al Corán como fuerza creadora sustituya a la obediencia a la ley.

Espiritualidad política: ¿matrimonio o ruptura entre espiritualidad y política?

Sin embargo, Foucault se encuentra con otro posible significado de esta expresión, a saber, el de una espiritualidad política. Nada de abstracciones, ni siquiera de ideales, el gobierno islámico es una noción muy familiar para los iraníes en la medida en que son actores de este y es en su nombre que lo arriesgan todo, incluso sus vidas, fuera de cualquier cálculo estratégico. Y así:

Ante todo, es un movimiento que tiende a dar a las estructuras tradicionales de la sociedad islámica un papel permanente en la

vida política. El gobierno islámico es lo que permitirá mantener vivos los miles de semilleros políticos que se encendieron en las mezquitas y comunidades religiosas para resistir al régimen del Sha. (Foucault, 2001n, pp. 692-693)

Philippe Chevallier (2004) señala que la noción de espiritualidad política de Foucault puede entenderse como una especie de intento de vincular espiritualidad y política: habría un matrimonio entre ambas en la medida en que, en Irán, según el filósofo, no habría gobierno de mulás pero, como sabemos, los acontecimientos demostrarían que estaba equivocado. En Irán, Foucault examina cómo la espiritualidad del islam chiíta se hizo cada vez más política. La religión en Irán “ha sido realmente el vocabulario, el ceremonial, el drama intemporal dentro del cual podríamos albergar el drama histórico de un pueblo que sopesa su existencia frente a la de su soberano” (Foucault, 2001u, p. 746). Así, el chiismo no se opuso al régimen del Sha con el “peso de la inercia” de una ortodoxia bastante restringida, sino con una increíble capacidad para *politizar* estructuras que eran “inseparablemente sociales y religiosas”.

Además, es desde esta perspectiva desde la que el filósofo analiza la ausencia de una estructura jerárquica y la enorme carga esotérica y mística del chiismo como rasgos muy particulares, constitutivos del gobierno islámico. Desde los primeros textos, el filósofo queda cautivado por la forma en que las diversas manifestaciones, celebraciones y conmemoraciones religiosas despiertan cada vez más un sentimiento colectivo: la marcha del Sha. En las mezquitas, en las calles, en los bazares, utilizando altavoces, grabadoras o casetes, los mulás y los fieles instaban a todo el mundo a cuestionar el estado actual de Irán, hasta el punto de que Foucault no dudó en sugerir que “la revuelta iraní se propaga en cintas de casete”. En definitiva, en las acciones más cotidianas de los iraníes existe la capacidad de hacer políticos espacios y experiencias inesperadas. Tal fue el caso de un terremoto que acabó destruyendo por completo una ciudad, donde una población tuvo que reorganizarse bajo la dirección de un clérigo y crear otra localidad. ¿Cuestión de organización? Tal vez, pero, según Foucault, es un buen ejemplo de la capacidad de politización de los fieles, que puede llevar fácilmente a la

innovación política: “el terremoto fue una oportunidad para hacer de las estructuras religiosas no sólo el ancla de la resistencia, sino el principio de la creación política. Y esto es lo que tenemos en mente cuando hablamos de gobierno islámico” (Foucault, 2001n, p. 693).

Subrayemos: espiritualidad política y no política espiritual. La distinción es fundamental en la medida en que indica una irrupción de la espiritualidad en la política y, como tal, esta espiritualidad no implica una continuación del juego estratégico de la política, sino su suspensión inesperada. Por ello, el filósofo se pregunta si esta voluntad política puede seguir siendo un principio de oposición al poder político, ¿o debe entenderse esta voluntad política como un principio de reconciliación entre la religión y el Estado, una contradicción o el umbral de algo nuevo? En última instancia, se trata de establecer el estatuto que se puede dar a la espiritualidad en Irán: “¿qué sentido tiene, para los hombres que lo habitan, buscar, al precio mismo de su vida, aquello cuya posibilidad los demás hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una *espiritualidad política*?” (Foucault, 2001n, p. 694).

Revolución e historia

Hablamos aquí de una espiritualidad política que logró derribar el régimen del Sha y que, al mismo tiempo, se convirtió en la fuerza que propició un cambio en el modo de vida iraní. Sin embargo, la expresión es paradójica en la medida en que Foucault parece definirla desde una perspectiva incompatible con el uso actual de la política. Se trata de una espiritualidad que pretende ser política, pero que es radicalmente diferente de las formas conocidas de organización política: no tiene partido, ni representante, ni mucho menos ideología; es una espiritualidad que constituye un movimiento “para liberarse tanto de la dominación exterior como de la política interior” (Foucault, 2001q, p. 716). Es una espiritualidad que no pretende entregar a la política la voluntad colectiva que constituye. Entonces, ¿a qué política se refiere esta espiritualidad? Si puede decirse que la espiritualidad en Irán es política, es porque es ante todo una espiritualidad colectiva, la preocupación de toda una población en toda su disparidad.

Pero no basta con decir que la espiritualidad iraní adopta la forma de la política porque reside en una colectividad. Esta espiritualidad, capaz de producir subjetivación colectiva, es política en la medida en que la subjetivación colectiva desempeña un papel antagónico en el diagrama de las relaciones de poder, es decir, en la política misma como racionalidad práctica. Según Foucault, el equivalente de esta espiritualidad en la acción política se encuentra, no en la revolución, sino en la sublevación. Sin embargo, no se trata solo de una distinción conceptual, sino de todo el sentido de la lectura que el filósofo hace de los acontecimientos de Irán. Es cierto que hay cierta ambigüedad en los títulos de estos acontecimientos: “Revolución iraní”, “levantamiento iraní”, “acontecimientos en Irán”, pero se trata de la forma en que Foucault los utilizó, que criticaría de vez en cuando en sus últimas intervenciones.

“¿Qué es para nosotros un movimiento revolucionario donde no podemos situar la lucha de clases, donde no podemos situar las contradicciones internas de la sociedad y donde no podemos designar una vanguardia?” (Foucault, 2001u, p. 744). Esta fue la pregunta que se hizo Foucault cuando se enteró de que Irán era el escenario de una revolución. Como vimos en el tercer capítulo, la relación de Foucault con el marxismo era bastante crítica, sobre todo en lo que respecta al uso del método dialéctico y la noción de contradicción que conllevaba, y en Irán esta lectura del marxismo no cambiaría. De hecho, parte del análisis de la idea de voluntad colectiva consistió en subrayar la ausencia de una confrontación social importante, de una lucha de clases violenta que hubiera conducido a la salida del Sha y a la toma del poder político por la fuerza de las armas. Es cierto que Foucault no pretendía negar la complejidad del panorama social iraní, y menos aún ignorar las posibles contradicciones de la sociedad iraní, pero sí señaló que la forma en que se produjo el acontecimiento no daba testimonio de la llamada lucha de clases. Incluso si prestamos atención al papel desempeñado por la religión, la lectura del acontecimiento se vuelve más compleja, porque la religión no era una ideología que enmascaraba las contradicciones internas de la sociedad iraní, sino el *drama intemporal* en el que se desarrollaba la especificidad del acontecimiento, es decir, lo que vivían las personas en una especie de teatro

que creaban día a día y que constituía su experiencia subjetiva. El islam chiita en Irán durante los acontecimientos no era el opio del pueblo, sino “el espíritu de un mundo sin espíritu”.

Si, en general, una revolución “se organiza según toda una economía interna del tiempo: condiciones, promesas, necesidades; se aloja así en la historia, hace allí su cama y finalmente se acuesta allí” (Foucault, 2001ai, p. 790), entonces en Irán no hubo revolución. La revolución pertenece al régimen de la historia y al encuadramiento causal de los hechos en una racionalidad práctica, que puede analizarse en los términos de un cálculo estratégico. Calificar los acontecimientos de Irán de revolución sigue siendo una lectura simplista que oculta la singularidad de una subjetivación colectiva que derrocó a todo un régimen real y que, por un momento, constituyó una voluntad política totalmente heterogénea con respecto al diagrama de las relaciones de poder en Irán. En última instancia, la revolución es una forma de temporalización racional y controlable que también requiere una extensión geográfica reconocible: “el 11 de febrero de 1979, la revolución tuvo lugar en Irán” (2001z, p. 759), escribió Foucault con cierta ironía en uno de sus últimos reportajes sobre el acontecimiento para el *Corriere della sera* en Italia.

Sin embargo, sería un error reducir la concepción que Foucault tiene de la revolución a su crítica del análisis marxista de la revolución. Ciertamente, en Irán el filósofo cuestiona la existencia de una revolución en términos de una lucha de clases que, guiada por una vanguardia, conduciría al establecimiento de un gobierno revolucionario. Pero al mismo tiempo que critica la interpretación marxista de la revolución, el filósofo reconoce la irreductibilidad de esta noción al ámbito exclusivo del análisis sociopolítico de los siglos XVIII y XIX. En este sentido, la revolución tiene un origen religioso y espiritual que el pensamiento político moderno ha perdido de vista. En Irán, por ejemplo, la religión no fue el ropaje ideológico de la revolución, sino su expresión y su dramaturgia: maneja las promesas del más allá, pero también la posibilidad de transformar este mundo; tiene sus propias formas de temporalización y espacialización desde las que la gente vive y participa con cierta conciencia en el acontecimiento de la revolución: “a finales de la Edad Media y principios del Renacimiento, fueron esencialmente

grupos religiosos disidentes los que promovieron la idea de que algo parecido a una Revolución era posible en el mundo de aquí abajo” (Sassine y Foucault, 2018, p. 351).

Levantamiento, espiritualidad e interrupción de la historia

La espiritualidad en Irán implicaba una forma diferente de temporalización y espacialización, que eludía la cuadrícula analítica del marxismo e incluso las formas de conocimiento típicamente occidentales. La problemática que se plantea al hablar de la Revolución iraní explica la dificultad de Foucault para encontrar una palabra adecuada que exprese la singularidad política de Irán: por eso habla de ella en términos de insurrección y levantamiento. “Lo que escapa a la historia es el instante, la fractura, el desgarró, la interrupción. La gracia es igualada (y quizás respondida), en el lado humano, por el *levantamiento*” (Foucault, 2001ai, p. 790), decía el filósofo al escribir sobre la muerte de M. Clavel, y con estas mismas palabras describía el levantamiento iraní: “hace falta un desgarró que interrumpa el hilo de la historia, y sus largas cadenas de razones, para que un hombre prefiera 'realmente' el riesgo de la muerte a la certeza de tener que obedecer” (Foucault, 2001w, p. 791).

Lejos de ser una acción racional cuyas causas y efectos pueden establecerse, la sublevación/levantamiento es irreductible a una lógica estratégica. Es un acontecimiento intempestivo en el que la gente se enfrenta al poder y, frente a él, lleva a cabo una transformación subjetiva radical arriesgando su vida. Hay algo que ninguna forma de poder puede hacer imposible: el hecho mismo de la sublevación: “la posibilidad de ese momento en el que la vida ya no puede intercambiarse, en el que los poderes ya no pueden hacer nada y en el que, frente a la horca y las ametralladoras, los hombres se sublevan” (Foucault, 2001w, p. 791). Aquí no hay resistencia que opere dentro del diagrama de poder; no es el diagrama poder/resistencia del modelo estratégico. La heterogeneidad del levantamiento reside en su fuerza imprevisible y en su capacidad de transformación subjetiva. Si un hombre decide no obedecer más un código o una ley, hasta el punto de preferir la

muerte, no es porque esté completamente atrapado por las relaciones de poder, sino porque estas relaciones, con sus tecnologías y dispositivos, se vuelven inoperantes debido a la ruptura subjetiva que implica la elección del hombre que se subleva.

En Irán, la espiritualidad del islam chiita es la fuerza que impulsa el levantamiento y constituye el imaginario y la acción de los miles de personas que se manifiestan en las calles. En este sentido, el análisis de Henri Corbin (1964) sobre el chiismo duodecimano o imamí, y la posible lectura que de él hace Foucault, son muy significativos para comprender la singularidad del levantamiento. Según Corbin, la religión islámica no se limita a una interpretación legalista y judicial del texto sagrado. Esta práctica exotérica está envuelta en una práctica mucho más compleja y vasta, fuente de renovación constante para los creyentes, a saber, la del esoterismo. Así, el chiismo se presenta esencialmente como el esoterismo del islam, es decir, como una filosofía profética basada en una escatología que va más allá de la interpretación literal de la ley, sin la cual el islam no sería más que una religión positiva, opaca y servil. Para ello, el esoterismo chiita implica una profetología, una imamología y una gnoseología profundamente apegadas a una realidad espiritual irreductible a la interpretación exegética de la ley.

Existen significados ocultos o espirituales en las revelaciones divinas, que solo pueden transmitirse a la manera de una ciencia que es, según Corbin (1964), una “herencia espiritual”. El resultado es la existencia de grados de conocimiento del orden de una epifanía que constituyen una *metahistoria* —una historia sin anterioridad en el cielo y que hace de la historia una *hierohistoria*, una historia sagrada— en la que los creyentes realizan la espera de la parusía del imam oculto y que es subsidiaria de una escatología, un conocimiento del fin de los tiempos. En definitiva, la historia, para quienes se alzaron en Irán, no consistía en la observación, el registro y la crítica de hechos empíricos fijados en una continuidad lineal controlable, cuyas causas y efectos pudieran establecerse. Por el contrario, para los creyentes, la historia era el resultado de un modo de percepción que iba más allá de la materialidad de los hechos empíricos y de un modo de percepción de lo suprasensible, concebido por la gnoseología profética, que era ajeno a la historia empírica y al conocimiento científico occidental.

Según Foucault, “los levantamientos pertenecen a la historia. Pero, en cierto modo, escapan a ella” (Foucault, 2001w, p. 790). El levantamiento iraní implica una conciencia religiosa inscrita en una metahistoria, en una serie de acontecimientos mesiánicos que sitúan el acontecimiento fuera del tiempo y de la historia, tal y como los concibe la tradición judeocristiana. Ni los conocimientos, ni las técnicas, ni las prácticas asociadas al levantamiento encuentran sus respectivos corresponsales en la filosofía, la teología y el derecho occidentales. A este respecto, basta recordar el valor de la verdad en la escatología chiita: tras la profecía de Mahoma, que cierra el ciclo de profecías que establecen las leyes, comienza otro ciclo de revelación por parte de los imanes, el de la revelación de la verdad interior de la profecía, gracias a la cual los creyentes pueden descubrir el significado espiritual oculto en la doctrina exotérica. Se trata de una verdad diferente de la occidental; es una verdad polimorfa, a riesgo de parecer ambigua o incluso contradictoria en la medida en que no encuentra correspondencia en los principios lógicos utilizados para acceder a la verdad empírica.

Es precisamente en este carácter inacabado de la verdad donde Foucault encuentra la marca indiscutible del levantamiento iraní, y, sobre todo, la posibilidad permanente de la irrupción de la subjetividad en la historia como la concebimos:

¿Tenemos razón en rebelarnos o no? Dejemos la pregunta abierta. Nos sublevamos, eso es un hecho; y así es como la subjetividad (no la subjetividad de los grandes hombres, sino la subjetividad de cualquiera) entra en la historia y le insufla vida. (Foucault, 2001w, p. 794)

Afirmar que la subjetividad fractura la historia gracias al levantamiento no significa otra cosa que esa subjetividad constituye una dimensión antagónica con respecto al poder político. En Irán, la subjetivación ética no fue el resultado del diagrama de relaciones de poder, sino la emergencia de una nueva forma de ser sujeto, posibilitada por el chiismo como fuerza espiritual. En este sentido, si el levantamiento iraní constituye una ruptura, una interrupción en la historia, y si el alma del levantamiento consiste en un cambio radical de la subjetividad, entonces la figura del levantamiento da lugar a una nueva política que

Foucault identifica en la noción de espiritualidad política. Se trataría de una política pensada siempre como una irrupción y un desgarramiento del tiempo, una política de este tipo no podría instalarse en la historia, es decir, adoptar una forma institucional precisa y elaborar un programa de acción, ya que se funda en la espiritualidad: siempre está referida a las condiciones según las cuales los individuos se transforman y se producen a sí mismos para acceder a la verdad. Así pues, esta espiritualidad política sigue siendo heterogénea al cálculo estratégico del poder político tradicional. En última instancia, la espiritualidad política puede concebirse como una práctica colectiva que expresa voluntades múltiples y confusas, es decir, una política esquivada e inidentificable, una política sin programa ni objetivos a largo plazo, una política sin partidos, *lobbies*, ideologías ni representantes.

La idea de espiritualidad política y el modelo de sublevación que conlleva nos han permitido esbozar algunos rasgos de una política distinta de la del poder político. Una espiritualidad política concebida como la posibilidad de afirmar una voluntad colectiva que aspira a transformar las condiciones de vida de un modo que los propios individuos establecen, garantizando una conversión radical de su subjetividad y la posibilidad real de crear nuevas formas de conducta y de relación con los demás. Sin embargo, la radicalidad del levantamiento iraní como subjetivación colectiva y la fuerza creadora de la espiritualidad como principio de innovación política siguen corriendo el riesgo de ser incorporadas a las estrategias globales del poder político, como ocurrió en Irán en 1979. Foucault es consciente de que la singularidad del levantamiento puede ser ocultada o incluso recuperada por teorías globales que explican el acontecimiento relacionándolo con el esquema de la revolución, y es en este sentido en el que considera que los levantamientos pertenecen a la historia:

[...] llegó la era de la “revolución”. Durante dos siglos ha dominado la historia, ha modelado nuestra percepción del tiempo y ha polarizado nuestras esperanzas. Ha constituido un gigantesco esfuerzo por aclimatar la sublevación dentro de una historia racional y controlable: le ha dado legitimidad, ha clasificado sus formas buenas y malas, ha definido las leyes de su curso; ha establecido

condiciones previas, objetivos y formas de ponerle fin. (Foucault, 2001w, p. 791)

Tras el levantamiento llegó el *gran día de la revolución*, con su tradicional tablero político: el movimiento en el que miles de hombres y mujeres se enfrentaron al régimen real del Sha, reivindicando una espiritualidad política, pronto fue anexionado por la “estrategia del movimiento religioso”, que culminó en el “sangriento gobierno de un clero fundamentalista” que empezó a detener, torturar y fusilar en nombre del islam. Parece, observa Foucault, que el movimiento iraní ha sufrido la *ley* de las revoluciones: en todo deseo de libertad se esconde siempre una profunda tiranía. Si la historia solo está hecha de causas y efectos, y si la revolución solo es un intento de repatriar el levantamiento a la historia, entonces el levantamiento en la perspectiva histórica no hace más que preparar el terror de la revolución que viene. No importa lo violento y opresivo que sea el nuevo gobierno, si ese terror está justificado desde el principio por la magnitud del levantamiento que lo precedió: cuanto más radical sea el levantamiento, más catastrófico será su resultado.

Con esta crítica de la revolución como integración estratégica de la sublevación en mente, vamos cerrando este capítulo que para nosotros se convirtió en una especie de impulso analítico y rejilla de lectura para acercarnos al filósofo. Si el estratega, el revolucionario por ejemplo, es el hombre que, concediendo toda la importancia a la historia y a sus largas cadenas de razonamientos y cálculos estratégicos, justifica la violencia, la opresión y la muerte (ya sea de diez o de miles de hombres) en favor de la voluntad general del pueblo, es decir, de la sociedad en su sentido más abstracto, entonces la moral teórica de Foucault justifica el levantamiento: enteramente táctica, desgarrar la historia e interrumpe el flujo incesante del tiempo para poner de relieve nuestra contingencia constitutiva y la infinita capacidad de transformación que conlleva.

Ética y política antiestratégicas

Una vez establecidos algunos rasgos fundamentales de la lectura foucaultiana del levantamiento iraní, en particular de las categorías de voluntad colectiva y espiritualidad política, nos quedan más interrogantes

que certezas en cuanto a la posibilidad de pensar una subjetivación ética colectiva que, jugando un antagonismo con el diagrama de las relaciones de fuerza, funda una política distinta de la del poder político. Por supuesto, el análisis de estas dos categorías ha ido acompañado de una breve reconstrucción de los acontecimientos a la luz de los textos escritos por Foucault, pero de ningún modo hemos pretendido reconstruir en toda su complejidad ni el acontecimiento en sí ni la totalidad del análisis que el filósofo hizo de él. Por el contrario, nuestra prioridad ha sido examinar la noción de voluntad colectiva en relación con la subjetivación colectiva, en el marco de una experiencia que Foucault califica de ética.

En resumen, se trataba de ver la exigencia de cambio en el modo de vida de los iraníes como el surgimiento y la constitución de una ética colectiva concebida a partir de una relación no individualizada con el yo. Para nosotros, esta experiencia ética y colectiva fue capaz de producir una conversión, una transformación subjetiva radical en las formas de conducta y de relación social. En la segunda parte de este texto, quisimos mostrar cómo esta subjetivación ética colectiva fue capaz de constituir una política completamente heterogénea al poder político tradicional. Esbozamos la relación entre esta nueva política —caracterizada por la noción de espiritualidad política y problematizada por la idea de voluntad colectiva— y la experiencia del levantamiento —y las implicaciones que ello tiene para otras formas de espacialización, temporalización y saber que sitúan la subjetivación colectiva fuera de la estrategia política del diagrama de relaciones de poder—.

Además, la subjetivación colectiva producida en Irán puede considerarse una ética antiestratégica, en la medida en que esta experiencia de cambio radical en los modos de vida iraníes siempre ha sido local y contingente. Es cierto que existe una relación con el yo que está sujeta a continuas modificaciones, pero no se considera un punto primario y último de autofinalización. La relación consigo mismo y los procesos de individualización y personalización que conlleva se conciben como la forma estratégica que adopta una determinada identidad, es decir, como puntos de apoyo o de paso para una experiencia que desembocaría necesariamente en una relación de diferenciación e innovación con los demás. En Irán, esta relación de diferenciación

se da en términos de una relación de sí consigo colectiva en la que lo colectivo deja de entenderse como una especie de centro que aglutina a los sujetos en una jerarquía, convirtiéndose en un elemento de desindividualización. Además, esta relación de sí consigo colectiva se establece sobre la base de una escatología religiosa irreductible al fundamento normativo de la acción y la obediencia externa a la ley, expresada en los textos sagrados del islam chiita. Por supuesto, en esta experiencia ética, la acción encuentra normatividad en el contenido exotérico de la ley. Sin embargo, la interpretación esotérica de estos contenidos exotéricos pretende desarrollar una vida espiritual profunda que supere el fundamento normativo de la ley y abra la posibilidad de una acción no regulada e inesperada. Por último, es en este sentido en el que debemos considerar el papel de la verdad como elemento transversal y diferenciador de esta ética antiestratégica; la verdad por la que los iraníes han arriesgado sus vidas para enfrentarse al poder político, y gracias a la cual es posible hablar de subjetivación colectiva como una verdad que procede de profecías y de una metahistoria sagrada que no encuentra correspondencia definitiva con los regímenes de verdad occidentales. Así, esta otra verdad de los iraníes comprende prácticas y discursos que, debido a su versatilidad táctica, nunca llegan a constituir grandes líneas de fuerza en una configuración estratégica.

Como tal, se promulga una ética antiestratégica en la medida en que desempeña un papel no de coimplicación, sino de antagonismo frente al poder político del gobierno de los otros. Frente a esta política estratégica, la subjetivación ética colectiva se constituye como el punto de emergencia de una política diferente, una espiritualidad política. Esta consistiría en una práctica colectiva que expresa voluntades múltiples y confusas, una política inidentificable, sin programa ni objetivos a largo plazo, una política sin partidos ni representantes. En definitiva, una política antiestratégica sería una nueva política encargada de transgredir los regímenes de producción de verdad, desvinculando el poder de la verdad de las formas de hegemonía que se construyen en cualquier tipo de conformación social.

En conclusión

Foucault analiza los acontecimientos de Irán desde la perspectiva de la problemática relación entre revolución política y escatología religiosa. A menudo se tiende a creer que la idea de revolución, es decir, la posibilidad de un vuelco repentino de un régimen político y social por la fuerza solo pertenece al Occidente moderno e ilustrado. Se dice incluso que fue el pensamiento sociopolítico del siglo XVIII el que inventó no solo el concepto de revolución, sino también toda una serie de saberes, prácticas e incluso un sistema político en torno a la revolución. Sin embargo, el filósofo destaca la debilidad de esta lectura. Según Foucault, el origen de la revolución se encuentra en una percepción colectiva de la historia que pertenece por entero a la religión. Mucho antes de ser política y social, la idea de revolución, la idea de que en el tiempo y en la historia puede haber una apertura, una fractura que dé acceso a un cambio, no en el más allá sino en este mundo, es una idea ligada a la escatología religiosa.

Desde esta perspectiva, el énfasis del análisis de Foucault sobre la Revolución iraní recae en el papel de la escatología religiosa del islam chiíta y su capacidad para desafiar al poder político iraní. Así pues, no se trata de que el filósofo ejemplifique la Revolución iraní como una especie de nuevo paradigma de la política en Occidente, ni mucho menos de que considere el papel de la religión en la Revolución iraní como la solución a los problemas de Irán durante los acontecimientos. Se trata más bien de advertir cómo una forma bastante particular de religión, el islam chiíta, no solo desempeñó un papel insurreccional frente a un poder políticamente establecido en una sociedad, sino que se constituyó en una fuerza de subjetivación colectiva que proporcionaría a los creyentes todos los motivos reales e imaginarios para sublevarse.

Así, el análisis de la Revolución iraní es una particularidad de la que Foucault establece una cierta genealogía, por ejemplo, en su curso de 1978, *Seguridad, territorio, población* (2006), cuando analiza los movimientos religiosos de contraconductas en el contexto de la tecnología de gobierno del poder pastoral en la Edad Media. Desde los siglos XII y XIII se produjeron importantes revueltas populares vinculadas a la práctica religiosa, pero fue durante los siglos XV y XVI

cuando asistimos a la intensificación de varios movimientos religiosos que, sirviéndose de prácticas propias del poder pastoral como el ascetismo, la mística, la vida comunitaria, la escritura y la escatología, pusieron patas arriba las instituciones eclesiásticas y su papel social.

¿Existen otros escenarios contemporáneos en los que sea posible explorar movimientos religiosos o espirituales antagónicos al poder político? Ciertamente, a pesar de las evidentes inconsistencias del análisis de Foucault sobre la espiritualidad religiosa, consideramos que nos proporciona elementos para examinar otras experiencias contemporáneas en las que puedan existir movimientos religiosos o grupos con una forma de espiritualidad próxima a la de la religión, que desempeñen un papel antagónico en relación con el diagrama de la gubernamentalidad. Es desde esta perspectiva que podemos considerar, por ejemplo, en América Latina, el papel de la llamada teología de la liberación, una corriente de pensamiento teológico cristiano que, después de formular una interpretación más política del Nuevo Testamento, en la que pedía un cambio en las condiciones de vida de los pobres y denunciaba al capitalismo como causa de la alienación de esa pobreza, se convirtió en un importante movimiento sociopolítico cuyas influencias pueden verse en el imaginario de ciertos grupos marxistas revolucionarios. La teología de la liberación también ha influido en varios movimientos campesinos y obreros, como el Movimiento de los Sin Tierra, una organización de base con 1.5 millones de miembros en Brasil, considerado el mayor movimiento de base del continente.

Desde una perspectiva cercana, pero no idéntica a la de estos movimientos, podríamos considerar la lucha de los movimientos indígenas de América del Sur, que oponen sus saberes y prácticas ancestrales y cosmogónicas al Estado y a sus instituciones, pero sobre todo, a las grandes multinacionales que imponen condiciones de vida inaceptables.

¿Es solo en la religión, o en la apelación a una forma de espiritualidad muy próxima a la escatología religiosa, donde es posible concebir una dimensión incompatible con el ejercicio del poder gubernamental?

La genealogía de Foucault de la espiritualidad religiosa como una especie de operador de subjetivación ética y de desujeción política en los años setenta no termina con su análisis de la Revolución iraní ni con su estudio del poder pastoral. Por el contrario, se complejiza a

medida que el filósofo emprende el proyecto de una *genealogía del sujeto moderno* en el análisis de la relación entre subjetividad y verdad, desarrollado explícitamente a partir de 1980. Pero paradójicamente, en este marco de análisis, la noción de espiritualidad ya no se adscribe a una experiencia propiamente religiosa, sino que se vincula a las técnicas de subjetivación de la filosofía grecorromana y se refiere a la práctica individualizadora del dominio de sí. ¿Por qué considera Foucault que estos antiguos modos de subjetivación son espirituales? ¿Por qué deberíamos considerar espirituales ciertos modos de subjetivación en la actualidad? ¿Cuál es el problema de analizar los modos de subjetivación en términos de espiritualidad? ¿Podemos afirmar que la búsqueda de formas de subjetivación en la actualidad responde a la misma problemática identificada por Foucault?

Capítulo 5

Las Madres de Soacha y su lucha por la verdad: una experiencia de subjetivación ético-política¹³

Este último capítulo se propone examinar una experiencia contemporánea de subjetivación colectiva a la luz del análisis foucaultiano de la ética como relación consigo. En este marco, se interroga la posibilidad de pensar una articulación entre ética y política a partir de la noción de espiritualidad filosófica, entendida como condición de transformación del sujeto en su vínculo con la verdad. Esta perspectiva permite desplazar la lectura habitual que sitúa la ética del último Foucault en el ámbito de una práctica individual, para mostrar, en cambio, su potencial político y colectivo. El capítulo parte así de una pregunta general: ¿cómo pueden las prácticas de verdad y los modos de subjetivación que emergen en contextos de violencia y dominación política ser comprendidos como formas de resistencia ética y de desujeción?

En un primer momento, se examina el tratamiento de la espiritualidad filosófica en *La hermenéutica del sujeto* (2002c), con el fin

13 Una versión preliminar de este texto fue publicada como: Roberto-Alba, N. (2019). La lucha por la verdad de las madres de Soacha: sobre la posibilidad de la justicia en una perspectiva política antagónica. En López, E., Niño, A. y Tovar, L. (Coord.), *Claves de la justicia desde América Latina* (pp. 343-370). Tirant lo Blanch.

de problematizar la interpretación foucaultiana de la relación entre subjetividad y verdad. Este examen permite situar la espiritualidad no como un mero retorno a la ética antigua, sino como una categoría crítica que interroga los procesos de constitución del sujeto moderno y sus vínculos con los regímenes de veridicción. A partir de esta lectura, se abre la posibilidad de reconsiderar la relación entre ética y política más allá del modelo bélico o gubernamental, planteado en los capítulos precedentes, hacia una dimensión en la que la búsqueda de la verdad deviene práctica de libertad.

En la segunda parte, se analiza la experiencia de las Madres de Soacha como una forma de subjetivación ética colectiva que emerge en el marco de un régimen de verdad atravesado por la violencia estatal. Esta experiencia, heterogénea respecto al modelo foucaultiano de guerra y gobierno, muestra cómo la búsqueda de la verdad se convierte en una práctica de desujeción política y de reapropiación de la palabra. En su confrontación con las instituciones del Estado y actores bélicos paraestatales, las Madres de Soacha reconfiguran el vínculo entre verdad y justicia, inaugurando un espacio de espiritualidad política en el sentido más radical del término: como un trabajo de transformación de sí y del mundo. El capítulo concluye, finalmente, con una reflexión sobre la brecha entre la lectura foucaultiana de la espiritualidad y la potencia ética de esta experiencia, abriendo así la pregunta por una ética de la verdad situada en el contexto latinoamericano.

Espiritualidad religiosa y espiritualidad filosófica

Durante la década de 1980, la empresa analítica de Foucault y su uso de la noción de espiritualidad parecieron implicar cambios radicales que nos alejan del análisis inicial de un modo de subjetivación vinculado a una práctica espiritual constituida sobre la base de una escatología religiosa. En efecto, a partir de 1980, el proyecto de crear una genealogía del sujeto moderno se expresó en términos de una historia de la relación entre subjetividad y verdad. Este fue precisamente el objeto de la investigación llevada a cabo en el curso *Subjetividad y*

verdad [1980] (2020b), un análisis del régimen de los comportamientos y placeres sexuales en la Antigüedad en la noción de *aphrodisia*. Cursos posteriores, como *La hermenéutica del sujeto* [1981] (2002c), *El gobierno de sí y de los otros* [1982] (2009a) y *El coraje de la verdad* [1983] (2010a), siguieron también esta misma línea de indagación sobre la relación entre subjetividad y verdad en relación con el precepto del cuidado de sí, y la parresía como modalidad política y ética en la Antigüedad grecorromana.

Situados en este marco general de análisis, los trabajos de Foucault se centraron en las formas de problematización moral y las técnicas de subjetivación derivadas de ellas en la Grecia clásica, el helenismo imperial y el cristianismo primitivo. Sin embargo, lo que nos llama la atención no es ni el cambio de tema de investigación —análisis de las prácticas de sometimiento— ni el cambio de marco cronológico —el periodo clásico, es decir, los siglos XVII y XVIII en Europa— en relación con el análisis del poder de los años setenta. Nos parece sorprendente el tratamiento que da Foucault a la cuestión de la espiritualidad, y aún más ambigua la forma en que describe no solo los modos de subjetivación en la antigüedad grecorromana, sino también el legado de esta tradición en la modernidad como espiritualidad. Por supuesto, es bien sabido que el análisis de la espiritualidad como modo de subjetivación no puede agotarse en un solo texto, ni puede restringirse a una única posición adoptada por Foucault, como si se tratara de un concepto unívoco. Por lo tanto, no quiero reconstruir el desarrollo y la discusión de esta noción en la obra de Foucault, pero sí quiero entender lo que está en juego con la espiritualidad, en particular con respecto al desarrollo en *La hermenéutica del sujeto* (2002c), para definir el estatus de la espiritualidad y también para cuestionar el uso que el filósofo hace de ella.

Planteo algunas preguntas orientadoras para esta exploración: ¿Cómo se relaciona la espiritualidad con el proyecto de una genealogía del sujeto moderno en la relación entre sujeto y verdad? ¿Cómo podemos entender el uso de la noción de espiritualidad en un contexto que no es necesariamente religioso? ¿Cuál es el estatuto de la espiritualidad en el análisis que hace Foucault de las formas de subjetivación en la antigüedad grecorromana? ¿A qué problema se enfrenta el filósofo

al formular esta lectura de la espiritualidad? ¿Qué implicaciones puede tener el estudio de la espiritualidad para el análisis de las formas contemporáneas de subjetivación?

Con ello busco cuestionar el uso que Foucault hace de la espiritualidad y, al mismo tiempo, recuperar el problema al que el filósofo se enfrenta con esta noción, a saber, la relación entre subjetividad y verdad. Al hacerlo, podremos explorar formas de subjetivación que no corresponden necesariamente al esquema de la espiritualidad o, mejor aún, que lo problematizan en la medida en que emergen en la relación sujeto-verdad y no tienen nada que ver con una experiencia llamada espiritual, tal como la concibe Foucault (conversión, ascesis, saber espiritual). Precisamente, es con respecto a una forma no espiritual de subjetivación que deseo explorar una práctica de subjetivación colectiva y su significado político en una experiencia concreta de análisis utilizando las categorías de Foucault.

La larga duración cronológica de los análisis del último Foucault es, sin duda, una de las características más discutidas de las obras anteriores. Se pasa del análisis de corta duración sobre temas más o menos específicos, como el estudio de la disciplina en la modernidad en *Vigilar y castigar* (2009h), al análisis de larga duración sobre temas más bien diversos, como el de las prácticas de subjetivación en la Antigüedad clásica y el helenismo grecorromano. A este respecto, la cuestión de la espiritualidad y el estudio que Foucault hace de ella en *La hermenéutica del sujeto* (2002c) contribuyen en cierta medida a justificar este malentendido generalizado entre los lectores. En efecto, al analizar el problema de la relación entre subjetividad y verdad, y relacionarlo con el marco general del precepto del cuidado de sí, Foucault establece una genealogía de la noción de espiritualidad desde el siglo IV a.C. hasta el siglo XX de la modernidad europea. En este largo proceso analítico, el objetivo del filósofo es cuestionar la llamada gran ruptura entre la Antigüedad y la Modernidad, que, según afirma, fue provocada por el cristianismo y se consolidó en Occidente gracias a él.

Según Foucault, esta lectura no solo sería incoherente, sino que daría lugar a toda una serie de malentendidos, como el que relaciona el origen de la moral austera y restrictiva con el cristianismo, o el que otorga a la ciencia moderna y al sujeto que de ella se deriva el papel

de grandes rupturas entre la Antigüedad y la Modernidad (Carrette, 2013). Además, el tema del conocimiento moderno y su empresa filosófica y epistemológica se considera el momento de gran reflexión que permitió a Occidente establecer las diferencias entre teología, filosofía y ciencia. El filósofo contrapone a este tipo de análisis una historia del pensamiento basada en el examen de la noción de cuidado de sí. Se trata de una tecnología que implica diversas formas de subjetivación, sobre todo en la Antigüedad, que serían irreductibles al esquema cristiano de la hermenéutica del sí y al esquema moderno del sujeto del conocimiento.

Nos parece asombroso, y ciertamente problemático, que el filósofo considere esta misma modalidad de subjetivación en términos de espiritualidad. Sin embargo, no se trata de una cuestión de lexicografía, sino de lo que está en juego en el análisis de Foucault, quien, al intentar separar la subjetivación antigua de la subjetivación cristiana, utiliza ambiguamente las palabras espiritualidad, saber espiritual, conversión y ascesis, profundamente arraigadas en la tradición cristiana, no solo para recalificar el sujeto de la Antigüedad, sino también cierta herencia de ese sujeto presente en la Modernidad e incluso en el siglo XX.

Conocimiento de sí vs. cuidado de sí

Foucault analiza la aparición del precepto delfico “conócete a ti mismo” y su lugar en la historia de la filosofía como fórmula fundadora de la cuestión de la relación entre sujeto y verdad. Sin embargo, según el filósofo, esta fórmula era indisociable de otros preceptos, y el cuidado de sí era incluso un principio fundamental que caracterizaba las actitudes filosóficas desde la Grecia arcaica hasta la época imperial. En este sentido, el cuidado de sí designa una tecnología de subjetivación, es decir, una serie de modalidades de ser que comprenden técnicas y prácticas que un individuo se aplica a sí mismo para purificarse, modificarse y transformarse, y producir así una modificación de su ser. Tal como lo describe Foucault, el *cuidado de sí* ha sido descuidado y anulado en favor del *conócete a ti mismo*, según una larga y compleja serie de cronologías que se superponen, sin relacionarse con ninguna

ruptura histórica importante, sino solo con dos momentos significativos: la teología cristiana y la ciencia moderna.

En la teología cristiana, y luego en la ciencia moderna, habría una reflexión racional que fundaba el principio de un sujeto de conocimiento, concebido a partir del modelo divino, y del que Descartes tomaría préstamos decisivos a la hora de emprender un enfoque que consideraba filosófico y racional. Por supuesto, sería erróneo relacionar esta operación exclusivamente con un individuo (Tomás de Aquino o Descartes), y aún más erróneo creer que la genealogía establecida por Foucault no debe incluir contraejemplos que la problematicen, como el movimiento gnóstico en teología o el caso de Spinoza en la filosofía del siglo XVII.

¿Cuál es el problema de la primacía del *conocimiento de sí* sobre el *cuidado de sí* como modalidades de subjetivación? Al descuidar todo el trabajo que el individuo debe poner en práctica para modificar su ser como sujeto, el conocimiento de sí designaría que el individuo es capaz de acceder a una verdad gracias al conocimiento mismo, sin necesidad de poner en práctica técnicas para modificarse subjetivamente. Lo que aquí se pone en cuestión es el fundamento mismo del conocimiento científico, que es validado por el individuo y constituye las condiciones concretas de posibilidad de la filosofía del sujeto. Hay una construcción metafísica del sujeto, o más bien una modalidad del sujeto entendida como teorización de una reflexividad interior, en torno al *conocimiento de sí* que ha servido en Occidente como condición indispensable sobre la que se han constituido las grandes tecnologías de subyugación como el poder pastoral y la gubernamentalidad. Así, al problematizar el estatuto del conocimiento de sí en relación con la desaparición progresiva del cuidado de sí, Foucault pone de relieve la existencia de dos grandes formas de subjetivación incompatibles con la historia clásica de la filosofía, en la medida en que no obedecen al esquema de la Antigüedad, la Edad Media y la Modernidad. Ni el *conocimiento de sí* ni la *preocupación de sí* comienzan con el cristianismo, ni terminan con la ciencia moderna. El surgimiento de estas dos modalidades del sujeto no puede rastrearse con precisión ni en la religión ni en la filosofía, ni en ningún discurso considerado actualmente como científico.

Situado en el centro de esta problemática, Foucault establece una genealogía del cuidado de sí mismo como “la fórmula más general de la espiritualidad”, cuya presencia contingente puede rastrearse desde la Grecia arcaica hasta nuestros días. De hecho, Foucault describe el momento cartesiano como una recalificación del conocimiento de sí, al tiempo que lo vincula a una idea de la filosofía concebida como una forma de pensamiento que cuestiona lo que es verdadero y lo que es falso. Frente a esta concepción teológica y moderna de la filosofía, Foucault se toma la libertad de construir una definición de la filosofía que sirva de condición de posibilidad a su noción de espiritualidad:

[...] llamemos “filosofía” a la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y límites del acceso del sujeto a la verdad. (Foucault, 2002c, p. 33)

La filosofía se concibe como un cuestionamiento de las formas de acceso a la verdad —definición que no es evidente y que el filósofo no elabora— y está íntimamente ligada a la espiritualidad:

Si llamamos “filosofía” a eso, creo que podríamos llamar “espiritualidad” la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad. Se denominará espiritualidad, entonces, el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen no para el conocimiento, sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad. (Foucault, 2002c, p. 33)

Sorprendente manera de definir la espiritualidad, y aún más de incluir la verdad como aspecto fundamental y fin hacia el que tiende el trabajo de modificación realizado por el sujeto. ¿Es consciente Foucault de la indeterminación y plasticidad del concepto de espiritualidad en francés? Es bien sabido que el adjetivo espiritual designa al menos tres significados diferentes: una realidad distinta de la de la materia, un dominio del orden del pensamiento (*esprit*), un dominio divino

superior. Además, esta definición de espiritualidad sería aún más problemática si la relacionáramos con las categorías griega y latina, en las que habría palabras completamente heterogéneas para definir la espiritualidad (*psuchikos*, *noètos*, *pnematikos*, *spiritualitas*). Sin embargo, a Foucault no parece preocuparle la evidente ambigüedad de la palabra, ni siquiera el hecho de que la noción pueda relacionarse inmediatamente con una larga tradición religiosa, sobre todo cristiana, de la que el filósofo intenta desligarla.

Posteriormente, Foucault (2002c) sigue caracterizando esta espiritualidad en tres aspectos sobre los que volveremos: 1) “la verdad sólo es dada al sujeto a un precio que pone en juego el ser mismo de éste. Puesto que el sujeto, tal como es, no es capaz de verdad” (p. 33); 2) “no puede haber verdad sin una conversión o una transformación del sujeto” (p. 34). Para el filósofo, *erôs* y *askêsis* son las dos grandes modalidades de “transformación” o “conversión” del sujeto en la espiritualidad occidental, y la ascesis en particular se define como “un trabajo de sí sobre sí mismo, una elaboración de sí sobre sí mismo, una transformación progresiva de sí mismo de la que uno es responsable” (p. 34); y, 3):

[...] para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser de sujeto. (p. 34)

A menudo se señala la posible influencia de la obra de Pierre Hadot, en particular en el artículo “Ejercicios espirituales”, donde el helenista francés explica su noción de ejercicio espiritual, en el análisis de Foucault sobre los modos de subjetivación en la Antigüedad. El propio Foucault reconoce cierta influencia de la obra de Hadot, especialmente en *La hermenéutica del sujeto* (2002c). Según Hadot (2001), la noción de “ejercicios espirituales”, que se refiere a la interpretación de la filosofía antigua como un arte de vivir, no es religiosa sino filosófica. Es en la perspectiva del estudio de Paul Rabbow —*Directions des âmes. Méthodes des exercices dans l'Antiquité* (1954), en el que el autor mostraba que los ejercicios espirituales de San Ignacio eran

subsidiarios del pensamiento antiguo—, y a otro estudio de Jean-Pierre Vernant —*Mito y pensamiento en la Grecia antigua* (2013), que trata de las técnicas de Empédocles para recordar vidas pasadas como ejercicios espirituales—, que Hadot desarrolla su análisis de los ejercicios espirituales. El aspecto espiritual de estos ejercicios o técnicas de subjetivación utilizados, en particular, por las escuelas filosóficas, se refiere a una dimensión que no puede concebirse como “moral”, “ética”, “pensante” o “intelectual”, sino como “espiritual”. Según Hadot:

Estos ejercicios [...] corresponden a un cambio de visión del mundo y a una metamorfosis de la personalidad. La palabra “espiritual” permite comprender con mayor facilidad que unos ejercicios como estos son producto no solo del pensamiento, sino de una totalidad psíquica del individuo que, en especial, revela el auténtico alcance de tales prácticas: gracias a ellas el individuo accede al círculo del espíritu objetivo, lo que significa que vuelve a situarse en la perspectiva del todo (“Eternizarnos al tiempo que nos dejamos atrás”). (Hadot, 2006, p. 24)

¿Podemos decir que esta es la misma definición de espiritualidad que la que Foucault expuso anteriormente? Desde luego que no. En su definición de lo *espiritual*, Hadot no hace ninguna referencia al sujeto ni a la verdad, y menos aún a una transformación del sujeto mediante el acceso a la verdad. Incluso si está claro que Foucault y Hadot consideran la espiritualidad en términos de una transformación subjetiva, es difícil encontrar la base para la idea de Foucault de la verdad como aspecto fundamental de la definición de espiritualidad. En este sentido, podríamos tener en cuenta la crítica de Hadot al análisis de Foucault sobre las técnicas del sí en la Antigüedad: demasiado centrado en la constitución subjetiva del sí, el filósofo habría perdido de vista que este aspecto no era más que un movimiento subsidiario de otro que pretendía ir más allá del yo por completo, en una conciencia de pertenencia al *todo cósmico*. Sin embargo, si quisiéramos hacer justicia, no a Foucault ni a Hadot, sino al tema de la espiritualidad que nos ocupa en el presente análisis, deberíamos constatar la incoherencia de la noción de espiritualidad en ambos autores.

Pierre Vesperini (2014) señala que la noción de espiritualidad en Hadot y Foucault surge de un “imaginario erudito del siglo XIX”, que sigue siendo decisivo hoy en día para la historia de las religiones antiguas, a saber, el idealismo alemán. Sin profundizar demasiado en esta cuestión, señalemos al menos que la idea de espiritualidad se divide entre una *interioridad inmaterial* consagrada a la autenticidad individual y una *exterioridad social* consagrada a la inautenticidad colectiva. Esta división fue implementada por el discurso erudito, y se pueden encontrar rastros de ella en los análisis de Hadot y Foucault. En este sentido, el problema de esta utilización de la espiritualidad sería no solo imponer un marco de análisis anacrónico a la historia de la filosofía y a la historia de las religiones antiguas, sino, sobre todo, impulsar una serie de discursos divergentes, incluso contradictorios (literatura, marketing, new age, psicoterapia), que desde 1960 reivindican una espiritualidad que ya no pertenece al ámbito de la religión en el sentido institucional del término. Sin embargo, la lectura de Vesperini suscitó no pocas críticas en Francia, y en particular una de Iseltraut Hadot (2016), la viuda de Pierre Hadot, quien escribió una dura respuesta señalando la imprecisa y poco responsable asociación del pensamiento de Hadot con el idealismo alemán, especialmente en cuanto a la noción de ejercicio espiritual.

¿Debería el análisis de Foucault sobre la espiritualidad antigua convertirse en un nuevo punto de inflexión en la filosofía contemporánea, para servir de base a una espiritualidad no religiosa que se refiera a las condiciones en las que el sujeto cambia para acceder a la verdad? ¿Podríamos considerar que la empresa del filósofo en *La hermenéutica del sujeto* (2002c) es reivindicar una forma de espiritualidad “no religiosa” o al menos “no cristiana”, que al mismo tiempo sería incompatible con una idea del sujeto según el esquema teológico y científico propio de Occidente?

Por supuesto, iríamos demasiado deprisa si respondiéramos afirmativamente a estas preguntas. Si tuviéramos que establecer el punto de surgimiento de estas técnicas de autotransformación, como hace Foucault, no podríamos situarlo en la historia del cristianismo, ni en la filosofía griega clásica. Este surgimiento habría que buscarlo en la Grecia arcaica, en un contexto en el que era difícil distinguir el

pensamiento mágico de la religión y la filosofía. Foucault se refiere al pitagorismo como un “movimiento espiritual, religioso o filosófico” dentro del cual podemos identificar la exigencia espiritual de aplicar una técnica del yo para acceder a la verdad. De este modo, no podemos decir que Foucault estuviera explorando una forma no religiosa de espiritualidad, pero tal vez estuviera poniendo de relieve la precariedad histórica de la idea de que el cristianismo fue el punto de surgimiento y el gran creador de formas de espiritualidad en Occidente.

Así pues, cuando el filósofo utiliza las palabras espiritualidad, conversión, ascesis y transformación, lo hace con plena conciencia de su plasticidad y de la forma en que se utilizan a menudo en el contexto religioso. Sin embargo, nos parece contradictorio que Foucault hable de espiritualidad para designar modos de subjetivación que no están ligados a una forma de inmaterialismo propia de la espiritualidad religiosa, y más aún que establezca la *conversión*, en el sentido de una transformación del ser del sujeto, como condición para que este tenga acceso a la verdad. Además, es aún más problemático que, según Foucault, esta conversión subjetiva (condición *sine qua non* para el acceso del sujeto a la verdad), sea subsidiaria de un trabajo de elaboración y de modificación progresiva de uno mismo sobre sí mismo, es decir, de una *askêsis* filosófica y no de una ascesis en el sentido cristiano de la abnegación. Por último, el filósofo considera que en el acceso del sujeto a la verdad habría efectos de *retorno* sobre el sujeto, porque la verdad produciría algo que colma el ser del sujeto y lo transfigura. Foucault no lo dice explícitamente cuando caracteriza la espiritualidad, pero en lecciones posteriores vuelve sobre el tema, definiéndolo como “saber espiritual”. Se trata de un saber capaz de transformar el ser del sujeto, es decir, un saber *etopoiético*, un saber irreductible al saber del conocimiento y a la objetivación del discurso verdadero que conlleva.

Sin embargo, el hecho de que este saber espiritual, con el que Foucault caracteriza la espiritualidad, se analice en última instancia, no significa que sea menos importante que los demás aspectos de la espiritualidad. Al contrario, el saber referido a la espiritualidad es el aspecto que permite a Foucault constatar la presencia de algunas estructuras de espiritualidad entre los siglos XVI y XX. En Spinoza y su *Reforma del entendimiento*, el filósofo identifica un conflicto entre

las condiciones de la espiritualidad y el problema del método de acceso a la verdad. Del mismo modo, en Schelling, Schopenhauer, Hegel, Nietzsche, Husserl y Heidegger, existe un fuerte conflicto entre el acto de conocimiento, sus condiciones y efectos, y la exigencia de que este acto permanezca vinculado a una estructura de espiritualidad, es decir, a una transformación en el ser mismo del sujeto. Además, estas estructuras de espiritualidad también estarían presentes en formas de saber irreductibles al conocimiento científico, e incluso consideradas como “falsa ciencia”, en la medida en que este último exige una conversión del sujeto para ser accesible, y a cambio promete una iluminación o transformación del sujeto. Es el caso del marxismo y del psicoanálisis, en particular el de Lacan en el siglo XX, dos formas de conocimiento que, sin plantear explícitamente la cuestión de las condiciones de la espiritualidad, implican al menos las cuestiones fundamentales de esta vieja tradición: ¿cuál es el ser del sujeto para que tenga acceso a la verdad? Y, ¿qué del sujeto se transforma en cuanto accede a esta verdad?

Relación consigo y gubernamentalidad

Sabemos muy bien que el análisis que hace Foucault de la noción de espiritualidad como modo de subjetivación irreductible a la subjetivación que proporcionan el cristianismo y la ciencia moderna es complejo, como ilustra lo que acabamos de exponer. No se trata de oponer dos grandes modos de subjetivación en Occidente, ya que incluso si hablamos del cuidado de sí como modo de subjetivación en la Antigüedad, el análisis de Foucault muestra grandes diferencias entre el platonismo, el helenismo y el cristianismo primitivo. Lo mismo podría decirse de la noción de conversión, que no es la misma para el platonismo (*epistrophê*), para escuelas bastante divergentes como el epicureísmo, el estoicismo y el cinismo (*convertere ad se*) o para el cristianismo (*metanoia*). Además, este análisis de la espiritualidad se vuelve aún más complejo con los grandes saltos históricos que subraya Foucault cuando reconstruye una cierta filiación espiritual en la modernidad y en la actualidad.

Somos conscientes de que el filósofo no quería prescribir nada a la gente y menos aún ejemplificar el tema de la Antigüedad como el

nuevo paradigma a seguir en nuestros tiempos. Es quizás en el carácter genealógico de la empresa de Foucault donde podemos encontrar alguna explicación a su enfoque analítico de los modos de subjetivación. Si hacer genealogía significa realizar un análisis a partir de una pregunta presente, entonces en *La hermenéutica del sujeto* (2002c) Foucault establece una genealogía de los modos de ser sujeto en Occidente a partir de la pregunta por nuestra constitución como sujetos históricamente determinados por la verdad, o más bien por una cierta relación de objetivación y subjetivación con la verdad.

Es cierto que Foucault no prescribe nada en sus análisis, pero entre sus diversas explicaciones y desplazamientos conceptuales el filósofo se toma la libertad de detener su análisis y relativizarlo de maneras sorprendentes. Sin duda, uno de los pasajes más inesperados de las conferencias de 1982 es la lección del 17 de febrero, en la que Foucault llama la atención sobre la tarea políticamente indispensable de pensar la constitución de una ética del sujeto definida por la relación de sí consigo mismo, y de concebir esta ética de sí como uno de los aspectos fundamentales del análisis de la política en términos de gubernamentalidad. Como vimos en el tercer capítulo, la relación consigo mismo desempeña un papel fundamental en el esquema de la gubernamentalidad, en la medida en que se concibe paradójicamente como una condición necesaria para la existencia de relaciones de poder, pero también como su punto último de inversión. “La relación consigo mismo es ontológicamente primaria” y constituye la materia misma de la ética, es decir, es la condición ontológica en la que, según Foucault, se basan las preocupaciones éticas y políticas contemporáneas, a saber, la libertad individual del sujeto.

Foucault opone su esquema de gubernamentalidad, con la idea de relación consigo mismo que de él se deriva, no solo al esquema clásico del poder político como institución y a la concepción jurídica del sujeto de derecho, sino también al esquema lógico-gramatical del que derivan definiciones trascendentales del sujeto, como la del sujeto de conocimiento según el kantismo. Pero, ¿hasta qué punto podemos seguir considerando hoy, ¡políticamente indispensable!, estructurar la investigación ética y política en torno a la noción de libertad individual y la relación consigo? ¿No se han producido toda una serie de

cambios de orden político, económico y social en los cuarenta años transcurridos desde la afirmación de Foucault, no solo en su lectura de la espiritualidad como forma de subjetivación, sobre la que el filósofo siempre se mostró dubitativo, sino también en general en su esquema de la relación consigo?

Señalar esta brecha no debe llevarnos a tomar como verdaderas consideraciones los equívocos y giros aplicados al análisis del francés: ni Foucault se sintió atraído por el liberalismo económico, a partir del cual habría construido una idea eficiente de un ser autogestionable que ya no se relaciona con el Estado, ni su reflexión sobre la ética supondría un *sí* apolítico que no pretende otra cosa que estilizar su conducta en una especie de neodandismo contemporáneo. Más bien, señalar esta brecha es poner de relieve nuestra actualidad y la complejidad que entraña en la medida en que nos relaciona con una diversidad de formas de espacialización y temporalización que coexisten en una relación heterogénea. En definitiva, partir de esta brecha nos sitúa en una perspectiva que no pretende restaurar el análisis de Foucault sobre la ética y la espiritualidad, sino ponerlo a prueba examinando una experiencia concreta de subjetivación ética colectiva que se inscribe al mismo tiempo en una política no estratégica.

Para ello, daré dos pasos: primero, presentaré brevemente el caso y discutiré por qué es problemático relacionar esta experiencia con la analítica del poder y la gubernamentalidad, como dos perspectivas analíticas que no son necesariamente excluyentes entre sí. Después de esbozar la heterogeneidad de esta experiencia en relación con el modelo analítico de la guerra y el del gobierno, quiero analizar la conformación y existencia del colectivo “Madres de Soacha”, como una experiencia de subjetivación ética colectiva en la que creemos que se dan algunas condiciones definidas por Foucault cuando analizó la subjetivación en la Antigüedad bajo la categoría de espiritualidad. Sin embargo, será nuestra tarea constatar cómo, a pesar de la posible semejanza entre la subjetivación ética de estas madres y lo que dice Foucault, esta experiencia de subjetivación ética difícilmente puede ser considerada espiritual. Por último, quiero destacar el significado político de este proceso de subjetivación ética, que está permeado por la cuestión de la verdad. Hablaremos, por tanto, de una *política de la*

verdad, que es una ética de subjetivación del discurso verdadero de uno mismo y de los demás.

Las Madres de Soacha: análisis del caso

En septiembre de 2008, los medios de comunicación colombianos anunciaron el descubrimiento de una fosa común con los cadáveres de 19 jóvenes en Ocaña, localidad situada a 600 km al norte de Bogotá. Los primeros informes indicaban que los cuerpos eran de *guerrilleros* muertos en combate por las fuerzas militares en el marco del *conflicto armado interno* que asola el país desde hace sesenta años. Poco después, se pidió al presidente de la época, Álvaro Uribe Vélez, y a su ministro de defensa, hoy expresidente y Premio Nobel de Paz, Juan Manuel Santos, que confirmaran al país la legalidad de las operaciones en las que estos *delincuentes* habían sido abatidos por las fuerzas del orden. Al mismo tiempo, las madres y familiares de las personas encontradas en Ocaña no tardaron en reaccionar: según ellas, la teoría del Gobierno no se sostiene porque, paradójicamente, la mayoría de los llamados guerrilleros vivían en Soacha, un municipio pobre y marginado al sur Bogotá, todos estaban desempleados, ninguno de los muchachos sabía usar armas e incluso uno de ellos tenía una discapacidad cognitiva. A medida que las inconsistencias se hacían más y más evidentes, las madres reaccionaron, organizándose en torno al colectivo “Madres de Soacha” y sacando a la luz el mayor escándalo de la historia reciente del país, conocido eufemísticamente como “caso de los falsos positivos”. El término se refiere al asesinato selectivo y sistemático de personas que, tras caer en una trampa, son ejecutadas por los militares y luego presentadas como *guerrilleros* muertos en combate, para obtener bonificaciones, días libres y, en definitiva, aumentar el número de *subversivos* reportados en los resultados exigidos por el gobierno en la *lucha contra el terrorismo*.

Ante semejante escándalo, el Gobierno tuvo que reconocer la implicación de ciertos miembros de las Fuerzas Armadas, considerados “manzanas podridas”, y en octubre de 2008 destituyó a 27 militares, entre ellos, tres generales. A pesar de este reconocimiento, el Gobierno

sigue manteniendo que se trató de un hecho aislado y ciertamente accidental. Esta versión oficial está siendo cada vez más cuestionada por las Madres de Soacha, que no solo consiguieron llamar la atención de los medios de comunicación y de la opinión pública colombiana e internacional sobre esta práctica del Estado y sus fuerzas del orden, sino que también consiguieron configurar intervenciones políticas y plantear problemas, problematizar la política al punto de desvelar la racionalidad de esta práctica gubernamental. Según la Fiscalía, el órgano judicial y de control encargado de llevar a cabo las investigaciones, entre 2002 y 2008, 4832 personas fueron asesinadas bajo este protocolo; 4919 miembros de las Fuerzas Armadas estuvieron implicados en estos crímenes, y alrededor de 800 de ellos se encuentran actualmente en prisión. Sin embargo, esto no es óbice para que un organismo como la ONU considere que la impunidad asociada a este tipo de crímenes ronda el 98 % de los casos registrados en Colombia.

¿Cómo podemos comprender estos acontecimientos? Ciertamente, para nosotros no se trata de hacer un análisis en el que relacionemos el acontecimiento con un conjunto de causas o consecuencias que nos permitan dar cuenta de lo que ocurrió o sigue ocurriendo en la actualidad. Porque si asumimos tal perspectiva, podríamos reducir esta experiencia a una larga cadena de hechos violentos que han afectado al país durante sesenta años; o podríamos considerar esta experiencia como un fracaso si la relacionáramos con la impunidad prevaleciente en la búsqueda de los responsables físicos o morales que permitieron que estas ejecuciones extrajudiciales tuvieran lugar. Más que tratar de establecer la racionalidad interna de la tecnología de poder que condujo a esta empresa de muerte, nuestro punto de partida es analizar las formas de resistencia a este tipo de poder. Desde esta perspectiva, vemos la experiencia de las Madres de Soacha (MS) como una forma valiente, innovadora e incluso antagónica de resistencia a un poder político dispuesto a legitimar las acciones extremas de su aparato represivo.

En nuestra opinión, este grupo de madres ha logrado problematizar la política a través de sus acciones, es decir, ha desarrollado un campo de hechos, prácticas y discursos que plantean problemas a la política colombiana. Para ello, tuvieron incluso que exponer sus vidas y las de sus padres en su búsqueda de la verdad de los hechos, y

lograron cambiar algunos de los regímenes de enunciación y visibilidad históricamente adscritos a la justificación social, política y moral de las ejecuciones extrajudiciales. Sin embargo, interrogar a la política no significa que el principio de esta práctica o su solución radiquen en la política; para nosotros, es más bien una forma de cuestionar la política y una manera de abordarla desde sus propios límites y puntos ciegos.

Por supuesto, las acciones de este grupo de madres no pueden reducirse a un cuestionamiento de la política, a un acto de impugnación de la política, en la medida en que su acción y su práctica constituyen una actitud ética que es al mismo tiempo política. Es ética porque es un proceso de subjetivación, de ruptura subjetiva a través de la búsqueda y construcción subjetiva de una verdad que es, al mismo tiempo, un saber hacer no objetivante que ellas utilizan para desafiar un poder político dominante y para politizar sus acciones cotidianas en un amplio espectro de la sociedad colombiana.

En este sentido, ¿debemos considerar esta experiencia de subjetivación ética como espiritual? Ciertamente, hay un parecido de familia entre la experiencia de las Madres de Soacha y el análisis de Foucault sobre la espiritualidad. Además, consideramos que la verdad es el elemento transversal en esta experiencia en la medida en que hay una lucha ya sea por el establecimiento de un régimen de verdad objetivante que valide y justifique los discursos y prácticas del Gobierno y sus diversos actores armados, o por la construcción de una verdad subjetivante que las MS utilizarán para emprender su lucha por la desasignación política. Finalmente, hay todo un proceso de subjetivación que implica técnicas del yo, un proceso de conversión o más bien de ruptura del yo, y un conocimiento ético-ético. Sin embargo, nos cuesta ver esta experiencia como espiritual; para nosotros, sería un ejemplo de una práctica que no se relaciona ni con una forma de inmaterialidad religiosa ni con una proyección idealista del yo.

¿Conflicto armado interno o guerra interna?

El conflicto armado es una guerra asimétrica de baja intensidad que se desarrolla en Colombia desde hace medio siglo. Es una guerra asimétrica por la disparidad de fuerzas militares y políticas empleadas

por los actores involucrados. Entre las posibles causas de este conflicto se encuentran la debilidad institucional y jurídica del Estado, la tenencia de la tierra marcada por la desigual distribución de la riqueza, que lleva a la polarización de la población y a la persecución de parte de esta por sus inclinaciones políticas. Hubo varios factores que complicaron esta guerra: en los años 60 se crearon guerrillas marxistas; después, en 1980, se crearon por todo el país grupos paramilitares de extrema derecha (AUC), que se presentaban como una fuerza de contrainsurgencia opuesta a las guerrillas y financiada por grandes grupos económicos: el narcotráfico y, sin duda, algunos organismos estatales. A esto hay que añadir la constante aparición de grupos de narcotraficantes (Gonzalo Rodríguez Gacha, Pablo Escobar, entre otros) en los años noventa, así como de bandas criminales (Bacrim) en los últimos quince años. Según la Unidad para las Víctimas, hasta marzo de 2013, el conflicto armado interno había dejado 5 405 629 víctimas en el país: 4 751 371 desplazados; 2087 masacres entre 1983 y 2011, con 9509 personas asesinadas; 17 771 víctimas de desaparición forzada entre 1990 y 2012; 10 272 víctimas de minas antipersona; 100 000 homicidios; 4036 fosas comunes con 5219 cadáveres y, al menos, 395 000 colombianos refugiados en el exterior. El único propósito de señalar este hito histórico es llamar la atención sobre la existencia de una guerra de larga data en Colombia, y que cuestiona radicalmente la existencia de un Estado y su capacidad para administrar un territorio, una población y organizar las formas y medios de producción de riqueza. Esto no quiere decir que no exista una tecnología de gestión y control de la población en Colombia, sino que esta tecnología de poder constituye el objeto de acción de una serie de actores armados que no pueden reducirse a la figura hegemónica del Estado. Aquí nos acercamos al modelo estratégico de Foucault como análisis del poder. Si visualizáramos esta guerra en Colombia, podríamos trazar un cierto diagrama de relaciones de poder. En su nivel microfísico, este diagrama incluiría una diversidad heterogénea de prácticas y discursos, que son planificados localmente por individuos o grupos: aquí, los actores de estas prácticas se encuentran en un dominio táctico donde los objetivos pueden ser divergentes. Pero estos elementos tácticos pueden actualizarse e integrarse en estrategias globales, es decir, en el nivel

macro del diagrama de la guerra, donde existen dispositivos y tecnologías de poder que responden a una orientación racional concertada, ciertamente intencional, pero de carácter subjetivo.

¿Por qué utilizar el modelo estratégico para analizar la guerra en Colombia? El modelo estratégico del poder es muy pertinente para el análisis de un escenario complejo como el del conflicto armado en Colombia, en la medida en que permite desinstitucionalizar y desfuncionalizar las relaciones de poder de todas las instancias centrales y subjetivas que suelen protagonizar este tipo de análisis. Ciertamente, no pretendemos explicar el modelo analítico, pero sí al menos formular algunas preguntas. Si el modelo estratégico se concibe como un principio de inteligibilidad de la relación saber-poder, nos preguntamos, ¿cómo opera la guerra como tecnología de las relaciones de poder en Colombia? ¿Qué tiene de específico este tipo de poder y cuáles son sus lógicas prácticas? En términos de conocimiento y su productividad táctica, ¿qué relaciones de poder operan en el discurso de la guerra? ¿Cuáles son los efectos recíprocos del saber y del poder en el discurso de la guerra? En cuanto a la integración estratégica de esta tecnología del poder, me pregunto, ¿cómo se conectan las relaciones de poder que operan en el discurso y en la práctica según la lógica de una estrategia global orientada a mantener una guerra interna durante sesenta años?

Gubernamentalidad y Política de Seguridad Democrática

Para nosotros, la existencia de una guerra de tal envergadura es un aspecto que complica el análisis de las relaciones de poder en términos de gubernamentalidad, porque hay un uso extremo de la fuerza para someter individuos y poblaciones, es decir, las relaciones de fuerza, e incluso las relaciones de poder, implican violencia y dominación. Si se trata de establecer la racionalidad política específica de una tecnología de gobierno en Colombia que opera sobre la base de la autorregulación voluntaria de una población, entonces la guerra y las modalidades de violencia que conlleva presuponen que este análisis no excluye que la guerra se presente como una forma de gobierno con sus propias técnicas de manejo de la población.

Podemos identificar en Colombia, como es medianamente evidente, un proceso por el cual las estructuras de administración de justicia y de gestión de la población se han gubernamentalizado. En este sentido, existe todo un conjunto heterogéneo de prácticas discursivas y extradiscursivas (instituciones, discursos, procedimientos, análisis, técnicas, cálculos) que, designando a la economía política como forma principal de conocimiento, tienen como objetivo gestionar a la población mediante la implementación de medidas de seguridad. Pero, ¿cómo entender este proceso de gubernamentalización y configuración de una razón de Estado en el contexto de una guerra interna que se ha convertido a su vez en una matriz de gestión de la población? Incluso si nos remitiéramos al sentido más general de la gubernamentalidad como principio de inteligibilidad de las relaciones de poder consistente en la conducción de conductas, ¿cómo entender la interacción de las racionalidades prácticas en las que se inscriben estos modos calculados de acción con la conducción de una guerra que incluye sus propias formas de dominación y violencia, que también acaban estructurando la posible y eventual acción de una población?

Tener en cuenta esta posible objeción es un aspecto por considerar a la hora de aplicar la caja de herramientas foucaultiana con sus conceptos (biopolítica, dispositivos de seguridad, etc.) para analizar lo que está sucediendo en Colombia. Por nuestra parte, nos limitaremos a caracterizar brevemente el periodo de gobierno durante el cual tuvieron lugar las ejecuciones extrajudiciales, y en particular la Política de Seguridad Democrática, que se encuentra en la base de esta práctica homicida en Colombia. Durante el periodo 2002-2010, se instaló en Colombia un gobierno de derecha bajo la presidencia de Álvaro Uribe Vélez, que hizo de la seguridad y la recuperación militar del país una política de Estado. La Política de Seguridad Democrática (PSD) se centra en acciones jurídicas, políticas y de opinión pública para lanzar una ofensiva política, militar y judicial contra objetivos específicos (guerrillas y bandas criminales) con el fin de “reforzar y garantizar el Estado de Derecho en todo el territorio” (Gobierno de Colombia, 2003, p. 12).

La PSD se concibe como una política “para la protección de la población”, aspecto paradójico por cuanto se presenta como dirigida a la población, al tiempo que se pide la “cooperación ciudadana” de la

población para mantener la seguridad. De hecho, la política establece no solo la creación de múltiples redes de cooperantes para denunciar acciones y personas *sospechosas* a los servicios de inteligencia, sino también la creación de un *programa de recompensas* para ciudadanos y agentes de las fuerzas militares y los organismos de inteligencia. Además, la PSD establece un “estatuto antiterrorista”, una serie de medidas que modifican sustancialmente el sistema judicial y dan mayor libertad a los organismos de seguridad para llevar a cabo, por ejemplo, interceptaciones telefónicas, vigilancias y detenciones sin orden judicial alguna.

Es cierto que la PSD tuvo algunos *éxitos* notables, como la reducción del número de atentados contra las infraestructuras del país y la atracción de nuevos inversores para reactivar la economía del país. Sin embargo, esta política tuvo consecuencias nefastas para la población civil, como el desplazamiento forzado de miles de personas de las zonas de conflicto, la detención arbitraria y la persecución política de numerosos partidos de la oposición y movimientos obreros y sindicales, la desaparición forzada de líderes de derechos humanos, y es cierto que una de las consecuencias más denunciadas de esta política se refiere a los casos de ejecuciones extrajudiciales en Soacha. Impulsado por un programa de cooperación internacional con Estados Unidos llamado “Plan Colombia”, que destinó varios millones de dólares para poner fin al conflicto armado gracias a la PSD, el gobierno de Uribe Vélez estableció una serie de bonificaciones y recompensas para los soldados que “capturen o ejecuten en combate” a subversivos, con la previsible consecuencia de que las unidades militares empezaran a reportar cada vez más guerrilleros muertos en combate. Sin embargo, la lucha del colectivo MS, junto con un centenar de otros movimientos sociales en Colombia, demostró que la mayoría de los *subversivos* muertos eran en realidad jóvenes de los suburbios, campesinos, sindicalistas, todas personas con condiciones de vida precarias.

Hasta ahora hemos hablado del conflicto armado interno y de la Política de Seguridad Democrática como los dos escenarios que configuran el trasfondo de las ejecuciones extrajudiciales. En este sentido, estos dos hechos —una guerra interna que constituye una forma de gestión de la población con sus propias técnicas de gobierno, y una

forma de gobierno que hace de la seguridad una política de gestión de la guerra— constituyen para nosotros aspectos que problematizan y complican un análisis según los conceptos de Foucault. Estos dos hechos no deben ser ignorados a la hora de analizar las acciones del colectivo Madres de Soacha. Esto plantea las preguntas: ¿quiénes son? ¿Cómo se reunieron? ¿Cuál era su objetivo? ¿Por qué consideramos su experiencia como una subjetivación ética y política?

De la búsqueda individual a la práctica colectiva

María Sanabria, de 57 años, madre de siete hijos, entre ellos Jaime Steven, desaparecido el 16 de febrero de 2008 a la edad de 16 años; Carmenza Gómez, de 59 años, madre de seis hijos, dos de los cuales fueron asesinados en el asunto de los *falsos positivos*: Víctor Fernando, de 23 años, desaparecido en 2008, y John Nilson, asesinado cuando intentaba esclarecer la muerte de su hermano; Luz Marina Bernal, de 56 años, madre de cuatro hijos, entre ellos Fair Leonardo, discapacitado psíquico de 9 años, desaparecido el 8 de enero de 2008.

Son solo cinco casos concretos, pero relacionados con un mismo hecho que vinculó a una veintena de personas, entre ellas las madres de estos chicos desaparecidos. Pero antes de considerar la acción grupal de estas mujeres en relación con un yo colectivo, es necesario situarla en su aspecto individual y, en este sentido, la desaparición de cada niño marca el inicio de una experiencia que oscila entre la ruptura y la conversión subjetiva. Al enterarse de la desaparición de su hijo, cada madre tuvo que emprender una búsqueda individual que quedó en nada. Por ejemplo, en el caso de Luz Marina Bernal, tras darse cuenta de que su hijo había desaparecido, acudió al día siguiente a la comisaría, donde le dijeron que tenía que esperar 72 horas para interponer una denuncia. Durante ocho meses, Luz Marina y sus otros hijos buscaron a Fair Leonardo, sin encontrar respuestas en hospitales, cárceles, morgues, e incluso tuvieron que disfrazarse de indigentes para buscarlo en los barrios marginales de Bogotá, por si se perdía. En cuanto a los demás, cada madre emprende una búsqueda desesperada de su hijo, superando la imposibilidad de presentar una denuncia ante los organismos oficiales para que ordenen una investigación

judicial. Demasiado pobres y marginadas, estas mujeres son consideradas ciudadanas de segunda clase y, como tales, sus reclamaciones no se toman en serio.

Tras ocho meses de búsqueda, una persona cuyo hijo también había desaparecido le dijo a Luz Marina Bernal que debía abrir un expediente en el Instituto de Medicina Legal de Bogotá, que le informó, a mediados de septiembre, que Fair Leonardo había muerto. En el Instituto le mostraron una serie de fotos en donde se veía el cuerpo de Fair Leonardo desfigurado por 13 agujeros de bala, casi irreconocible y totalmente disfrazado de *guerrillero*. A Marina le dijeron que su hijo estaba enterrado en una fosa común en un cementerio de Ocaña, una ciudad a 700 kilómetros de Soacha, el suburbio donde vivía con su hijo. También supo que su hijo era un *guerrillero* y que había muerto en combate, a manos del Ejército, el 12 de enero de 2008. Desconcertada, Luz Marina no entiende cómo su hijo murió 72 horas después de su desaparición y a 18 horas de su casa. Es más, no entiende cómo su hijo, que tiene una discapacidad mental, pudo haber usado su mano derecha para manejar un arma. Fuera del Instituto, Luz Marina conoció a tres familias de Soacha que, curiosamente, se encontraban en una situación similar: sus hijos desaparecidos vivían todos en el mismo barrio, tenían el mismo nivel educativo, el mismo rango de edad y, por desgracia, las mismas precarias condiciones de vida. Atónitas, estas cuatro madres compartieron sus historias y se dieron cuenta de la importancia de esta información. Un grupo de periodistas que se encontraban allí para cubrir otras noticias hablaron con las madres e, intrigados por su historia, decidieron darla a conocer en las noticias de la noche. Fue entonces cuando las Madres de Soacha iniciaron un escándalo que no ha cesado hasta hoy.

Pocos días después de esta reunión, el grupo de madres pasó de cuatro a diecisiete mujeres, gracias a las noticias de televisión y a las declaraciones de las madres a la prensa. No se conocían de antes y no tenían nada en común más que la desaparición y muerte de sus hijos, y tampoco podían demostrar la inocencia de los chicos. Sin embargo, decidieron emprender una lucha no solo para establecer las causas reales de su desaparición, sino también para desafiar la *verdad* oficial de que los chicos eran delincuentes muertos en combate. Ciertamente,

podríamos considerar que la lucha de estas madres es para que se haga justicia y se repare el daño causado, por lo que formaría parte integrante del ámbito jurídico en cuanto se nombrara al culpable. Para nosotros, sin embargo, esta lucha no puede reducirse simplemente a una exigencia de justicia o al esclarecimiento científico de los hechos. Lo que se busca es la verdad, pero se trata de una verdad bastante particular en el sentido de que no es la adecuación de la realidad a las cosas, ni tampoco una correspondencia formal con las leyes del entendimiento. La verdad que es objeto de la lucha de las madres es un conocimiento no objetivante capaz no solo de modificar el ser del sujeto, sino también de crear nuevas formas de intervención política.

Una lucha por la verdad

El 26 de septiembre, Álvaro Uribe Vélez, presidente de la República, escribió en su cuenta de Twitter: “no crean que los muchachos de Soacha fueron a recoger café, eran delincuentes”. Desafiar esta afirmación y poner en evidencia la *política general de la verdad* a la que pertenecía se convirtió en el *leitmotiv* de las MS: aunque no sabían cómo contradecir al presidente, las madres decidieron reunirse y formar un colectivo para desafiar la versión oficial y emprender una lucha asimétrica contra una compleja tecnología de saber-poder.

Hablamos de política de la verdad porque consideramos que la lucha de las madres no es por establecer una verdad ontológica —lo que implica que hay una verdad por descubrir—, sino por definir el estatus de esta verdad y el papel económico y político que juega en la sociedad colombiana. En este sentido, las declaraciones del presidente deben ser vistas como un gesto que hace parte de un régimen de verdad, es decir, de un conjunto heterogéneo de discursos, mecanismos e instancias, técnicas y procedimientos que, en una sociedad, se implementan para producir y regular la verdad.

En este sentido, el enunciado discursivo “los muchachos de Soacha eran delincuentes” no puede ser analizado aisladamente, sino que debe ser visto como parte de una serie de instituciones e instancias encargadas de validarlo y hacerlo verdadero, como son las instituciones militares y jurídicas; las técnicas y procedimientos privilegiados para

obtener esa verdad, desde la forma jurídica del interrogatorio y la citación de testigos hasta la forma forense del análisis de cadáveres; y los diversos medios de difusión y consumo encargados de hacerla circular, como los medios de comunicación y la llamada opinión pública. Esbozar tal panorama no busca otra cosa que mostrar la compleja tecnología con la que las madres tienen que lidiar, y para ello, intentan desligar su verdad de las formas de hegemonía institucional y política dentro de las que opera.

Tras la declaración de Uribe, el ministro de Defensa, Juan Manuel Santos, declaró que las operaciones militares en las que habían sido abatidos los subversivos eran lícitas y restó importancia a los hechos. Por su parte, las madres, indignadas, reaccionaron y decidieron realizar cada semana una manifestación silenciosa en la plaza principal de Soacha, mientras las investigaciones preliminares de la Fiscalía revelaban evidentes incongruencias en el maquillaje de los cadáveres por parte de los militares: los uniformes de los *guerrilleros* eran todos nuevos, algunos de los cuerpos llevaban dos botas de diferente talla, las armas *sembradas* en la escena del combate estaban inservibles, los cuerpos presentaban signos de intensa tortura, etc. Las protestas de las madres fueron cada vez más seguidas, atrayendo la atención de la prensa alternativa local e internacional. En pocas semanas, las denuncias de falsos positivos se multiplicaron por todo el país y el Gobierno respondió al escándalo creando una comisión para investigar los hechos. Al término de la investigación oficial, el gobierno destituyó a 27 militares, entre ellos tres generales, y el jefe del Ejército dimitió. El ministro Santos tuvo que cambiar la historia y el 29 de septiembre anunció que se trataba ahora de casos aislados cometidos por unas pocas ovejas negras que serían castigadas. El Gobierno calmó a la opinión pública y entregó el caso al Tribunal Penal Militar, órgano encargado de juzgar a los militares implicados en ejecuciones extrajudiciales. Con total impunidad, los militares acusados fueron recludos en cuarteles donde gozaron de relativa libertad, y poco después sus expedientes fueron archivados. Ninguno de los generales destituidos fue procesado, e incluso el presidente Álvaro Uribe se negó a admitir responsabilidad alguna.

Ante este estado de cosas, las MS se mantuvieron firmes e intensificaron sus denuncias, lo que tuvo consecuencias inmediatas: ellas y

sus familias fueron amenazadas de muerte si no dejaban de denunciar los hechos; debido a estas amenazas, tuvieron que abandonar sus casas, su trabajo y su familia e instalarse temporalmente en casa de amigos mientras intentaban reunir pruebas para demostrar la inocencia de sus hijos. Con la ayuda de varias organizaciones no gubernamentales, las Madres de Soacha siguen impugnando la impunidad reinante en los procesos judiciales militares y presionan para que estos soldados sean examinados y juzgados por la justicia ordinaria. También exigen que los delitos cometidos por los soldados sean considerados “crímenes contra la humanidad”, en la medida en que constituyen un ataque sistemático, llevado a cabo en conciencia, contra una población civil.

En junio de 2009, Philippe Alston, relator especial de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, visitó Colombia para examinar el escándalo de los falsos positivos, en el que confirmó la implicación del Ejército en el asesinato selectivo de civiles que nada tenían que ver con el conflicto armado del país. También constató el *modus operandi* de las ejecuciones¹⁴ y cuestionó la versión oficial del Gobierno¹⁵. Tras

14 “*The phenomenon is well known. The victim is lured under false pretenses by a “recruiter” to a remote location. There, the individual is killed soon after arrival by members of the military. The scene is then manipulated to make it appear as if the individual was legitimately killed in combat. The victim is commonly photographed wearing a guerrilla uniform, and holding a gun or grenade. Victims are often buried anonymously in communal graves, and the killers are rewarded for the results they have achieved in the fight against the guerillas*” (Alston, 2009).

15 “*Some officials continue to assert that many of the cases were in fact legitimate killings of guerrillas or others. But the evidence – including ballistics and forensics reports, eyewitness testimony, and the testimony of soldiers themselves – strongly suggests that this was not the case. The “dangerous guerrillas” who were killed include boys of 16 and 17, a young man with a mental age of nine, a devoted family man with two in-laws in active military service, and a young soldier home on leave. I cannot rule out the possibility that some of the falsos positivos were, in fact, guerillas, but apart from sweeping allegations, I have been provided with no sustained evidence to that effect by the Government. Evidence showing victims dressed in camouflage outfits which are neatly pressed, or wearing clean jungle boots which are four sizes too big for them, or lefthanders holding guns in their right hand, or men with*

esta visita, el Gobierno colombiano tuvo que cambiar la naturaleza de su discurso y permitió gradualmente que la justicia ordinaria iniciara cientos de investigaciones sobre ejecuciones extrajudiciales. Sin embargo, estas investigaciones judiciales llevan mucho tiempo y están sometidas constantemente a múltiples estrategias de dilación por parte de los militares destinadas a suspenderlas. De los 17 procesos contra los jóvenes de Soacha, solo dos han llegado a buen término, con ocho militares condenados a penas que oscilan entre los tres meses y los 55 años de prisión.

Una experiencia de subjetivación ético-política colectiva

¿Por qué podemos considerar que la experiencia de las Madres de Soacha es una subjetivación ética colectiva permeada por la búsqueda de la verdad? ¿De qué tipo de subjetivación estamos hablando y por qué es ética y colectiva? ¿Cómo caracterizar la relación con un sí colectivo y cuáles son sus aspectos fundamentales? ¿Por qué esta experiencia de subjetivación no debería estar relacionada con una supuesta experiencia espiritual?

La ética no es la moral, aunque esté vinculada a la moral en el análisis de la conducta de los sujetos individuales y colectivos. La ética se refiere al “desarrollo de una forma de una relación consigo que permite al individuo constituirse como sujeto de la conducta moral” (Foucault, 2003c, p. 228). La moral, por su parte, se concibe como un conjunto prescriptivo de valores y reglas para la acción propuesto a los individuos en forma de doctrina coherente o transmitido de manera difusa del que tienen cierta conciencia. Es la forma en que los individuos se relacionan con una norma para someterse a ella o impugnarla, es decir, para darle un contenido ético positivo. Ciertamente, el sujeto como ser se produce en su relación con un todo prescriptivo, pero no

a single shot through the back of their necks, further undermines the suggestion that these were guerillas killed in combat” (Alston, 2009).

se reduce a él; el sujeto en su relación con la norma establece una relación consigo mismo que la supera constantemente.

Es desde esta perspectiva desde la que podemos hablar de ética o subjetivación ética con respecto a las MS: su experiencia muestra claramente que es posible establecer una relación consigo mismo capaz de dotar de contenido ético a la sujeción en la que esta relación consigo mismo se produce y reproduce constantemente. Sin embargo, el “sí mismo” al que nos referimos no debe entenderse como una especie de sustancia o entidad con carácter ontológico que pueda remontarse a la interioridad del sujeto; en sentido estricto, no existe un sí mismo, siempre existen tipos de relación que los seres humanos, como sujetos, pueden mantener consigo mismos para producirse una relación de sí consigo. El sí [*self, soi-même*] no es una abstracción, es el resultado de la relación del sujeto consigo mismo. Además, podemos llamar a este proceso de producción del sujeto en su relación consigo mismo *subjetivación*, un modo de producción del sujeto dirigido a la manera como tiene una experiencia de sí mismo en un juego de verdad en el que se relaciona consigo mismo.

Si la subjetivación se refiere a un proceso de producción individual del sujeto, ¿cómo puede haber una relación consigo colectiva? La subjetivación colectiva no es la adición de múltiples subjetividades, sino el resultado de un proceso contingente que hace posible la constitución de un yo múltiple a partir del cual los individuos crean relaciones y acciones dirigidas a la consecución de un objetivo común. Hablar, entonces, de una *relación consigo colectiva* no debe entenderse como un sinsentido, ya que la idea de subjetivación colectiva no excluye la efectuación de varias subjetivaciones individuales. De hecho, la relación consigo colectiva debe verse como subsidiaria de un proceso de subjetivación individual y, al mismo tiempo, como su punto de superación: una experiencia de subjetivación colectiva puede implicar la configuración estratégica de la identidad individual, pero como experiencia colectiva aspira a convertirse en una práctica de desindividuación y desidentificación.

Las MS constituyen una experiencia de subjetivación ética colectiva, una relación colectiva con el sí, no porque hagan parte de una asociación o de un grupo constituido; a decir verdad, “las Madres

de Soacha” es un nombre dado por la prensa después del escándalo, que fue utilizado por las madres para identificarse, pero como tal no designa un movimiento social, ni siquiera un grupo de presión política. Estas madres constituyen un colectivo en la medida en que fueron llevadas a emprender una lucha colectiva para acceder a la verdad y, en un momento dado, decidieron arriesgar su vida por esta lucha.

Por supuesto, a la hora de examinar la constitución del sujeto moral en la experiencia de los MS, podemos señalar algunos aspectos fundamentales de su relación consigo mismos. Sin embargo, tenemos que considerar que estas madres se constituyen colectivamente como sujetas de su conducta moral frente a un conjunto prescriptivo de normas que les impone determinadas formas de actuar. De hecho, este conjunto prescriptivo (código, ley, norma, etc.) es el resultado de procedimientos racionales y técnicas ponderadas para actuar y ordenar la conducta de los sujetos sobre la base de la constitución de modos de acción calculados con los que estos sujetos se identifican o se resisten. Establecer el tipo de racionalidad práctica y el conjunto de prescripciones que determinan la experiencia de subjetivación colectiva de las MS está fuera de nuestro alcance, pero al menos podemos llamar la atención sobre el hecho de que las instituciones estatales, la información que circuló en noticieros de televisión y radio e incluso lo dicho por el presidente del país, todas estas diversas instancias acabaron aconsejando a las madres que no presentaran denuncias por la desaparición de sus hijos ni buscaran sus cuerpos. En definitiva, se trataba de ordenar y disponer una serie de posibles comportamientos y reacciones ante el escándalo de los falsos positivos; un ordenamiento que, por supuesto, no tenía en cuenta ni el cuestionamiento de la versión oficial de los hechos ni, mucho menos, un escándalo de proporciones inesperadas.

Frente a un conjunto de normas tan prescriptivo, que establece una forma específica de actuar, las madres asumen sus acciones reales y cotidianas como objeto principal de su práctica moral. Para nosotros, es la acción concreta como tal la que constituye la *sustancia ética* de la relación colectiva de las Madres de Soacha consigo mismas, y no sus sentimientos, intenciones o pensamientos. Ciertamente, podemos

considerar que si la ética se entiende como el desarrollo de una forma de relación consigo mismo que permite al individuo constituirse como sujeto de la conducta moral, entonces el sujeto de esta ética debe ser necesariamente la acción y su posible inclusión en la conducta moral. Las madres ponen constantemente a prueba sus acciones individuales y colectivas, reflexionando sobre ellas, analizándolas e intentando modificarlas para actuar de otra manera y alcanzar su objetivo de acceso a la verdad.

Además, es en este sentido que podemos considerar la forma como las madres tienen que reconocer o desafiar un código moral que determina sus acciones; este es el *modo de sujeción/sometimiento* implicado en la experiencia de subjetivación colectiva. Las madres no solo desafían un conjunto de normas prescriptivas, sino que también consiguen configurar formas de acción y comportamiento totalmente imprevistas por el código moral. Y para ello, las madres establecen un proyecto vital que, a pesar de su carácter rudimentario, constituye el telón de fondo sobre el que se desarrolla su subjetivación ética: no se trata de estilizar su conducta en relación con una opción estética y política, ni de someterse a la obediencia de la ley; se trata de hacer de sus vidas el escándalo de la verdad, es decir, de emprender una lucha para acceder a la verdad de lo que les sucedió a sus hijos. Sin embargo, nuestra posible interpretación de este modo de sujeción corre el riesgo de trastocar la lectura general de esta experiencia de subjetivación ética en la medida en que nos acercamos al esquema analítico de la parresía o hablar con franqueza.

En efecto, una cosa es tratar de analizar la subjetivación colectiva de estas madres como la invención de una relación colectiva con el sí que se produce en respuesta a la sujeción; otra muy distinta es intentar ver esta misma subjetivación colectiva en términos de una transformación de sí a través de la verdad, pero una transformación del sí que debe ser al mismo tiempo una transformación del mundo. Este es precisamente el marco analítico en el que Foucault examina la parresía como modo de subjetivación en *El coraje de la verdad*, y en particular, en el caso de la excepcional singularidad de los cínicos de la Antigüedad: quien dice la verdad vinculándose a la verdad que pronuncia debe al mismo tiempo convertirse en otro y abrir la posibilidad

de un mundo otro, y para ello deben hacer de toda su vida un escándalo de la verdad.

Situar la experiencia de subjetivación que hemos esbozado anteriormente en el contexto de la parresía nos obliga a reconsiderar esta misma experiencia tal y como la describe Foucault. Es cierto que las Madres de Soacha se constituyen como sujeto colectivo en relación con su sujeción, y en este sentido hay todo un proceso de reflexividad que emprenden para establecer una relación individual y colectiva consigo mismas, con las implicaciones que esta tarea conlleva, como el aprendizaje, la preparación y la aplicación continua de técnicas de sí. Sin embargo, considerar que este trabajo de subjetivación puede reducirse a un ejercicio lentamente reflexionado y calculado solo por el sujeto, no permite ver todos los aspectos contingentes, incluso más allá de cualquier cálculo, que pueden incidir en este trabajo de subjetivación. Por supuesto, la constitución de un individuo como sujeto de la conducta moral depende de la reflexividad y del cálculo por su parte, pero también, y sobre todo, depende de las pulsiones y del inconsciente, por no hablar de otros aspectos que escapan al cálculo del sujeto o le son ajenos.

Volviendo al análisis de los aspectos fundamentales de la relación colectiva consigo mismo, nos preguntamos, ¿qué *formas de elaboración o formas de trabajo ético*, es decir, de ascesis, ponen en práctica las MS? En primer lugar, hay que tener en cuenta que el papel de esta ascesis, entendida como prueba modificadora de sí sobre sí mismo en el juego de la verdad, es establecer un vínculo sólido entre el sujeto y la verdad, constituir al sujeto como sujeto de la verdad, no en una referencia al saber objetivo del sujeto, ni menos aún en una referencia a la obediencia del sujeto a la ley, sino en la referencia del sujeto a un saber no objetivante que le permite equiparse, prepararse con una estructura de discurso verdadero, que hace del “decir la verdad” un modo de ser para el sujeto. Entonces, esta ascesis forma parte de una *tekhné*, un sistema reflexivo de prácticas basadas en principios generales, nociones y conceptos que se ponen en práctica para convertirnos en el sujeto de la verdad. Sin embargo, no debemos considerar estas técnicas como una creación *ex-nihilo* que el sujeto inventa y se da a sí mismo; por el contrario, provienen de

patrones que el sujeto encuentra en su cultura y grupo social, y que le son sugeridos o impuestos en su contexto. Desde esta perspectiva, las técnicas de sí utilizadas por las madres se encuentran en su experiencia más cotidiana cuando realizan tareas prácticas en el curso de su investigación vital: entrevistas con otros familiares de las víctimas desaparecidas, intercambio de actividades de habla y escritura con las madres del colectivo, lectura de nuevas informaciones sobre los hechos, rememoración y reconstrucción de los acontecimientos, en definitiva, prácticas encaminadas a la subjetivación de sus discursos verdaderos y constituir un sujeto de veridicción dotado de una serie de máximas de actuación que puede utilizar en cualquier momento del día.

Intersubjetivas y relacionales, las técnicas de existencia utilizadas para constituir una relación consigo colectiva se basan en el imaginario y las creencias de las Madres de Soacha, pero también en los significados culturales que se les otorga en su sociedad. Por ejemplo, la reivindicación de una perspectiva religiosa basada en la Virgen María como modelo materno y femenino es una fuente constante de determinación para la subjetivación de las madres¹⁶. Además, como su nombre colectivo sugiere, este grupo de mujeres asume su maternidad como un rol identitario para emprender y justificar su lucha, e incluso para politizar su papel como mujeres. Se han realizado numerosas investigaciones y lecturas sobre las acciones de este grupo de madres (Betancourt, 2012; Mateo, 2013). Sin embargo, ¿es posible reducir las acciones de las madres, y más aún sus implicaciones éticas y políticas, a una reivindicación de identidad basada en un papel preestablecido y hasta cierto punto fijo? Para nosotros, este aspecto debe tenerse en cuenta a la hora de analizar la experiencia de subjetivación colectiva, pero no tiene sentido convertirlo en el fin último y en la tarea exclusiva de las MS. Sería ingenuo desconocer que la reivindicación de la identidad en torno al rol materno de estas mujeres fue uno de los factores que las dio a conocer en los medios de comunicación y en la

16 El filósofo colombiano Carlos Manrique (2016; 2019) analiza la cuestión de la espiritualidad y la acción política, así como las prácticas religiosas en los movimientos sociales contemporáneos en Colombia.

opinión pública, pero exacerbar esta reivindicación hasta hundirla en la *teleología del sujeto moral*, a través de la cual se implementa esta reivindicación, también lo es. Al constituirse en sujetas de conducta moral, estas mujeres no buscan afirmar su papel de esposas y madres, sino alcanzar un cierto modo de ser en el que ya no sea posible aceptar lo que les ha sucedido.

En cuanto al *telos* y a la *unidad de la conducta moral* de las madres, estamos lejos de pensar que se trate de un dominio de sí vinculado a una elección ético-política puesta en marcha a partir de un principio estético de la existencia, ni mucho menos de una abnegación atravesada por el reconocimiento y la exteriorización de los pecados. La constitución de la conducta moral de las madres no apunta a un estado de intemperancia, autarquía, ataraxia o salvación del alma en el más allá. Por el contrario, apunta a la constitución de un sujeto colectivo contingente, incompleto e inestable, que sin embargo define un modo de ser que permite a las madres desafiar la sujeción moral a la que han sido sometidas. Nos resulta difícil caracterizar la empresa ética de las madres precisamente porque implica algo inesperado que elude el cálculo reflexivo y la acción predeterminada, ya que su objetivo es transformar el mundo y al desprendimiento de cierta forma de sí. Pero, ¿cuál es el objetivo de las acciones de las madres? Como hemos descrito, es el acceso a una verdad que es, al mismo tiempo, un conocimiento capaz de transformarlas en su ser como sujetas. En este sentido, consideramos que un aspecto del trabajo de subjetivación colectiva emprendido por el grupo de madres consistió en producir una ruptura y una transformación en sus acciones y comportamientos para alcanzar una determinada verdad subjetivante. El otro aspecto de este mismo trabajo de subjetivación debe entenderse como enteramente político en la medida en que atraviesa la subjetivación colectiva y le da un contenido desubjetivante respecto del poder político al que se enfrentan. Así pues, debemos preguntarnos cómo esta subjetivación colectiva es al mismo tiempo una problematización de la política, incluso de una política distinta de la del poder político.

Una política de la verdad

Señor juez, mi nombre es Lucero Carmona, soy una de las “Madres de Soacha”, soy la madre de Omar Leonardo Carmona, mi único hijo, quien fue asesinado por las Fuerzas Armadas en el corregimiento de Barbosa, departamento de Antioquia, el 14 de agosto de 2007. Él era mi hijo de 26 años...

Vengo a contarles que, en el año 2008, durante el mandato del presidente Uribe, hubo más de 5000 ejecuciones extrajudiciales, entre ellas la de mi hijo Jaime Steven Sanabria, un joven de 16 años que, a punta de mentiras, fue llevado a Ocaña, en el departamento de Santander; allí fue asesinado por las Fuerzas Armadas, que arrojaron su cuerpo en una fosa común y luego lo acusaron de guerrillero...

Estas dos historias forman parte de “Antígona, tribunal de mujeres” (Tramaluna Teatro, 2014; Padilla, 2014), una obra representada por varias MS y otros familiares de víctimas de ejecuciones extrajudiciales. Aunque estas madres no son actrices ni recibieron formación en actuación, adaptaron una versión libre del mito griego de Sófocles para transformar su dolor en una fuerza de protesta. Utilizan la acción poética y teatral como un primer gesto de autoafirmación subjetiva, pero también como una forma de cuestionamiento y de problematización de la política. Hay una autoafirmación ética cuando se reconocen como agentes activas en el asunto de los falsos positivos, como madres de los jóvenes asesinados; expresan su desacuerdo con los hechos, cuestionan la versión oficial del Gobierno y, sin embargo, su acción no se reduce a un acto de resistencia. Estas madres no se conforman con lo sucedido; utilizan el aspecto estético de su actuación como arma contra un Gobierno que sostiene un régimen de verdad.

Las madres plantean el problema de las ejecuciones extrajudiciales desde un punto de visto ético de la no aceptación, y lo convierten en un programa para que las instituciones y los gobernantes deban tenerlo en cuenta. Tras el escándalo de los falsos positivos y, más aún, el constante cuestionamiento por parte de las MS de la realidad de los hechos, los medios de comunicación y la opinión pública en general

han tenido que cambiar radicalmente su discurso sobre las ejecuciones extrajudiciales; no ha habido término medio ni justificación para la desaparición forzada y el asesinato de los jóvenes de Soacha, y la sociedad colombiana en su conjunto ha tenido que enfrentarse a la práctica sistemática de los agentes del Estado, una práctica que existía desde hacía 60 años pero que nunca había sido reconocida¹⁷. Es desde esta perspectiva que consideramos que la subjetivación ética de las madres es al mismo tiempo una subjetivación política, la disposición de una política que no guarda relación con la estrategia y el cálculo asociados al ejercicio del poder político. Aquí, todo el trabajo de creación de un nuevo régimen de enunciación deriva de una multiplicación de las formas de acción política. La política deja de ser un *corpus* de doctrinas y prácticas para gobernar y se convierte en un espacio inidentificable en el que es posible desvincular el poder de la verdad de las formas de hegemonía social, económica y cultural en las que este ha funcionado.

Sin embargo, esta labor de desvincular la verdad del poder no debe verse como una mera operación retórica, sino como la tarea indispensable y fundamental de cualquier práctica que se defina a sí misma como política. Foucault llama la atención sobre la urgente necesidad de crear una “política general de la verdad” diferente de la que ha predominado institucionalmente en Occidente, e incluso define esta empresa como la “función política del intelectual”. No es nuestra intención convertir estas afirmaciones en una teoría de la política, pero podemos considerar que una práctica de esta importancia implica necesariamente una *problematización* de la política y una aplicación práctica de la función de decir la verdad por parte de los sujetos individuales y colectivos.

Para establecer su búsqueda, las MS tuvieron que desarrollar un campo de hechos, prácticas y discursos que cuestionaban la política colombiana; es decir, lograron convertir sus acciones en una problematización de la política. Incluso, han tenido que exponer sus vidas y las de sus familiares, y han logrado cambiar algunos de los regímenes de enunciación y visibilidad históricamente ligados a la justificación

17 Hay un *dossier* desclasificado de los servicios de inteligencia norteamericana que denuncia la existencia de esta práctica desde 1994 conocida como mentalidad de conteo de cuerpos [*body count mentalities*] (Evans, 2009).

social, política y moral de estas mal llamadas ejecuciones extrajudiciales, como si judicialmente el Estado tuviera licencia de ejecutar civiles. Es gracias a la práctica de subjetivación ética colectiva de las madres, y a la fuerza de su implementación, que la política colombiana se tuvo que plantear el tema de las ejecuciones extrajudiciales, e incluso crear una nueva legislación que permita el inicio de un centenar de procesos judiciales que aún están en curso. Por supuesto, esto no debe ser visto como un éxito o el fin de la lucha emprendida por las madres; más bien, es un gesto que resalta la importancia de su lucha en el marco de otras formas de subjetivación colectiva contemporáneas (Roberto-Alba y Preciado Castellanos, 2025). Para nosotros, lo más destacable del trabajo de las madres es el hecho de que lograron producir una ruptura en su *ethos* y, por supuesto, en los patrones de comportamiento de un sector marginado de la sociedad colombiana.

En efecto, la acción de las madres demostró claramente la posibilidad real que tiene un ciudadano no solo de desafiar un diagrama de poder político y su propio régimen de verdad, sino también de producir otras formas de acción e intervención política, que deben ser tenidas en cuenta dentro de un Estado social de derecho como el colombiano. La función de decir la verdad, de la palabra libre, adquiere una forma históricamente determinada en el caso de las MS, en la forma de una declaración valiente en la que desafían el estado actual de la política, produciendo un nuevo régimen de verdad que no puede conciliarse con los otros regímenes existentes (Semana, 2013). Allí donde las madres actúan, celebran manifestaciones o conferencias (escuelas, universidades, alcaldías, parques públicos, plazas), su forma de decir la verdad se convierte en un acontecimiento desencadenante del inconformismo y la no aceptación colectivos. Es un sentimiento general que impulsa a la gente a cuestionar la forma de actuar del Gobierno sobre el sentido y la finalidad de sus acciones y a pedir a los gobernantes la verdad sobre sus planes y programas.

En el marco de los diálogos de paz en La Habana y la firma del Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto en 2016 entre el Gobierno colombiano y la guerrilla de las Farc, se creó la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, como un mecanismo temporal, autónomo, estatal y no gubernamental,

para “conocer la verdad de lo ocurrido en el marco del conflicto armado y contribuir al esclarecimiento de las violaciones e infracciones cometidas durante el mismo y ofrecer una explicación amplia de su complejidad a toda la sociedad” (Comisión de la Verdad, s. f.). También se creó la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), un sistema de rendición de cuentas por el conflicto, con el objetivo principal de hacer justicia a las víctimas, en particular esclareciendo “los crímenes más graves y representativos en el contexto y como consecuencia del conflicto armado”, para poner fin a más de medio siglo de conflicto armado. Las MS contribuyeron a la investigación de estas dos instituciones transicionales con entrevistas, declaraciones e incluso informes detallados sobre nuevos casos de falsos positivos, aportes sin los cuales no se hubiera podido entender qué había pasado con los jóvenes desaparecidos. Por supuesto, esto no debe considerarse un éxito ni el fin de la lucha de las madres; más bien es un gesto que pone de relieve la importancia de su lucha política (Preciado Castellanos y Roberto-Alba, 2024). Para nosotros, lo más destacable del trabajo de las madres es el hecho de que lograron producir una ruptura en su *ethos* y, por supuesto, en los patrones de comportamiento de un sector marginado de la sociedad colombiana.

Cada vez más, las acciones del MS constituyen un espacio ético-político de intervención sin precedentes, que nada sabe de *lobbies* ni de partidos políticos, pero que 12 años después sigue problematizando la política colombiana. A pesar de los numerosos intentos de gobiernos, políticos y sus dinámicas en tiempos electorales, las MS se han desmarcado de las formas clásicas de representación: sus formas de intervención incluyen un aspecto creativo que escarba en la lógica biopolítica y gubernamental. En 2018 se expuso en el *King's College* de Londres “Madres Terra”, una serie fotográfica realizada desde 2013 por Carlos Saavedra, reconocida con la beca *Everyday Heroine Award*, que reúne 15 retratos en blanco y negro de algunas de las madres enterradas, en una puesta en escena violenta, crítica y dramática. Felipe Sánchez (2017) lo describe así:

Están enterradas y, sin embargo, no es una escena fúnebre. Muchas miran directamente a la cámara: la retan, le ofrecen su dolor. Otras

alejan sus ojos del lente, ven por fuera del marco. Solo se ve su rostro. Aunque algunas veces también sus manos, sus brazos. Se asoman, firmes, como tubérculos. Sus cuerpos rasgan la superficie de una tierra pedregosa, casi seca. Una abraza el espacio vacío como a un hijo: sus brazos delinean algo que podría ser un cuerpo. Otra, arropada por el terreno, lanza una mirada fija al espectador. No hay color, solo el contraste entre los rostros y su marco terroso.

Reinvención radical del mundo, las MS no buscan otra cosa que la verdad, una verdad capaz de transgredir la política general de verdad de un gobierno y su orden de discurso; su lucha no termina, sino que se articula atemporalmente con otras luchas de la región: en Chile, las mujeres de Calama; en Argentina, las *Madres de la Plaza de Mayo*; en México, los diversos colectivos que buscan por su cuenta los restos de familiares desaparecidos como *Las Buscadoras de El Fuerte*, el *Colectivo Solecito* o los familiares de los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa; en Perú, la asociación ANFASEP, entre otras. A pesar de su disparidad, estos movimientos tienen un nexo esencial en común: impugnar la forma más inmediata del poder haciendo de su protesta un lugar de experimentación de otras formas posibles de ser sujeto y el foco de una continua problematización del poder político.

Cuanto más se extienden por el mundo los estados de dominación política y explotación económica, más se escuchan las voces de miles de sujetos colectivos que se enfrentan a este tipo de tecnologías de poder. A la lucha de las Madres de Soacha podríamos sumar las de otras experiencias de subjetivación ética y contestación política: en México, un grupo de padres denuncia la desaparición de 43 de sus hijos bachilleres a manos de la policía de Ayotzinapa; en Argentina, Perú y Chile, miles de mujeres se organizan y luchan contra regímenes militares que han provocado la desaparición de cientos de personas desde 1970; un movimiento de cultivadores de hoja de coca no solo desafió la hegemonía política burguesa, sino que formó el mayor movimiento de Bolivia, con el primer presidente indígena del país; en Brasil, durante 30 años, los campesinos formaron el movimiento de los Sin Tierra, el mayor del continente, con 7 millones de hectáreas de tierra ocupadas. A pesar de su disparidad, estos movimientos tienen un nexo esencial

en común: impugnar la forma más inmediata del poder haciendo de su protesta un lugar de experimentación de otras formas posibles de ser sujeto y el foco de una continua problematización del poder político.

¿Podemos considerar que estos movimientos colectivos de protesta son *espirituales*, bien porque están apegados a la práctica tradicional de la religión, bien porque intentan transformarse subjetivamente para acceder a una verdad por la que luchan? Para nosotros, aunque en su práctica tengan vínculos innegables con la religión o el pensamiento mágico, es difícil concebir estos movimientos como totalmente enmarcados por la religión; es cierto que gran parte del significado de estos grupos se resume en una conciencia religiosa subyacente a sus tradiciones, pero en su práctica estos significados no constituyen la finalidad de sus acciones. El hecho de que las MS se refieran al modelo cristiano de la Virgen María como base de su protesta es un medio para un fin, no el fin de su lucha. Otra perspectiva más interesante es considerar las acciones de estos grupos en el contexto de una lucha por el acceso a una verdad que ya no es la de una teología religiosa o la de un conocimiento científico objetivante, sino la de una verdad capaz de transformar las condiciones subjetivas de sus vidas. Aquí, el análisis de Foucault sobre la espiritualidad filosófica puede proporcionarnos una serie de aspectos a considerar en el proceso de subjetivación ética, como las técnicas y prácticas del sí implementadas para este fin o aspectos de la constitución de la conducta moral. Sin embargo, considerar este fenómeno de la constitución del sujeto atravesado por la búsqueda de la verdad como espiritual se vuelve aporético, precisamente cuando pretendemos desprendernos de una concepción religiosa e inmaterialista y de una concepción psicologizante de la producción del sujeto. Es cierto que la genealogía de la espiritualidad filosófica de Foucault muestra una variedad indefinida de modos de subjetivación incompatibles con las formas hegemónicas de subjetivación de la religión y la ciencia en Occidente, pero, ¿podemos contrastar estas antiguas formas de subjetivación con una tecnología de subjetivación postsecular y posthumanista?

El análisis del caso de las Madres de Soacha nos ha permitido ver cómo puede constituirse una experiencia de subjetivación ética y de contestación política en torno al estatuto de la verdad en una sociedad

determinada. Fue en la impugnación de un régimen político e institucional de la verdad que estas madres encontraron la oportunidad de reunirse y constituirse como sujetas éticas de su conducta moral, y también de configurar otras formas de intervención política que escapan a la estrategia y al cálculo del poder político tradicional. Sin embargo, se trata de una experiencia particular en la medida en que estas madres reivindican su papel femenino y maternal, con la identidad y el valor cultural que conlleva, para constituirse como sujetas capaces de decir la verdad al poder y a toda una sociedad. En este caso, la reivindicación de roles normalizados y sexualizados no se traduce en el establecimiento de una identidad fija, sino en la emergencia de un sí colectivo que comprende formas de ser y maneras de comportarse no exploradas por un conjunto prescriptivo de normas. Además, esta experiencia de subjetivación ética es en sí misma política, pero no en el sentido del ejercicio meditado y calculado de gobernar a los otros, que a menudo adopta la forma de una organización estratégica como un partido político o un grupo de presión. Se trata más bien de una política que tiene lugar en los márgenes del poder político y revela sus puntos ciegos; una política no estratégica que restaura el antagonismo en los diversos actores sociales, reconociendo incluso que es en el seno de estas oposiciones heterogéneas donde los sujetos constituyen sus identidades políticas (Roberto-Alba, 2023b).

Capítulo 6

Epílogo. Trayectoria 1926-1984: filosofía y política de la verdad

El propósito de este apartado final es reconstruir, de manera analítica y contextual, algunos aspectos biográficos e intelectuales de Michel Foucault, con el fin de situar el problema de su pensamiento en la relación entre filosofía y política. Más que ofrecer una explicación causal o psicológica de su obra, se trata de examinar cómo ciertos momentos de su trayectoria —sus desplazamientos institucionales, sus investigaciones históricas y sus intervenciones públicas— configuran un campo de problemas donde la verdad adquiere una función política decisiva. A partir de los estudios de Didier Eribon, Daniel Defert y otros especialistas, el objetivo es identificar los puntos de inflexión que permiten comprender la manera en que Foucault transformó la práctica filosófica en una forma de análisis crítico del presente.

Este enfoque no busca, por tanto, reducir la obra del filósofo a una biografía ni derivar sus conceptos de circunstancias personales, sino mostrar cómo la experiencia vital y la producción teórica convergen en un mismo gesto intelectual: el de una *política de la verdad*. Dicha expresión no remite a un programa ideológico ni a una teoría política en sentido estricto, sino a una forma de interrogación sobre las condiciones históricas en que los sujetos se constituyen como portadores de discurso verdadero, sobre los procedimientos de legitimación del saber y sobre los modos en que el pensamiento puede intervenir en la transformación de esas condiciones. La hipótesis que orienta este capítulo

es que, en Foucault, la vida filosófica y la investigación crítica son inseparables. La filosofía deviene una práctica política en la medida en que cuestiona los regímenes de verdad que organizan la experiencia.

Michel Foucault a pesar de sí mismo

41 años después de su muerte, la vida de Michel Foucault ha sido objeto de numerosas aproximaciones biográficas y bio-bibliográficas, que han tratado de justificar, explicar, criticar e incluso condenar su filosofía. Jeannette Colombel (1994), James Miller (2004), David Macey (1994), David Halperin (1995; 2011), François Bousquet (2015) y Jean-Marc Mandosio (2010) han intentado en sus estudios esbozar un retrato complejo, a veces paródico, otras veces íntimo y hermético, que, sin embargo, no llega a cristalizar del todo. Otros enfoques no pretenden construir tal retrato, sino que se concentran en releer las cuestiones históricas, políticas y sociales en juego en la vida de Foucault desde una perspectiva socio-histórica, como hace Didier Eribon en su *Michel Foucault* (2011), biografía intelectual que expone las partes y los momentos de la obra vital de Foucault que hay que tener en cuenta para comprender la vasta trayectoria intelectual del filósofo. Las dos “Cronologías” de Daniel Defert en *Dits et écrits I* (2001) y *Œuvres I* (2015), en la edición de *La Pléiade*, también deben tenerse en cuenta a este respecto, ya que ofrecen una imagen detallada de las actividades y acontecimientos cruciales de la carrera intelectual de Foucault.

Si tenemos en cuenta lo que Foucault ha dicho en sus obras orales y escritas sobre la identidad psicológica y personal, el régimen del autor y de la obra, la producción política del individuo como objeto de gestión disciplinaria y gubernamental, la capacidad siempre flexible del sujeto para convertirse en otro, las vidas infames de los hombres anormales, etcétera, a partir de su diversidad de análisis críticos de los modos de subjetivación —incluidos el sometimiento y la objetivación— del sujeto, resulta muy problemático, incluso casi imposible, encuadrar las múltiples vidas y muertes de Foucault en otra biografía que opere una captura semiótica de todos los significados y experiencias inadvertidos, ni siquiera conocidos sino ya imaginados por sus

lectores. ¿Acaso no fue el propio Foucault quien en varias ocasiones señaló que: “también se escribe para no tener rostro, para enterrarse a sí mismo en su propia escritura”? (Foucault, 2014b, p. 57). El filósofo siempre desconfió de las concepciones bastante fijas y sustanciales de la identidad y del sujeto, incluso presentándose como alguien que escribía sus libros para ser leídos sin referencia a su nombre, como un “filósofo enmascarado” (Foucault, 2009c), como alguien que, independientemente de que tenga un nombre o se llame Maurice Florence (Foucault, 2009d), siempre intentó mantener una relación de diferenciación e innovación con su propia identidad.

Sin embargo, ello no me impide rastrear periodos o momentos clave que puedan servir de referencias para esbozar algunos de sus conceptos e ideas filosóficas. Todo ello sabiendo que se trata de una ficción teórica, de un microrrelato, de relatos parciales con un propósito sutil pero no superficial, el de acercarse cada vez más al corazón de su pensamiento sobre la política y la subjetivación. Frédéric Gros (2015) señala que el compromiso político de Foucault fue circunstancial, cercano a situaciones particulares y alejado de posturas ideológicas altisonantes, en la medida en que el filósofo habría mantenido durante sus años de escritura y enseñanza una *exigente política de la verdad* que consiste en:

[...] articular fragmentos de saber para socavar lo obvio, dar al mundo herramientas con las que luchar en lugar de “lecciones”, demostrar públicamente que tenemos el valor de discrepar, incluso con nosotros mismos, y animar a todo el mundo a estar menos de acuerdo consigo mismo siempre que ese acuerdo sea resignación y una salida fácil. (p. 33)

¿Qué es una exigente política de la verdad sino una vida filosófica más allá de los márgenes de la propia filosofía? Hemos titulado este capítulo “Trayectoria 1926-1984: filosofía y política de la verdad”, siguiendo esta imagen propuesta por Gros, pero intentando apropiarnos de ella como posible hipótesis de lectura para acompañar la caracterización y el análisis de algunos aspectos de la vida/obra de Foucault. A pesar de la heterogeneidad de sus obras, métodos, posiciones, periodos y rupturas, Foucault tendría una actitud hacia su obra, su lugar en el

mundo y su papel como intelectual específico que presupondría una política de la verdad exigente, preocupada y constante.

Cada vez que he intentado hacer un trabajo teórico, ha sido a partir de elementos de mi propia experiencia: siempre en relación con procesos que veía desarrollarse alrededor de mí. Es porque pensaba reconocer en las cosas que veía, en las instituciones con las que tenía que ver, en mis relaciones con los demás, grietas, sacudidas sordas, disfunciones por lo que yo emprendía un trabajo, algunos fragmentos de autobiografía. *Yo no soy un activista retirado y que, hoy, querría retomar el servicio.* Mi modo de trabajo no ha cambiado mucho; pero lo que espero de él es que continúe todavía cambiándome. (Foucault, 2021a)

Esta política se refleja en una “nueva forma de hacer filosofía” que implica la reelaboración de nociones, la creación de neologismos con nuevos objetos de pensamiento, el cuestionamiento de la historia, el saber, la verdad y la subjetividad... en fin, se refleja en su obra oral y escrita, pero sobre todo en sus experiencias personales e intervenciones políticas, que permanecen, en su mayoría, fuera de lo que nuestra tradición intelectual y académica reciente ha sido capaz de recuperar, codificar, captar y resignificar.

Desde esta misma perspectiva, Sandro Chignola (2018) constata la existencia de una “política de la filosofía” que iría más allá del propio Foucault, pero que encontraría sentido en la amplitud de toda su filosofía. Foucault no es un autor, en el sentido clásico y filosófico del término, del que podamos hacer un único perfil o elaborar un sistema unitario, continuo y coherente. Si es posible estudiar a Foucault como filósofo, esto no significa que lo reinscribamos en la filosofía, sino que podemos repensar la filosofía misma desde el punto de vista de su historia y de sus prácticas archivísticas ortodoxas, de sus disciplinas y métodos, de sus objetos de investigación, incluso de sus propios límites siempre difusos. De este modo, Foucault debería ser concebido como un filósofo y al mismo tiempo como un desestabilizador radical del estatuto de la filosofía como saber; esta es la cuestión que se plantea a la hora de medir su política de la filosofía: romper con la inercia de una tradición, la de la filosofía política, en

particular con la separación teoría/praxis que está en la base de su división disciplinar específica.

Chignola llama la atención sobre el carácter político de la obra de Foucault: su pensamiento siempre ha tenido un carácter político irreductible al contenido teórico-empírico de su obra oral y escrita. Si la tarea de la filosofía es criticar y diagnosticar nuestro presente, y si esta crítica se da como un *ethos*, una disposición del pensamiento atravesada por una “política de la verdad”, la política del filósofo tiene que ver con un cuestionamiento de la filosofía política, pero al mismo tiempo con una revalorización de la política más allá del canon histórico y filosófico, y sobre todo del de la llamada ciencia política. Sin embargo, para comprender la trayectoria y la itinerancia de esta política de la verdad, no basta con acercarse a los elementos biográficos y bibliográficos ya registrados, sino que es necesario acercarse a sus escritos, a sus entrevistas, a sus conferencias y a sus discursos en el momento mismo en que realiza tal análisis de una situación concreta y particular, que es lo que intentaré hacer en los apartados siguientes.

The *early* Foucault¹⁸

Nací en Poitiers en 1926. Ingresé en la *École Normale* en 1946 y trabajé con filósofos y también con Jean Delay, que me introdujo en el mundo de los locos. Pero yo no hago psiquiatría. Lo que cuenta para mí es cuestionar los orígenes mismos de la locura. (Foucault, 2001d, p. 195)

Con estas palabras Foucault se presentaba en una entrevista sobre *Historia de la locura en la época clásica* (1998) y, sin embargo, esta

18 Así Stuart Elden (2021) denomina el periodo comprendido entre 1949 y 1961, en el que el filósofo se vio influido por la fenomenología, el marxismo y el psicoanálisis, especialmente en sus conferencias y escritos sobre antropología filosófica, psicología existencial y psiquiatría clínica o experimental. A este periodo Elden añade los de la arqueología (2022), el nacimiento del poder (2017) y la última década (2016).

presentación, como todas las demás, quedaría incompleta si tuviéramos en cuenta las diversas facetas del filósofo.

Paul-Michel Foucault creció en el seno de una familia burguesa, hijo de un padre cirujano de Poitiers y de una profesora de la Escuela de Medicina, que le dieron una educación bastante rigurosa. Su carrera académica “es la de la excelencia clásica francesa” (Gros, 2015, p. 10), desde su formación inicial en el Liceo Henry-IV de Poitiers en 1930, su ingreso en la Escuela Normal Superior (ENS) de París en 1946, su Licenciatura en Filosofía en 1948 y en Psicología en 1949, y su diploma de posgrado de la Sorbona ese mismo año. Así mismo, su diploma en Psicopatología del Instituto de Psicología de París en 1952, su doctorado de la Sorbona en 1961, hasta su ingreso en el *Collège de France* en 1970.

Tras fracasar en su intento de ingresar en la *École Normale*, Foucault se trasladó a París en 1945, en la inmediata posguerra, y asistió a la escuela preparatoria *Khâgne* del Liceo Henri-IV, donde conoció a Jean Hyppolite en sus clases sobre Hegel. En esta escuela tuvo un encuentro decisivo, como toda su generación, con Louis Althusser, con quien entabló una estrecha amistad y, bajo su influencia, se afilió en 1950 al Partido Comunista Francés (PCF), que abandonó en 1953. En este ambiente, como estudiante de la Escuela Normal Superior, conoció también a Jean Wahl, Jean-Toussaint Desanti y Maurice Merleau-Ponty y compartió estrechas relaciones con Robert Muazi, Maurice Ginguet, Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu, Michel Serres y Paul Veyne.

Además de la filosofía, Foucault conoció muy pronto las corrientes reformistas de la psiquiatría y mostró un interés particular por la psicología, sus técnicas y experimentos a partir de las lecciones de Daniel Lagache, quien, con Juliette Favez-Boutonnier y Françoise Dolto, fundó la *Société française de psychanalyse*, a la que se unió Jacques Lacan. En 1951, Foucault se convierte en tutor de psicología en la *École Normale*, y abandona la *Fondation Thiers*, donde había estado becado, para convertirse en asistente de psicología en la Facultad de Letras de Lille. De esta época se han publicado dos cursos sobre la cuestión antropológica impartidos en Lille y la Sorbona entre 1954 y 1955 (Foucault, 2022), así como un proyecto de tesis inédito sobre

fenomenología y psicología (Foucault, 2021b). Como psicólogo, participa en investigaciones en el laboratorio de electroencefalografía de Georges y Jacqueline Verdeaux, en el hospital psiquiátrico de *Sainte-Anne*, y también en el *Hôpital Général des Prisons Françaises*, donde trabaja con reclusos enfermos de la prisión de Fresnes. Con Jacqueline también conoció a Gaston Bachelard y a Ludwig Binswanger, el creador de la psiquiatría existencial o psiquiatría fenomenológica, para quien escribió una importante introducción a su estudio *Le Rêve et l'existence* (1954) (Foucault, 2023b). Al mismo tiempo, Foucault visitó a Roland Kuhn en el asilo psiquiátrico de *Münsterlingen*, donde participó en una “fiesta de locos” con Jacqueline Verdeaux (Basso y Bert, 2015). En 1954 publicó *Enfermedad mental y personalidad* (2002a), una obra breve encargada por Althusser, que Foucault reeditó con importantes cambios en 1962 bajo el título *Enfermedad mental y psicología* (2016a).

En aquellos años, el joven filósofo “lee de todo” (Eribon, 2011, p. 57). Desde la filosofía clásica de Platón, pasando por Bergson, hasta la filosofía trascendental de Kant y Hegel, sobre quien escribió su tesis de posgrado en 1949 titulada “La constitución de un trascendental histórico en la *Fenomenología del Espíritu de Hegel*” (Foucault, 2024a), bajo la dirección de Hyppolite, además de Husserl y de Freud. En una de las últimas entrevistas que concedió en 1984, Foucault retomó sus influencias y lecturas:

Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, después a Marx y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y en 1953 o 1952, no me acuerdo bien, leí a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger cuando lo leía -tengo toneladas- y son, por otra parte, más importantes que las que había tomado sobre Hegel o sobre Marx. Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrasado. (Foucault, 2009f, p. 388)

Si bien la filosofía alemana, en su triple componente Hegel-Heidegger-Nietzsche, desempeñó un papel importante en la lectura de Foucault a

finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta¹⁹, este papel solo puede entenderse si vemos también la literatura como una poderosa fuente que le permitió alejarse de la filosofía canónica. Sus lecturas de Georges Bataille, Maurice Blanchot y René Char abrieron un “período de fascinación literaria” que duró hasta finales de los años sesenta.

Otro aspecto fundamental del “primer Foucault” son las estancias del filósofo en el extranjero:

Después de haber permanecido en la universidad francesa el tiempo suficiente para hacer lo que corresponde y ser lo que uno debe ser, salí a pasearme por el extranjero, lo cual dio a mi mirada de miope el ejercicio de la distancia y me permitió acaso restablecer una perspectiva más justa de las cosas. [Estuve] en Suecia, lo que me posibilitó saber cómo seremos dentro de cincuenta o cien años, cuando todos seamos ricos, felices, asépticos. En Polonia. En Hamburgo. En América del Sur. (Foucault, 2013b, p. 80)

En 1955, Foucault se trasladó a Suecia y ocupó durante tres años el puesto de profesor y director de la *Maison de France* de Uppsala, donde escribió *Historia de la locura* y entabló una estrecha amistad con Georges Dumézil, lingüista, historiador de las religiones y antropólogo que ejercería una gran influencia intelectual en su obra futura.

19 A propósito de la fenomenología y el estructuralismo señala Foucault (2013a): “durante la década de los cincuenta, como todos los de mi generación, me preocupaba, en función del gran ejemplo de nuestros nuevos maestros y bajo su influencia, por el problema de la significación. Nos hemos formado todos en la escuela de la fenomenología, en el análisis de las significaciones inmanentes a la vivencia, las significaciones implícitas de la percepción y la historia. Me preocupaba además la relación que podía haber entre la existencia individual y el conjunto de las estructuras y condiciones históricas en las cuales aparece esa existencia individual; el problema de las relaciones entre sentido e historia, y también entre método fenomenológico y método marxista [...] El estructuralismo plantea el problema de las condiciones formales del surgimiento del sentido, a partir sobre todo del ejemplo privilegiado del lenguaje [...] desde ese punto de vista no se puede decir que yo haga estructuralismo, dado que, en el fondo, no me preocupo ni por el sentido ni por las condiciones en las cuales este surge, sino por sus condiciones de modificación o interrupción, las condiciones en las cuales el sentido desaparece para hacer aparecer una cosa distinta (pp. 82-84).

En 1958 abandonó Uppsala y se trasladó a Varsovia, donde fue profesor en el Centro Cultural Francés de la Universidad de Varsovia, puesto que tuvo que abandonar en 1959 debido a la situación política de Polonia. Ese mismo año, el filósofo fue destinado a Alemania durante tres años como director del Instituto Francés de Hamburgo. Allí terminó de escribir su tesis sobre la locura y la sinrazón y comenzó a trabajar en una tesis complementaria titulada “Génesis y estructura de la antropología de Kant”, así como en la introducción, traducción y notas para la *Antropología desde el punto de vista pragmático* (Foucault, 2009g). En 1960, elegido profesor de psicología en la Universidad de Clermont-Ferrand, se traslada de nuevo a París, donde sus largas jornadas de estudio se intensifican ahora en la *Bibliothèque Nationale*. En 1961, presentó en la Sorbona una tesis principal sobre la historia de la locura y una tesis secundaria sobre la antropología de Kant, con Daniel Lagache y Georges Canguilhem como jurados; la tesis principal fue publicada con el título *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961) (*Locura y sinrazón. Historia de la locura en la Época Clásica*) y tuvo una buena acogida. La obra se publicó en una edición abreviada (Foucault, 1964) y Gallimard publicó una nueva versión, con un nuevo prefacio y dos artículos anexos que reflejaban una polémica con Jacques Derrida (Foucault, 1972; 1998); esta obra también adquirió un estatus propio frente al movimiento antipsiquiátrico asociado a Ronald Laing y David Copper en Inglaterra.

El arqueólogo de los saberes

En los años sesenta, la actividad intelectual de Foucault se intensifica como consecuencia de la diversidad de sus campos disciplinarios y objetos de investigación. En 1963, el filósofo entró a formar parte del consejo de redacción de la revista *Critique* con Roland Barthes y Michel Deguy, y estableció vínculos con el grupo *Nouveau Roman* y la revista *Tel quel*. En ese mismo año se publicaron *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica* (2003a) y *Raymond Roussel* (1976), obras que, pese a su heterogeneidad, compartían los

intereses de Foucault en aquel momento: la epistemología de la medicina y la exploración literaria, o el “ciclo literario”, como lo llamó Eribon (2011), quien señala:

[...] relejendo *El nacimiento de la clínica* junto a los textos sobre literatura, lo que llama la atención, como ya ocurría en *La historia de la locura*, no es la contradicción entre dos direcciones de investigación, sino por el contrario la sorprendente convergencia de los dos registros. (p. 261)

Entre 1962 y 1966 abundan las publicaciones de Foucault sobre escritores (F. Hölderlin, J.-P. Brisset, R. Roussel, C. Crébillon, G. Bataille, M. Blanchot, R. Laporte, J.-L. Baudry, M. Pleyner, P. Sollers, J.-É. Hallier, G. Flaubert, P. Klossowski, C. Ollier, S. Mallarmé, G. de Nerval, J. Thibaudeau, J. Verne), sin embargo, la literatura va a desempeñar un papel importante al menos hasta principios de los años setenta, si se tiene en cuenta el lugar privilegiado que ocupa en el análisis arqueológico, hasta el punto de que se puede afirmar que sus escritos sientan las bases de una posible “ontología de la lengua y la literatura” basada en los fenómenos de la autorrepresentación del lenguaje.

En 1966, publicó *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas* (2010b), obra que tuvo un gran éxito a pesar de su arduo carácter, y que asoció cada vez más el nombre de Foucault al movimiento estructuralista con Lévi-Strauss, Althusser, Lacan, Barthes y Dumézil, entre otros; también le valió algunos grandes malentendidos, polémicas y críticas, de las cuales la que mantuvo con Sartre es quizá la más conocida. En efecto, Foucault traza en esta obra una historia de la semejanza, de lo mismo y de la identidad, poniendo en juego un nuevo campo de investigación ya utilizado, *El nacimiento de la clínica*, el de la arqueología, una ciencia del archivo que trata al mismo nivel prácticas, instituciones y teorías para dar cuenta de su subsuelo, de los saberes comunes que las hicieron posibles en un momento histórico dado. Desde las primeras páginas, la literatura se presenta no solo como una referencia, como reconoce en el prefacio “este libro nació de un texto de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento” (Foucault, 2010b, p. 9), pero también como una subcategoría del campo de investigación del discurso propio de la

episteme moderna. El estatuto y el lugar de la literatura en una obra de esta envergadura solo pueden comprenderse si dejamos de ver la literatura como algo accesorio o secundario, incluso accidental, en el pensamiento del filósofo. Entre julio y octubre redacta un manuscrito que no se publicará sino póstumamente bajo el título de *El discurso filosófico* (Foucault, 2023a; 2025b) respondiendo a la pregunta ¿Qué es la filosofía? y ¿Cuál es su rol hoy?

En esta misma época, junto con Deleuze, el filósofo dirigió la edición francesa de las obras completas de Nietzsche para la editorial Gallimard (Foucault y Deleuze, 1967; 2001b), y participó en la recuperación de la lectura del filósofo alemán, que sería fundamental para comprender parte de su obra en los años setenta, pero que sigue siendo esencial para entender su propia idea del filósofo en aquel momento como “quien diagnostica el estado del pensamiento” (Foucault, 2013c, p.74) y de la filosofía como diagnóstico del presente:

Intento diagnosticar, hacer diagnóstico del presente: decir lo que somos hoy y lo que significa, hoy, decir lo que decimos. Ese trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo, y en ese sentido puedo proclamarme filósofo. (Foucault, 2013a, p. 87)

En septiembre de 1966, Foucault viajó a Túnez y ocupó una cátedra de filosofía en la Universidad de Túnez, donde leyó a Panofsky, Trotsky, Dumézil e incluso a las *Blacks Panthers* (Heiner, 2007). Su colega Gérard Deledalle, experto en filosofía anglosajona, le prestó obras de Russell, Wittgenstein y muchos otros analistas ingleses que Foucault leyó con atención sobre el análisis no lingüístico de los enunciados, mientras escribía *La arqueología del saber* (2002b) durante su estancia de dos años en Sidi Bou Saïd, obra que fue publicada en 1969 por Gallimard. Esta obra es la única considerada por el filósofo de carácter metodológico que intenta dar una especie de unidad al tríptico *La historia de la locura* [1961], *El nacimiento de la clínica* [1963] y *Las palabras y las cosas* [1966]; supone también una especie de finalización teórica de los conceptos de formación, positividad, saber, prácticas discursivas, enunciación y archivo que determina sin embargo una transición, un punto de paso.

A finales de 1968, el filósofo regresó a París, donde es llamado a contribuir con la creación del Departamento de Filosofía del *Centre universitaire expérimental de Vincennes*, hoy *Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis*, para ocupar la cátedra de filosofía y dirigir el departamento; reclutó a Alain Badiou, Jacques Rancière, François Regnault, Henri Weber, Étienne Balibar, Michel Serres y François Châtelet, entre otros jóvenes intelectuales. En Vincennes, Foucault impartió cursos sobre “el discurso de la sexualidad” y “el fin de la metafísica” (1968-1969), “la epistemología de las ciencias de la vida” y “Nietzsche” (1969-1970); de los cuales, dos han sido publicados en los últimos años (Foucault 2020a, 2024g). Sin embargo, el filósofo militante también se implicó en las causas de la Universidad y de sus estudiantes. Llegó a participar en una disputa con el ministro de Educación Nacional, Olivier Guichard, en defensa del joven Departamento de Filosofía (Foucault, 2001j), que abandonó a finales de 1969. Didier Eribon destaca el valor del “interludio de Vincennes” para el profesor y militante Foucault, pues:

Es aquí donde realmente vuelve a la política, donde se encuentra con la historia [...] es un Foucault completamente diferente el que nació en este momento crucial. Un Foucault muy distinto del académico que formaba parte de los comités ministeriales o daba exámenes orales en la ENA. Aquel hombre se desvanecería poco a poco y sería olvidado, y de Vincennes surgiría el filósofo comprometido, cuya intervención se desplegaría en todos los frentes, los de la acción y los de la reflexión. A partir de 1969, Foucault empezó a encarnar la figura misma del intelectual militante. Es aquí donde se inventa el Foucault que todo el mundo conoce, el Foucault de las manifestaciones y los manifiestos, el Foucault de las “luchas” y la “crítica”. (Eribon, 2011, pp. 328-239)

Eribon añade que esta “entrada en política” debe mucho a Daniel Defert, compañero del filósofo desde 1963 y que conoció muy bien “el movimiento maoísta de la Izquierda Proletaria”, una organización de extrema izquierda que se reivindicaba como herencia del Movimiento del 22 de marzo, asociado a los acontecimientos de Mayo del 68. Aunque Eribon presenta innegablemente los elementos necesarios para

considerar que, en sentido estricto, el Foucault político nació a finales de los años sesenta, resulta muy problemático fechar tan tardíamente tal actitud o tal disposición, dado que el primer Foucault ya mostraba rasgos de ella en sus reflexiones sobre la transgresión literaria o incluso sobre la fenomenología existencial.

El genealogista del poder

La admisión de Foucault en el *Collège de France* en diciembre de 1970 como titular de la cátedra de “Historia de los sistemas de pensamiento” marcó otra etapa decisiva en la labor intelectual y activista del filósofo en la década de 1970. Al comentar el valor de este nombramiento, Benedetta Zaccarello (2014) señala que:

[...] la elección al *Collège de France* “santifica”, en el sentido etimológico del término, la figura de un pensador o de un erudito, reconociéndole un papel importante en la vida de la disciplina que encarna, y pidiéndole que canonicé, por así decirlo, su propia obra como una contribución original al patrimonio intelectual común. (p. 71)

Aunque Foucault ya era muy conocido en los años sesenta, se convertiría poco a poco en uno de los intelectuales más influyentes de Francia y Estados Unidos durante los 14 años que enseñó públicamente en el *Collège*.

En su conferencia inaugural, titulada *El orden del discurso* (2003b), Foucault expone los trabajos que ha realizado y los que realizaba en ese momento sobre el tema del discurso, y planteaba una hipótesis sobre el saber y el poder:

[...] supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (p. 14)

Parece que el filósofo era, entonces, consciente de las implicaciones políticas de su trabajo arqueológico, y es desde esta perspectiva desde la que distingue entre un “conjunto crítico” y un “conjunto genealógico” de la obra por desarrollar.

El conjunto crítico trata de:

[...] cercar las formas de exclusión, de delimitación, de apropiación, a las que aludía anteriormente; mostrar cómo se han formado, para responder a qué necesidades, cómo se han modificado y desplazado, qué coacción han ejercido efectivamente, en qué medida se han alterado. (Foucault, 2011, pp. 59-60)

Por su parte, el conjunto genealógico que:

[...] utiliza los otros tres principios: cómo se han formado, por medio de, a pesar de o con el apoyo de esos sistemas de coacción, de las series de los discursos; cuál ha sido la norma específica de cada una y cuáles sus condiciones de aparición, de crecimiento, de variación. (p. 60)

Si la crítica tiene que ver con el análisis de “las instancias de control discursivo”, es decir, los procedimientos excluyentes como lo prohibido y el tabú, el reparto y el rechazo, y la voluntad de verdad, entonces la genealogía tiene que ver con la formación real, pero dispersa, discontinua y regular de estos discursos, ya sea dentro o fuera de los límites de control de estos procedimientos.

Lo que el filósofo concibe como “crítica” corresponde a la caracterización de su propia arqueología del saber como un análisis de las instancias limitadoras del discurso, tal como señala Defert (2011), a propósito del primer curso, *Lecciones sobre la voluntad de saber. 1970-1971* (2011, 2014c): “lo que él llama su “aspecto genealógico”, las condiciones de su aparición y transgresión: ilegalismos, perversiones y anomalías, desregulaciones, confesiones, palabras parresiásticas, serán el contenido real de los próximos trece años de enseñanza” (p. 257). De hecho, Foucault impartió sus cursos desde 1970 hasta su muerte en 1984, a excepción del curso de 1977 que el filósofo se tomó como año sabático, y estos se convirtieron en una especie de teatro provisional de su pensamiento. En este sentido, debe considerarse que poseen un

estatuto propio, ya que pertenecen a un régimen discursivo específico dentro del conjunto de actos filosóficos realizados por Michel Foucault.

Aunque comparten algunos temas con sus libros, estos cursos del *Collège* no los duplican. Por el contrario, constituyen escenas múltiples en las que una filosofía del acontecimiento emerge cada vez de manera diferente: *Teorías e instituciones penales. 1971-1972* (2021c), *La Sociedad punitiva. 1972-1973* (2016c), *El poder psiquiátrico. 1973-1974* (2005), *Los anormales. 1974-1975* (2000b), *Defender la sociedad. 1975-1976* (2000a), *Seguridad, territorio y población. 1977-1978* (2006), *Nacimiento de la biopolítica. 1978-1979* (2007b), *Del gobierno de los vivos. 1979-1980* (2014a), *Subjetividad y verdad. 1980-1981* (2020b), *La hermenéutica del sujeto. 1981-1982* (2002c), *El gobierno de sí y de los otros. 1982-1983* (2009a), *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. 1983-1984* (2010a).

Durante la década de 1970, el filósofo pasó cada vez más tiempo en el extranjero: Italia (1970), Japón (1970 y 1978) (Foucault, 2024f), Canadá (Montreal en 1973 y 1976, Toronto en 1977), España (Madrid en 1975), Alemania (Berlín en 1977, Berlín y Hannover en 1978), Irán (1978 y 1979) (Ghamari-Tabrizi, 2016), pero sobre todo, Estados Unidos (Buffalo en 1970, Buffalo y Minneapolis en 1972 (Foucault, 2025d), Nueva York en 1973, Berkeley y Nueva York en 1975, Berkeley, Nueva York y San Francisco en 1976, San Francisco y Sacramento en 1979) (Wade, 2023), y Brasil (Río en 1973 y Río y São Paulo en 1975, Bahía, Belém y Recife en 1976) (Hoffman, 2024; Foucault, 2025a).

Este periodo también estuvo marcado por su participación en diversos actos, reuniones y manifestaciones públicas con otros intelectuales, activistas y artistas como Jean-Paul Sartre, Jean Genet, Michelle Vian, Gilles Deleuze, Claude Mauriac, Jean Chesnaux y Alain Jaubert, así como estudiantes, trabajadores, inmigrantes indocumentados y presos. En 1971, en un contexto en el que los activistas maoístas exigían el estatuto de preso político, Foucault creó el Grupo de Información las Prisiones (GIP) con Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet. Antes de que Daniel Defert, cercano a los activistas encarcelados, le pidiera que creara una comisión de investigación sobre las prisiones formada por expertos, Foucault dirigió la creación del grupo de

investigación multidisciplinar, que pretendía dar voz a los presos, con múltiples efectos: desde la llegada de la radio y la prensa a las prisiones hasta la inflexión de una forma de militancia a partir de 1970, que sirvió de modelo para la formación de otros grupos como el Grupo de Información Sanitaria (GIS), el Grupo de Información sobre los Asilos (GIA) y el Grupo de Información y Apoyo para Trabajadores Inmigrantes (GISTI). Durante sus dos años de existencia, el GIP estuvo impregnado de presupuestos teóricos, pero sobre todo prácticos, relativos a una comprensión material, inmediata y concreta de la política, que, sin embargo, seguía siendo irreductible a los análisis del filósofo de la época, aunque una obra como *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (2009h), publicada en 1975, está necesariamente vinculada a esta experiencia; el GIP se disolvió en diciembre de 1972.

Foucault también apoyó la creación de la Asociación para la Defensa de los Derechos de los Presos (ADDD), y en 1972 celebró una serie de encuentros sobre la historia de los equipamientos colectivos con miembros del Centro de Estudios, Investigaciones y Formación Institucionales (CERFI), dirigidos por Félix Guattari. En 1973 patrocinó dos de los proyectos de investigación del Centro sobre la “genealogía de los equipamientos de normalización” y el “análisis del lugar de los equipamientos urbanos en el urbanismo”, a los que se dedicó un número especial sobre los equipamientos de poder en la revista *Recherches* en diciembre de 1973 (Fourquet y Murard, 1973).

En septiembre de 1973 publica, *Yo, Pierre Rivière: habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano. Un acaso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault* (Rivière, 2001), materialización de un trabajo continuo con archivos realizado con historiadores en el marco de su seminario en el *Collège*, que el filósofo recopiló, estudió y anotó, y que dio lugar a una película dirigida por René Allio en 1976; este tipo de investigación centrada en el carácter acontecimental de la investigación histórica determinó los futuros trabajos sobre *La vida de los hombres infames* ([1977], 1996b), *Herculine Barbin llamada Alexina B.* ([1978], 1985) y el trabajo conjunto con la historiadora Arlette Farge sobre *Le Désordre des familles* (1982), los cuales implicaban análisis de archivos muy diversos, pero todos muy cercanos al trabajo arqueológico sobre la locura, la clínica, la literatura,

el lenguaje y el discurso, como documentos judiciales, informes médicos, informes periciales, artículos de prensa, *lettres de cachet*, manuscritos autobiográficos, etc. En 1973 también se publica *Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte* (1981), en Fata Morgana, un pequeño libro sobre la pintura “La Traición de las imágenes” de René Magritte.

Eribon (2011) no duda en señalar la fragmentación de la existencia de Foucault a principios de los años setenta. Al parecer, Foucault se convirtió en un personaje público, lo que implica una “dispersión” y una “fragmentación” de sus relaciones personales que hace imposible plantear un relato lineal de su vida en aquella época. Y lo que es más importante, fue en esta época cuando el filósofo emprendió, como hemos visto con el GIP, una serie de proyectos y posiciones que quedaron al margen de su propia reflexión teórica.

No solo hay registros fotográficos de las manifestaciones de Foucault con Sartre, Deleuze y compañía, sino, sobre todo, largos debates y entrevistas sobre el papel del intelectual y su relación con el poder (Foucault, 1999e), la normalización y el control social (Foucault, 1999f), los tribunales populares propuestos por los maoístas de la Izquierda Proletaria, como el que mantuvo con Benny Lévy sobre la justicia popular (1980), su intervención durante una reunión del comité *Vérité-Justice* en Grenoble (Foucault, 2001f) en diciembre de 1972, o una entrevista con un trabajador de la *Renault* (Foucault, 2001i; 2001h) en 1973. Además, a finales de 1972, el filósofo participó en la preparación del periódico *Libération*, fundado por Sartre y muy próximo a la extrema izquierda, donde propuso “llevar una crónica de la memoria obrera en relación con la actualidad y que se abriera una sección sobre el movimiento homosexual” (Defert, 2015, pp. 57-58). A este respecto, Deleuze (1987) señala:

[...] tras el 68, Foucault encuentra personalmente el problema de las nuevas formas de lucha, con el GIP y la lucha de las prisiones, y con SP [*Vigilar y castigar*] elabora la “microfísica del poder”. A partir de ese momento se ve obligado a pensar, y vivir de una manera muy nueva el papel del intelectual. (p. 150)

Es en este contexto donde es posible sugerir una relación teórica y a veces práctica con los intereses de una joven generación de filósofos que

habían roto con el pensamiento de Althusser, como Jacques Rancière y Jean Borreil, quienes en noviembre de 1974 crearon el Centro de Investigaciones sobre las Ideologías de la Revuelta (CRIR), adscrito a la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento del *Collège de France* y al Departamento de Filosofía de la *Universidad París VIII*.

El objetivo del *Centre de recherches sur les idéologies de la révolte* es desarrollar y comparar diversos tipos de investigación, inicialmente emprendidos por separado, sobre la formación histórica de las ideas y prácticas de la revuelta que determinan el terreno, las reglas y los límites de la subversión en nuestra sociedad. (Borreil et ál., 1975)

Los trabajos del Centro dieron lugar a la revista *Les Révoltes logiques*, de la que se publicaron 15 números entre 1975 y 1981. La revista se centraba en la posible constitución de una memoria obrera, en particular de una “historia de las formas concretas de la conciencia de clase” (Chambarlhac, 2013, p. 35), y se publicó “a raíz de la publicación” de *La lección de Althusser* (Rancière, 2013) en 1974, así como “a la luz” de la tesis doctoral *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero* (Rancière, 2010), publicada en 1981. Así pues, sería posible establecer una relación menos que anecdótica, un vínculo real entre los trabajos filosóficos de Michel Foucault y Jacques Rancière a principios de los años setenta, época en la que este último asistía a los seminarios de Foucault, compartiendo algunas luchas comunes como la del GIP, pero sobre todo puntos de encuentro y divergencia en sus trabajos teóricos (Foucault, 1980, 2001f; Rancière, 2011a, 2011b; Roberto-Alba, 2018a).

En 1975 se publica *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (2009h), un proyecto escrito desde 1973 y que comprende un vasto análisis de la llamada “sociedad disciplinaria”, analizada durante los cinco primeros años de conferencias en el *Collège de France*; esta obra gozó de una rápida difusión internacional y es quizás una de las más conocidas del filósofo. En 1976 se publicó *La voluntad de saber* (2007a), primer volumen de *Historia de la sexualidad*, un ambicioso proyecto editorial que prometía seis volúmenes, pero que al parecer cambió considerablemente al cabo de ocho años. Deleuze (1987) habla

del “largo silencio que siguió a la a *La voluntad de saber*” (p. 125), y remite dicho silencio a una posible crisis teórica en los análisis del filósofo, vinculada también al “fracaso final del movimiento carcelario” y a otros acontecimientos a escala mundial. Más allá de las cuestiones exegéticas de la obra de Foucault, lo cierto es el paso progresivo del análisis de las disciplinas y del concepto de biopoder al análisis de los procesos de gubernamentalización de las poblaciones a partir de 1978. Por su parte, Defert (2015) explica la ausencia de publicaciones durante este periodo como el resultado de un contrato de exclusividad de cinco años con Gallimard, debido a la exigencia de una suma considerable de dinero por el rodaje de Pierre Rivière en diciembre de 1976. Por otra parte, Eribon (2011) señala que “existe un retraso constitutivo entre la publicación y la investigación. Es quizás este desfase el que explica la “crisis” que Foucault va a vivir en 1976 y 1977, tras la publicación de *La voluntad de saber*” (p. 69). Con todo, la publicación póstuma de *Las confesiones de la carne* (Foucault, 2024e), cuarto tomo del proyecto de *Historia de la sexualidad*, así como la publicación de *Les hermaphrodites* (Foucault, 2025c), parte de este mismo proyecto, contradice cada vez la supuesta crisis y el mentado silencio editorial.

Hacia un pensamiento de las formas de problematización de la política

En 1977 y 1978, la agitada actividad del filósofo se diversificó aún más, ya que sus obras tuvieron repercusión fuera de los círculos académicos y universitarios, como señala Defert (2015): “la recepción de *La voluntad de saber* fue más entusiasta en los movimientos feministas o gays que en los círculos intelectuales. Es posible que esto hiciera que Foucault estuviera aún más atento a las novedades de estos movimientos” (p. 69). Parece que Foucault puso en práctica su propia “moral antiestratégica” en varios casos, como su expulsión de Madrid por su defensa de 11 protestantes contra el régimen, condenados al garrote por los tribunales de excepción franquistas (Foucault, 2001a); su protesta contra la extradición del abogado Klaus Croissant, su apoyo al movimiento de objeción de conciencia, su defensa de los “derechos

de los gobernados”, su apoyo al cineasta armenio Andrei Paradjanov condenado por un tribunal soviético, su conferencia sobre “¿Qué es la crítica?” (Foucault, 2018) en la Sociedad Francesa de Filosofía, su creación de los “reportajes de ideas” (Foucault, 2001ac) para el diario italiano *Corriere della Sera*, para el que realizó una serie de reportajes sobre la Revolución iraní, publicada entre 1978 y 1979, que provocó una gran polémica en Francia.

Si se tienen en cuenta las conferencias pronunciadas en el *Collège* en 1978 y 1979, es posible establecer un giro cronológico, metodológico y de objeto de análisis en la obra de Foucault, que se hará patente en 1984. En efecto, en la “Introducción” a *El uso de los placeres* (2003c), segundo volumen de *Historia de la sexualidad*, publicado poco antes de su muerte en 1984, el filósofo parece dar las razones de este cambio. Sin embargo, sus observaciones van más allá de una simple explicación y constituyen un intento de integrar su obra en curso, incluso su propio pensamiento sobre la política. Al analizar la historia de la sexualidad como experiencia singular, el filósofo define la experiencia como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 2003c, p. 8).

El análisis de Foucault trataría, a lo largo de su obra oral y escrita, sobre la locura, la psiquiatría, el poder punitivo, las prácticas disciplinarias, la gubernamentalidad, la parresía y la moral sexual de los antiguos, es decir, sobre el saber, el poder y los modos de subjetivación, las grandes áreas problemáticas o *problematizaciones* identificadas a lo largo de su producción intelectual. En particular, es en relación con el estudio de la problematización del comportamiento sexual de los antiguos, desde la época helenística y romana y los primeros siglos del cristianismo, proyectado en los volúmenes dos, tres y cuatro de *Historia de la sexualidad* que el filósofo pone en perspectiva su obra como “historia de la verdad” consistente en un análisis de:

[...] las *problematizaciones* a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las *prácticas* a partir de las cuales se forman aquellas. La dimensión arqueológica del análisis permite analizar las formas mismas de la problematización; su dimensión

genealógica, su formación a partir de las prácticas y de sus modificaciones. Problematización de la locura y de la enfermedad a partir de prácticas sociales y médicas, al definir un cierto perfil de “normalización”; problematización de la vida, del lenguaje y del trabajo en las prácticas discursivas que obedecen a ciertas reglas “epistémicas”; problematización del crimen y del comportamiento criminal a partir de ciertas prácticas punitivas que obedecen a un modelo “disciplinario”. Y ahora quisiera mostrar cómo, en la Antigüedad, la actividad y los placeres sexuales fueron problematizados a través de las prácticas de sí, al hacer jugar los criterios de una “estética de la existencia”. (Foucault, 2003c, pp. 14-15)

La empresa filosófica de Foucault consistió en *crear problemas, construir problemáticas, plantear problematizaciones*: ya se tratara de sus análisis sobre la locura, la prisión o la sexualidad, su trabajo como profesor, intelectual y filósofo fue crítico con la canonización histórica de la verdad. En una entrevista con Paul Rabinow en 1984, el filósofo cuestionó la polémica como “figura parasitaria de la discusión y obstáculo en la búsqueda de la verdad” (Foucault, 2009e, p. 354) y sobre su forma heterogénea de enfocar las cuestiones políticas comenta:

[...] es cierto que mi actitud no deriva de esta forma de crítica que, so pretexto de un examen metódico, recusaría todas las soluciones posibles, salvo una que sería la buena. *Es más bien del orden de la “problematización”: es decir de la elaboración de un dominio de hechos, de prácticas y de pensamientos que me parece que plantean problemas a la política* [énfasis agregado]. (Foucault, 2009e, p. 356)

Sin embargo, no se trata aquí de la política como algo que pueda dar respuestas definitivas a problematizaciones, sino como algo que puede ser interrogado por experiencias históricamente singulares que implican estratificaciones del conocimiento, relaciones de poder y modos de subjetivación.

Se trata de pensar las relaciones de estas diferentes experiencias en la política, lo que no quiere decir que se buscará en dicha política

el principio constituyente de estas experiencias o la solución que regulará en ella de modo definitivo la fortuna. (Foucault, 2009e, p. 356)

La política, durante este periodo, y de hecho a lo largo de toda su obra, tendría así implicaciones principalmente prácticas que le alejarían del marco ortodoxo de las “doctrinas políticas”. Foucault habla del papel positivo de los acontecimientos de Mayo del 68, y de su carácter contradictorio: por un lado, las nuevas cuestiones planteadas a la política fuera de su ámbito estatutario (sobre las mujeres, la sexualidad, las minorías, la locura, etc.); y, por otro, la necesidad de traducir estas cuestiones en la teoría del marxismo: “pluralidad de las cuestiones planteadas a la política y no reinscripción del cuestionamiento en el cuadro de una doctrina política” (Foucault, 2009e, p. 358). Y es a propósito de este tipo de singularidad de la actividad política que el filósofo *introduce la problematización como forma de caracterizar la historia del pensamiento*.

Los años ochenta fueron un periodo de intensa actividad intelectual: las conferencias en el *Collège de France* se centraron en el proyecto de una genealogía de la subjetividad, algunos de cuyos rasgos el filósofo ya había identificado en sus conferencias de 1978 y 1979, mientras que sus conferencias en Estados Unidos atrajeron a un número creciente de jóvenes estudiantes y especialistas de las universidades de Stanford (Foucault, 2008) y Sacramento en 1979; Nueva York (Foucault, 2001af, 2024d); Darmount (Foucault, 2013d) y Princeton en 1980; Berkeley en 1980, 1981, 1982 y 1983 (Foucault, 2017b); Vermont en 1982; así como Lovaina (Foucault, 2014d) en 1981 y Toronto (Foucault, 2017a) en 1982. El filósofo soñaba con instalarse en California y vivir de un seminario permanente en Berkeley, donde estableció estrechos vínculos con los estudiantes y trabajó con ellos sobre las transformaciones del gobierno en los años treinta del siglo XX.

Sus estancias en Estados Unidos pusieron de manifiesto la fascinación del filósofo por el modo de vida de Nueva York y San Francisco, en particular el de la comunidad gay y sus formas de organizarse y relacionarse con la sociedad en torno a una estilización de la existencia,

que sin embargo se negó a asociar directamente con los temas de sus investigaciones sobre la moral de los antiguos y sus tecnologías del yo. Los comentarios de Foucault sobre estas cuestiones son variados y, en su mayoría, controvertidos en Francia, ya que se refieren al movimiento homosexual, su historia y su potencial para constituir un nuevo “arte de vivir” basado en una intensificación de los placeres y un cuestionamiento de la sexualización política del cuerpo (Foucault, 2001af, 2001t, 2001o, 2001y).

Al igual que sus proyectos de investigación, las intervenciones políticas de Foucault no cesaron hasta su muerte: en 1981, en Ginebra, participa en la creación del “Comité Internacional contra la Piratería” con Bernard Kouchner e Yves Montand, en defensa de los *boat people* y, en general, de los “derechos de los gobernados” (2001v); en 1984, se propone dirigir y organizar el próximo barco a Vietnam. En 1982, protestó contra la detención de Jacques Derrida en Praga, siguió de cerca los acontecimientos en Polonia —país al que viajó ese mismo año— y expresó su apoyo al movimiento sindical Solidaridad en varias declaraciones públicas, hasta el punto de distanciarse del nuevo gobierno socialista de Mitterrand, que declaró su intención de no interferir en los asuntos internos del país.

Michel Foucault falleció el 25 de junio de 1984 en el hospital de la *Salpêtrière* en París.

La vida y la obra de Michel Foucault no pueden comprenderse como una sucesión lineal de etapas —la arqueología, la genealogía, la ética—, sino como una *serie de desplazamientos* mediante los cuales el pensamiento filosófico interroga su propia condición histórica. En cada uno de estos desplazamientos, la relación entre filosofía y política se redefine: desde el diagnóstico de las formas de racionalidad que configuran el saber moderno, hasta la exploración de los modos de subjetivación mediante los cuales los sujetos se constituyen en relación con la verdad. Por ello, la trayectoria que aquí se ha reconstruido no busca fijar un itinerario biográfico, sino reconocer un modo de pensar la política como práctica filosófica —una práctica que, más que prescribir normas o instituciones, indaga en las condiciones de emergencia de los discursos y la conformación de los saberes, las relaciones de poder y los modos de subjetivación—.

Esta perspectiva permite leer la *política de la verdad* de Foucault como una crítica del régimen occidental de veridicción, esto es, del vínculo histórico entre saber, poder y subjetividad que ha organizado las formas modernas de gobierno. Desde *Historia de la locura* hasta *El coraje de la verdad*, la pregunta foucaultiana por la verdad nunca es puramente epistemológica: se trata, más bien, de saber quién está autorizado a decir la verdad, en qué condiciones, sobre quién y con qué efectos. En este sentido, la política de la verdad no designa una teoría normativa, sino un *ethos filosófico* que problematiza la manera en que el pensamiento mismo se deja gobernar por regímenes de evidencia y legitimidad. Foucault encarna así una forma de vida filosófica que disuelve la distancia entre teoría y práctica, y que convierte la crítica en una forma de resistencia ontológica: una manera de modificar las condiciones bajo las cuales se produce el saber y se constituye el sujeto.

Si se observa retrospectivamente, la obra de Foucault ofrece una genealogía de la política entendida no como institución soberana, sino como campo de prácticas históricas de gobierno y de insubordinación. Desde los análisis sobre la disciplina, la biopolítica y la gubernamentalidad, hasta las investigaciones finales sobre la parresía y el cuidado de sí, se traza una línea más o menos coherente: el pensamiento filosófico se vuelve inseparable de un modo de existencia, donde la verdad no se posee, sino que se practica, y donde la crítica deja de ser mera denuncia para devenir forma de transformación. Así, el filósofo se presenta no como un legislador del pensamiento —como en la tradición moderna de la filosofía política—, sino como un *diagnosticador del presente*, aquel que se compromete con su tiempo al interrogar las condiciones de posibilidad de su propio discurso.

Desde esta lectura, la trayectoria de Foucault puede entenderse como una ontología política de la actualidad. Cada una de sus investigaciones —sobre la locura, el castigo, la sexualidad, la gubernamentalidad o el decir veraz— constituye una forma singular de interrogar los modos en que el poder produce verdad y subjetividad. Y, al mismo tiempo, cada una de esas investigaciones abre un espacio para pensar la libertad, no como un atributo trascendental del sujeto, sino como una práctica histórica de desujeción. La política de la verdad es, entonces,

una política sin fundamento, sin *arché*, que se ejerce en el terreno movido de las prácticas y de los cuerpos, en la tensión entre el gobierno y la resistencia, entre la obediencia y la invención.

A la luz de esta reconstrucción, este libro partió de una hipótesis: que la filosofía foucaultiana, entendida como una *política de la verdad*, ofrece un marco útil para pensar ciertos problemas ético-políticos contemporáneos. En un tiempo atravesado por nuevas tecnologías de poder —biopolíticas, digitales y afectivas—, y por modos de subjetivación que exceden las formas institucionales de la política, la analítica foucaultiana se revela como una herramienta imprescindible para diagnosticar la actualidad, repensar la resistencia. Foucault no nos lega un sistema cerrado, sino una práctica de pensamiento: una forma de *inquiétude de sí* que convierte la crítica en un modo de vida.

Referencias

- Alston, P. (2009). *Statement by Professor Philip Alston, UN Special Rapporteur on extrajudicial executions - Mission to Colombia 8-18 June 2009*. Organización de las Naciones Unidas. <https://bit.ly/4rxEJho>
- Álvarez Yágüez, J. (2015). Introducción: Una ética del pensamiento. En M. Foucault, *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 11-74). Biblioteca Nueva.
- Artières, P., Bert, J. F., Potte-Boneville, M. y Revel, J. (2015). Presentación de la edición francesa. En M. Foucault, *La gran extranjera: para pensar la literatura* (pp. 17-28). Siglo XXI Editores.
- Bensaïd, D. (2009). Grandeurs et misères de Deleuze et Foucault; La politique éclipse. Archives personnelles: Politique profane et stratégie. <http://danielbensaid.org/Im-politiques-de-Foucault>
- Basso, E. y Bert, J-F. (Eds). (2015). *Foucault à Münsterlingen. A l'origine de l'Histoire de la folie*. EHESS
- Betancourt, V. (2012). *Las madres ante las ejecuciones extrajudiciales de sus hijos, sus familias y la resignificación de sus experiencias* [tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional UNAL. <https://repositorio.unal.edu.co/items/46223f3e-0dc7-497c-aa93-5b12e5f8aa04>
- Blengino, L. (2024). *Nacimiento de la modernidad y gubernamentalización de las artes de gobernar en Michel Foucault*. Universidad Nacional de la Matanza.
- Borreil, J., Fraisse, G. y Rancière, J. (1975). *Le Centre de recherches sur les idéologies de la révolte (Définition des objectifs et projets de recherches pour l'année 1975)*. Horlieu éditions. <https://horlieu-editions.com/introuvables/les-revoltes-logiques/le-centre-de-recherche-sur-les-ideologies-de-la-revolte.pdf>
- Bousquet, F. (2015). *Putain de Saint Foucault: archéologie d'un fétiche*. Éditions Pierre-Guillaume de Roux.

- Carrette, J. (2013). Rupture and Transformation: Foucault's concept of spirituality reconsidered. *Foucault Studies*, (15), 52-71. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i15.3990>
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre Editores, Pontificia Universidad Javeriana y Universidad Santo Tomás.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre.
- Castro Orellana, R. (2023). *Dispositivos neoliberales y resistencias*. Herder.
- Castro Orellana, R. y Chamorro, E. (2021). *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*. Lengua de trapo.
- Chambarlhac, V. (2013). *Nous aurons la philosophie féroce. Les Révoltes logiques, 1975-1981. La revue des revues*, 1(49), 30-43. <https://doi.org/10.3917/rdr.049.0030>
- Chamorro, E. (2025). *Foucault, el poder y la política, de mayo del 68 al ascenso del neoliberalismo*. Editorial Universidad de Granada.
- Chevallier, Ph. (2004). La spiritualité politique, Michel Foucault et l'Iran. *Projet*, 281(4), 78-82. <https://doi.org/10.3917/pro.281.0078>
- Chevallier, Ph. (2011). *Michel Foucault et le christianisme*. ENS Editions.
- Chignola, S. (2018). *Foucault más allá de Foucault. Una política de la filosofía*. Cactus.
- Colombel, J. (1994). *Michel Foucault, la clarité de la mort*. Odile Jacob.
- Comisión de la Verdad. (s. f.). *¿Qué es la Comisión de la Verdad?* <https://wayback.archive-it.org/20948/20230524061601/https://web.comision-delaverdad.co/la-comision/que-es-la-comision-de-la-verdad>
- Comité Invisible. (2017). *Maintenant*. La fabrique éditions.
- Dalmau, I. (2024). *Michel Foucault: entre epistemología y política. Reflexiones en torno a la arqueo-genealogía que vertebró la analítica de la gubernamentalidad neoliberal*. Teseo.
- Davidson, A. (2012). Elogio de la conducta. *Revista de Estudios Sociales*, (43), 152-164. <http://dx.doi.org/10.7440/res43.2012.13>
- Defert, D. (2001). Chronologie. En M. Foucault, *Dits et écrits I* (pp. 57-58). Gallimard.

- Defert, D. (2011). Situation du cours. En M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, suivi de Le savoir d'Edipe* (pp. 261-284). Hautes Études-Gallimard-Seuil.
- Defert, D. (2015). Chronologie. En M. Foucault, M., *Œuvres I* (pp. 77-125). Gallimard.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós.
- Elden, S. (2016). *Foucault's Last decade*. Polity Press.
- Elden, S. (2017). *Foucault: The bird of power*. Polity Press.
- Elden, S. (2021). *The early Foucault*. Polity Press.
- Elden, S. (2022). *The archeology of Foucault*. Polity Press.
- Eribon, D. (2011). *Michel Foucault 1926-1984*. Flammarion.
- Evans, M. (2009). *Body count mentalities. Colombia's False Positives. Scandal, Declassified*. The National Security Archive. <http://nsarchive.gwu.edu/NSAEBB/NSAEBB266/index.htm>
- Foucault, M. (1961). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. Plon.
- Foucault, M. (1964). *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*. U.G.E.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard.
- Foucault, M. (1980). Sobre la justicia popular. Debate con los maos. *Microfísica del poder* (pp. 45-76). Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1985). *Herculine Barbin llamada Alexina B*. Talasa Ediciones.
- Foucault, M. (1990). *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1996a). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.
- Foucault, M. (1996b). *La vida de los hombres infames*. Altamira.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la locura en la época clásica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1999a). El pensamiento del afuera. En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I* (pp. 297-320). Paidós.
- Foucault, M. (1999b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 393-416). Paidós.

- Foucault, M. (1999c). La filosofía analítica de la política. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 111-128). Paidós.
- Foucault, M. (1999d). La locura, la ausencia de obra. En *Entre filosofía y literatura. Obras esenciales, Volumen I* (pp. 269-278). Paidós.
- Foucault, M. (1999e). Los intelectuales y el poder. En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II* (pp. 105-116). Paidós.
- Foucault, M. (1999f). Mesa redonda. En *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II* (pp. 117-144). Paidós.
- Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000b). *Los anormales. Curso en el Collège de France 1974-1975*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001a). Aller à Madrid. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1628-1630). Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). Dialogue sur le pouvoir. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 464-476). Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). *Dits et écrits I. 1954-1975*. Gallimard.
- Foucault, M. (2001d). La folie n'existe que dans une société. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 195-197). Gallimard.
- Foucault, M. (2001e). Intellectuel sert à rassembler les idées mais son savoir est partiel par rapport au savoir ouvrier (L'). En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1289-1291). Gallimard.
- Foucault, M. (2001f). Meeting Vérité-Justice. 1500 Grenoblois accusent. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1184-1207). Gallimard.
- Foucault, M. (2001g). Méthodologie pour la connaissance du monde: Comment se débarrasser du marxisme. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 595-617). Gallimard.
- Foucault, M. (2001h). La morte du père. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1555-1607). Gallimard.
- Foucault, M. (2001i). Nietzsche, la généalogie, l'histoire. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1004-1024). Gallimard.
- Foucault, M. (2001j). Le piège de Vincennes. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 935-941). Gallimard.
- Foucault, M. (2001k). La politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1570-1572). Gallimard.

- Foucault, M. (2001l). Pour une chronique de la mémoire ouvrier. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 1267-1268). Gallimard.
- Foucault, M. (2001m). Pouvoirs et stratégies. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 418-428). Gallimard.
- Foucault, M. (2001n). A quoi rêvent les iraniens? En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp.688-694). Gallimard.
- Foucault, M. (2001o). Caresse d'hommes considérées comme un art (Des). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1134-1136). Gallimard.
- Foucault, M. (2001p). Chah a cent ans de retard (Le). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 679-682). Gallimard.
- Foucault, M. (2001q). Chef mythique de l'Iran (Le). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 713-716). Gallimard.
- Foucault, M. (2001r). Défi à l'opposition. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 704-706). Gallimard.
- Foucault, M. (2001s). Dits et écrits II. 1976-1988. Gallimard.
- Foucault, M. (2001t). Entretien avec M. Foucault. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1105-1114). Gallimard.
- Foucault, M. (2001u). Esprit d'un monde sans esprit (L'). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 743-754). Gallimard.
- Foucault, M. (2001v). Face aux gouvernements, les droits de l'homme. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1526-1527). Gallimard.
- Foucault, M. (2001w). Inutile de se soulever? En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 790-794). Gallimard.
- Foucault, M. (2001x). Jeu de Michel Foucault (Le). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (p. 1300). Gallimard.
- Foucault, M. (2001y). Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1381-1397). Gallimard.
- Foucault, M. (2001z). Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1554-1565). Gallimard.
- Foucault, M. (2001aa). Poudrière appelée islam (Une). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 759-762). Gallimard.
- Foucault, M. (2001ab). Préface. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 133-136). Gallimard.

- Foucault, M. (2001ac). Préface à l' "Histoire de la sexualité". En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 1397-1403). Gallimard.
- Foucault, M. (2001ad). Reportage des idées (Le). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 706-707). Gallimard.
- Foucault, M. (2001ae). Révolté à mains nues (Une). En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 701-704). Gallimard.
- Foucault, M. (2001af). Sexualité et solitude. En *Dits et écrits II. 1976-1988*(pp. 987-997). Gallimard.
- Foucault, M. (2001ag). Table ronde du 20 mai 1978. En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 839-840). Gallimard.
- Foucault, M. (2001ah). Téhéran: la foi contre le chah. En *Dits et écrits II. 1976-1988*. Gallimard.
- Foucault, M. (2001ai). Vivre autrement le temps En *Dits et écrits II. 1976-1988* (pp. 788-790). Gallimard.
- Foucault, M. (2002a). *Enfermedad mental y personalidad*. Paidós.
- Foucault, M. (2002b). *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2002c). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France 1981-1982*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003a). *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2003b). *El orden del discurso*. Fabula-Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2003c). *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2005). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France 1973-1974*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política. En *Tecnologías del yo y otros textos afines* (pp. 95-140). Paidós.

- Foucault, M. (2009a). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France 1982-1983*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2009b). *Le corps utopique. Les hétérotopies*. Lignes.
- Foucault, M. (2009c). El filósofo enmascarado. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 217-224). Paidós.
- Foucault, M. (2009d). Foucault. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 363-368). Paidós.
- Foucault, M. (2009e). Polémica, política y problematizaciones. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 353-362). Paidós.
- Foucault, M. (2009f). El retorno de la moral. En *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III* (pp. 381-392). Paidós.
- Foucault, M. (2009g). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2009h). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2010a). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France 1983-1984*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2010b). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2011). *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971. Suivi de Le savoir d'Edipe*. Hautes Études-Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2013a). ¿Qué es usted, profesor Foucault? En *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método* (pp. 81-104). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013b). La filosofía estructuralista permite diagnosticar lo que es el hoy. En *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método* (pp. 75-80). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013c). ¿Qué es un filósofo? En *¿Qué es usted, profesor Foucault?: Sobre la arqueología y su método* (pp. 73-74). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2013d). *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2014a). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France 1979-1980*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *El bello peligro. Entrevista con Claude Bonnefroy*. InterZona.

- Foucault, M. (2014c). *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014d). *Obrar mal, decir la verdad. Función de la confesión en la justicia, curso de Lovaina, 1982*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2015a). *La gran extranjera: para pensar la literatura*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2015b). *Œuvres I et II*. Gallimard.
- Foucault, M. (2015c). *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*. Vrin.
- Foucault, M. (2015d). El sujeto y el poder. En Yágüez, J. (Ed.), *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos* (pp. 317-342). Nueva Edición.
- Foucault, M. (2015e). *Théories et Institutions pénales. Cours au Collège de France 1971-1972*. Gallimard.
- Foucault, M. (2016a). *Enfermedad mental y psicología*. Paidós.
- Foucault, M. (2016b). La littérature et la folie. *Critique*, (835), 971-974.
- Foucault, M. (2016c). *La sociedad punitiva. Curso en el Collège de France 1972-1973*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2017a). *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*. Vrin.
- Foucault, M. (2017b). *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo. Grenoble, 1982/ Berkeley, 1983*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2018). ¿Qué es la crítica? En *¿Qué es la crítica? seguido de La cultura de sí. Sorbona 1978/Berkley* (pp. 3-54). Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2019). *Folie, langage, littérature*. Vrin.
- Foucault, M. (2020a). *La sexualidad seguido de "El discurso de la sexualidad". Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2020b). *Subjetividad y verdad. Curso en el Collège de France 1980-1981*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2021a). ¿Es, pues, importante pensar? *Bloghemia*. <https://www.bloghemia.com/2021/05/es-pues-importante-pensar-por-michel.html>
- Foucault, M. (2021b). *Phénoménologie et Psychologie 1953-1954*. EHESS, Gallimard y Seuil.
- Foucault, M. (2021c). *Teorías e instituciones penales. Curso en el Collège de France 1971-1972*. Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, M. (2022). *La question anthropologique. Cours 1954-1955*. EHESS-Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2023a). *Le discours philosophique*. EHESS, Gallimard y Seuil.
- Foucault, M. (2023b). *Ludwig Binswanger y el análisis existencial. Un enfoque filosófico de la enfermedad mental*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2024a). *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Mémoire du diplôme d'études supérieures de philosophie*. Vrin.
- Foucault, M. (2024b). *La cuestión antropológica. Una historia de la pregunta por el hombre. Curso de 1954-1955*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2024c). *Entretiens radiophoniques, 1961-1983*. Flammarion.
- Foucault, M. (2024d). *Généalogies de la sexualité*. Vrin.
- Foucault, M. (2024e). *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2024f). *The Japan Lectures. A Transnational Critical Encounter*. Routledge.
- Foucault, M. (2024g). *Nietzsche, Cours, conférences et travaux*. EHESS, Gallimard y Seuil.
- Foucault, M. (2025a). *Archéologie des sciences humaines: Cours. São Paulo (1965)*. EHESS, Gallimard y Seuil.
- Foucault, M. (2025b). *El discurso filosófico*. Siglo XXI Editores.
- Foucault M. (2025c). *Les hermaphrodites*. Gallimard.
- Foucault, M. (2025d). *Histoire de la vérité: Cours à l'Université d'État de New York à Buffalo, mars et avril 1972*. Vrin.
- Foucault, M. y Deleuze, G. (1967). Introduction générale. En F. Nietzsche, *Œuvres complètes* (Vol. 5). Gallimard.
- Foucault, M. y Deleuze, G. (2001). Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage. En *Dits et écrits I. 1954-1975* (pp. 577-580). Gallimard.
- Foucault, M. y Farge, A. (1982). *Le desordre des familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille au XVIII^e siècle*. Gallimard.
- Fourquet, F. y Murard, L. (1973). *Les équipements du pouvoir : villes, territoires et équipements collectifs* (Généalogie du capital, vol. 1). CERFI.

- Ghamari-Tabrizi, B. (2016). *Foucault in Iran. Islamic Revolution after the Enlightenment*. University of Minnesota Press.
- Gobierno de Colombia. (2003). *Política de Defensa y Seguridad Democrática* (PDS). Ministerio de Defensa.
- González Blanco, A. (2018a). The politics of literature in Michel Foucault: Veridiction, fiction and desire. *CLC Web: Comparative Literature and Culture*, 20(4). <https://doi.org/10.7771/1481-4374.3353>
- González Blanco, A. (2018b). Processes of subjectivation: The biopolitics and politics of literature in the later Foucault. *CLC Web: Comparative Literature and Culture*, 20(4). <http://docs.lib.purdue.edu/clcweb/vol20/iss4/1>
- González Blanco, A. (2019). La hermenéutica literaria de Michel Foucault. *Revista de Literatura*, 81(161). <https://doi.org/10.3989/revliteratura.2019.01.001>
- Gros, F. (1997). *Foucault et la folie*. Presses Universitaires de France.
- Gros, F. (2015). Introduction. En M. Foucault, *Œuvres I* (pp. 9-75). Gallimard.
- Guattari, F. (1992, octubre). Pour une refondation des pratiques sociales. *Le Monde Diplomatique*, 26-27. <https://bit.ly/4b5bdsG>
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad* (Doce lecciones). Taurus.
- Hadot, I. (2016). L'idéalisme allemand a-t-il, chez pierre hadot, perverti la compréhension de la philosophie antique? *Revue Des Études Grecques*, 129(1), 195-210. <http://www.jstor.org/stable/44259754>
- Hadot, P. (2001). Le discours philosophique comme exercice spirituel. En *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson* (pp. 144-158). Albin Michel.
- Hadot, P. (2006). Ejercicios espirituales. En *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (pp. 23-74). Siruela.
- Halperin, D. (1995). *Saint Foucault : Towards a Gay Hagiography*. Oxford University Press.
- Halperin, D. (2011). *La vie descriptible de Michel Foucault*. L'Unebêvue éditeur.
- Heiner, B. (2007). Foucault and the Black Panthers 1. *City*, 11(3), 313-356. <https://doi.org/10.1080/13604810701668969>
- Hoffman, M. (2024). *Foucault in Brazil. Dictatorship, resistance, and solidarity*. University of Pittsburgh Press.

- Isenberg, B. (1991). Habermas on Foucault critical remarks. *Acta sociológica*, 34(4), 299-308. <https://www.jstor.org/stable/4194740>
- Jordana, E. (2021). *Michel Foucault: biopolítica y gubernamentalidad*. Gedisa.
- Lanceros, P. (1996). *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Universidad de Deusto.
- Liotta, D. (2010). Une nouvelle positivité Michel Foucault: de la littérature au militantisme. *Archives de Philosophie*, 73(3), 585-509. <https://bit.ly/40KStK7>
- Macey, D. (1994). *Michel Foucault*. Gallimard.
- Mandosio, J-M. (2010). *Longévité d'une imposture, Michel Foucault; suivi de Foucaultphiles et foucaultâtres*. Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances.
- Manrique, C. A. (2016). Hacia una libertad ultrahumana: espiritualidad y acción política en dos movimientos sociales en Colombia. En C. A. Manrique, L. Quintana, A. F. Étienne (comp.), *Movimientos sociales y subjetivaciones políticas* (pp. 155-182). Universidad de los Andes.
- Manrique, C. A. (2019). Prácticas religiosas, técnicas estatales y formas de violencia en conflicto en escenarios de construcción de paz en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 1(67), 56-72. <https://doi.org/10.7440/res67.2019.05>
- Mateo Medina, R. (2013, junio). De Madres de Soacha a sujetas políticas: capacidad de agencia ante la impunidad en Colombia. Reconstrucción de un caso desde una mirada feminista para un litigio estratégico. *Instituto Catalán para la Paz*. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5522724>
- Miller, J. (2004). *La Passion Foucault*. Editions Plon.
- Nale, J. (2014). Strategies (and Tactics). En L. Lawlor y J. Nale (eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon* (pp. 486-489). Cambridge University Press.
- Nosseto, L. (2014). *Michel Foucault y la política*. UNSAM.
- Padilla, N. (2014, 05 de abril). Las Madres de Soacha ahora son Antígonas. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/madres-de-soacha-ahora-son-antigonas-article-485110/>
- Patton, P. (2018). The reception and evolution of Foucault's political philosophy. *Kritike*, 12(2), 1-21. https://www.kritike.org/journal/issue_23/patton_december2018.pdf
- Preciado Castellanos, M. y Roberto-Alba, N. (2024). Testimony, memory and confession: The technology of the Truth Commission in Colombia.

Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 45(131), 306-340. <https://doi.org/10.15332/25005375.9811>

- Rabbow, P. (1954). *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*. Kösel-Verlag.
- Raffin, M. (2018). La noción de política en la filosofía de Michel Foucault. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, 29(1), 29-59. <https://doi.org/10.29344/07196504.29.1295>
- Raffin, M. (Ed.). (2025). *Alcances y potencialidades de la noción de política en Michel Foucault*. Teseo.
- Rancière, J. (2010). *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Tinta Limón.
- Rancière, J. (2011a). La política no es coextensiva ni a la vida ni al Estado. En *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética* (pp. 129-148). Herder.
- Rancière, J. (2011b). ¿Biopolítica o política? En *El tiempo de la igualdad Diálogos sobre política y estética* (pp. 107-128). Herder.
- Rancière, J. (2013). *La lección de Althusser*. LOM Ediciones.
- Revel, J. (1992). Scolies de Michel Foucault: de la transgression littéraire à la pratique politique. *Futur antérieur*, (12-13), 101-125.
- Revel, J. (1994). Histoire d'une disparition. Foucault et la littérature. *Le Débat*, 79(2), 118-134.
- Revel, J. (2008). *Dictionnaire Foucault*. Ellipses.
- Rivière, P. (2001). *Yo, Pierre Rivière: habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano. Un caso de parricidio del siglo XIX presentado por Michel Foucault* (M. Foucault, ed.). Tusquets.
- Roberto-Alba, N. (2013). *La estética de la existencia: la apuesta ética de Michel Foucault*. Editorial Bonaventuriana.
- Roberto-Alba, N. (2016). Estrategia y antagonismo. Acerca de la relación entre subjetivación ética y poder político en Michel Foucault. *Barda, Revista del Centro de Estudios en Filosofía de la Cultura*, 2(2), 74-102. https://www.cefc.org.ar/assets/files/barda2_alba.pdf
- Roberto-Alba, N. (2018a). Desubjetivación y antagonismo político: escenas de la contestación en Michel Foucault y Jacques Rancière. *Oxímora. Revista Internacional de Ética y Política*, (13), 289-308. <https://doi.org/10.1344/oxi.2018.i13.22134>

- Roberto-Alba, N. (2018b). Resistencia, gobierno y contra-conducta: implicaciones éticas de la biopolítica y la gubernamentalidad en Michel Foucault. En G. Barón (comp.), *Ensayos sobre la gobernabilidad* (pp. 51-99). Ediciones Nueva Jurídica.
- Roberto-Alba, N. (2019). Subjectivation éthique et spiritualité politique: à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la Révolution iranienne. *Revista de Filosofía Moderna e Contemporânea*, 7(1), 131-151. <https://doi.org/10.26512/rfmc.v7i1.23017>
- Roberto-Alba, N. (2023). *Michel Foucault. Verdad, ética y subjetivación*. Ediciones USTA.
- Roberto-Alba, N. (2023b). Révolution moléculaire dissipée et grève nationale en Colombie en 2021. *Chimères. Revue des schizoanalyses*, 102(1), 213-222. <https://doi.org/10.3917/chime.102.0213>
- Roberto-Alba, N. y Preciado Castellanos, M. (2025). Reflexiones filosóficas sobre la parresía política en el contexto colombiano. *Hybris. Revista de filosofía*, 16, 139-165. <https://revistas.cenaltes.cl/index.php/hybris/article/view/688>
- Rodríguez, P. (2019). *Las palabras en las cosas. Saber, poder y subjetivación entre algoritmos y biomoléculas*. Cactus.
- Sabot, Ph. (2003). La littérature aux confins du savoir: sur quelques “dits et écrits” de Michel Foucault. En P.-F. Moreau (ed.), *Lectures de Michel Foucault. Volume 3: Sur les Dits et écrits* (pp. 129-144). ENS Éditions.
- Salinas, A. (2014). *La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones*. Cenaltes.
- Sassine, F. y Foucault, M. (2018). Entretien inédit avec Michel Foucault 1979. *Foucault Studies*, (25), 351-378. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i25.5589>
- Sánchez, F. (2017, 30 de agosto). Este fotógrafo enterró a las madres de Soacha para suturar sus heridas. *Vice*. <https://www.vice.com/es/article/fotografia-entierro-madres-de-soacha-suturar-falsos-positivos/>
- Sellenart, M. (2006). Situación de los cursos. En M. Foucault, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)* (pp. 418-453). Fondo de Cultura Económica.
- Semana. (2013, 12 de marzo). Las “Madres de Soacha” ganan premio Constructores de Paz. *Semana*. <http://www.semana.com/nacion/articulo/las-madres-soacha-ganan-premio-constructores-paz/336521-3>

- Storniki, A. (2017). *La gran sed del Estado. Michel Foucault y las ciencias sociales*. Dado Ediciones.
- Torres Apablaza, I. (2024). *Michel Foucault: una lectura posthumanista. Ética, política, porvenir*. Alma Negra Editorial.
- Tramaluna Teatro. (2014, 23 de junio). *Antígonas, Tribunal de mujeres* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=OPR5UC17At0>
- Vernant, J. P. (2013). *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Ariel.
- Vesperini, P. (2014, 22-24 de octubre). Pour une archéologie comparatiste de la notion de “spirituel”. Michel Foucault et la “philosophie antique” comme “spiritualité” [Ponencia]. Colloque Foucault et les religions, Université de Lausanne, Suiza. <https://bit.ly/3N0t10c>
- Wade, S. (2023). *Foucault en California. Un viaje filosófico y lisérgico*. Blackie Books.
- Walzer, M. (1996). La politique solitaire de Michel Foucault. En *La critique sociale au Xxe siècle. Solitude et solidarité*. Éditions Métailié.
- Zaccarello, B. (2014). La leçon au Collège de France. Notes sur la transmission orale des savoirs à partir de quelques avant-dire de Valéry, Merleau-Ponty et Foucault. *Genesis*, (39), 71-84. <https://doi.org/10.4000/genesis.1382>
- Žižek, E. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós.

Sobre el autor

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia) y líder del Grupo de Investigación Estudios en Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina “Bartolomé de las Casas”. Doctor en Filosofía y magíster en Filosofía y Críticas Contemporáneas de la Cultura por la *Université Paris VIII Vincennes Saint-Denis*. Licenciado en Filosofía por la Universidad de San Buenaventura.

Sus áreas de investigación comprenden la ética y la política, en particular la relación entre modos de subjetivación y modos de sujeción o sometimiento en la filosofía francesa contemporánea (Michel Foucault, Félix Guattari, Jacques Rancière) y sus implicaciones para el análisis y la problematización de las dinámicas sociales colectivas actuales. Asimismo, investiga la filosofía en Colombia durante la segunda mitad del siglo XX.

Entre sus publicaciones recientes se destacan los artículos “Reflexiones filosóficas sobre la parresía política en el contexto colombiano” (2025), “Testimony, Memory and Confession: The Technology of the Truth Commission in Colombia” (2024) y “Révolution moléculaire dissipée et grève nationale en Colombie en 2021” (2023); y los libros *La estética de la existencia: la apuesta ética de Michel Foucault* (2013) y *Michel Foucault. Verdad, ética y subjetivación* (2023), como editor académico.

Índice temático

A

afuera 31, 49-52, 59, 69-71, 75-78, 160, 167.

agonismo 39, 79-80, 107, 112-113, 115, 124, 126-128, 147, 166

antagonismo 22, 26, 42-43, 78-81, 83-87, 107-108, 110, 112, 125-126, 128, 143, 147-148, 170, 183, 196-197

arqueología 20, 31, 34, 56-58, 60, 72, 75-77, 139, 141, 245, 249-251, 254, 263

B

biopolítica 20, 24, 26, 30-31, 43-44, 47, 59, 76, 82, 98, 111, 121-122, 131, 133-136, 142-143, 147, 151, 162, 165, 220, 237, 255, 264-265

C

cuerpo 19, 21, 23, 28, 68, 71, 77, 92, 94, 100, 102, 106, 111, 113, 123-127, 142-143, 146-147, 162, 164, 166, 215, 223, 225, 229, 234-235, 238, 263, 265

control 20, 23, 38, 43, 110, 116, 131, 133, 140-142, 147, 159, 161-162, 216, 218, 254, 257

conducta 14, 21, 23, 29, 37-39, 42-44, 71, 77, 80, 101-102, 106-107, 109-120, 122, 127-128, 131-132, 134-135, 148, 152-156, 158-160, 162, 164, 175, 194, 196, 220, 227, 229-231, 233, 239-240

contraconducta 15, 32, 40, 43, 77, 102, 112, 131-132, 135, 147-148, 152, 155-156, 164

cuidado de sí 15, 29, 41, 46, 160, 203-207, 212, 264

crítica 13, 19-21, 23-34, 36-39, 41-42, 45, 50-52, 54, 56, 58, 60, 64, 76, 80-81, 88-90, 109, 121, 132-133, 140, 145, 162-163, 167, 186, 189-190, 192, 195, 202, 209, 242, 245, 252, 254, 260-261, 264-265

D

diagrama 80-81, 89-90, 108, 117, 123-128, 135, 142, 145, 147, 157-158, 165-167, 169, 183, 189-191, 193, 196, 199, 218-219, 236

disciplina 23, 76, 93, 98, 106-108, 122, 141-142, 149-152, 204, 253, 264

dispositivo 24, 54, 83, 91, 95-96,

105, 114, 123, 126, 143, 148,
150, 153

discurso 14, 42, 49, 53, 55-57, 59-60,
62, 65, 69-77, 80, 82, 86, 96-97,
105, 119, 177-178, 207, 210-211,
215, 219, 227, 231, 235, 238,
241, 250-254, 257, 264

dominación 14, 18, 24, 39, 42, 84,
86-87, 93, 97, 110, 112-114, 116,
122, 136, 138, 143, 145-146,
160-161, 183, 188, 201, 219-220,
238

E

Estado 13, 17, 21-22, 27-28, 31-32,
34, 37, 44, 46, 84, 92, 98, 101,
107-108, 110-111, 118, 133,
139-140, 142, 148, 150-152, 154,
161, 167, 171-172, 188, 199,
202, 214, 216, 218, 220-221,
235-236

ética 15-19, 22, 29-30, 33-35, 37-46,
69, 76-77, 80-81, 106, 113,
115-120, 122-123, 129, 132-135,
145-146, 160-171, 175-177, 183,
185, 197, 201-203, 213-215, 217,
227-228, 230, 234, 263

estética
de la existencia 22, 40, 59, 132,
162, 261

estrategia 42-43, 78-91, 94-95, 97-
117, 120-123, 127-129, 133, 138,
147, 157-158, 166, 168-170, 175,
195-196, 219, 235, 240

espiritualidad 16-17, 43-44, 165-167,
170, 174, 177, 183-214, 217,
232, 239

F

filosofía 19-21, 26-29, 31-33, 36,
38-39, 42, 44-45, 49-53, 58,
69-70, 74, 86, 125-127, 161, 176,
192-193, 200, 205-207, 209-211,
241-269

G

genealogía 15, 20, 27-28, 30, 37-38,
43, 60, 75-77, 88-89, 94, 108,
116, 131, 139-140, 142, 152,
163, 198-200, 202, 204, 206-207,
213, 239, 254, 262-264

guerra 21, 80, 83, 85-87, 91-92,
104-107, 115, 122, 124-125, 131,
137-138, 140, 142-144, 214,
218-222

gubernamentalidad 14, 20-23, 26,
30-31, 41-44, 47, 76, 104, 105-
135, 147-152, 157-159, 165-167,
171, 206, 213-214, 220, 260

H

historia 31, 35-41, 45, 51-53, 58, 60-
61, 69, 78, 86-89, 107, 133, 139,
141, 156, 161, 168, 170, 176,
179, 183, 188, 190-198, 205-206,
210-211, 215, 223, 225, 244,
248-252, 256, 258, 260-263

I

inmanencia 25, 74-75, 81, 93, 98,
100, 116, 124, 127, 146, 156, 166

L

liberalismo 28, 82, 134, 214

lucha 13, 17, 23, 44, 76, 79, 80, 84-
94, 103-104, 107, 111, 113, 115,
125-126, 137-138, 141-143, 147,
157, 161, 174, 181-183, 189-190,

199, 201, 215, 217, 221, 224,
229-230, 232, 236-239, 257

M

modelo

analítico 41, 43, 90, 136-137,
158, 219

bélico 20-21, 28, 42, 86-87, 131,
133, 135, 139, 141-142, 147,
158, 202

estratégico 88, 90-92, 96, 100,
103, 105-108, 113-115, 117,
119, 121-123, 177, 191,
218-219

O

ontología 19, 22-23, 26, 29-30, 39,
136-137, 139, 144, 163, 250, 264

objetivación 23, 33-35, 37-40, 51, 56,
59, 75, 211, 213

P

pastoral (poder) 20, 39-40, 43, 101-
103, 111, 126, 132, 148, 151-
158, 198-199, 206

parresía 15, 17-18, 31, 44, 77, 119-
120, 203, 230-231, 260, 264

pensamiento 13-14, 19, 22, 24, 28-
46, 40-58, 60, 67, 71, 74, 76-82,
89, 105, 110, 119-121, 125, 128,
136, 159-160, 169, 198-199, 205-
210, 250-254, 258-265

poder

relaciones de 16, 19, 21, 26, 29,
34, 40, 52, 57, 70, 77, 81, 83,
85-101, 105-110, 113-119,
122-128, 132-134, 141-147,
150-151, 157-161, 165-168,
183-184, 189-190, 192-193,
196, 213, 218-220, 261, 263

población 106-108, 111, 133, 148-
152, 167, 173, 177-178, 182,
185, 187-188, 218, 220-222, 226

práctica

de libertad 32, 42, 45-46, 77-78,
202

problematización 19-20, 27, 29-30,
37-38, 40, 45, 60, 82, 88, 91,
117-118, 123, 135, 140, 171,
179, 203, 234-235, 238-239,
259-262

R

racionalidad 20, 27-28, 33, 43, 81,
84, 87, 94-96, 98, 101-102, 105,
107-108, 110, 112-115, 117,
120-124, 127-128, 132-133, 144,
149, 162-164, 189-190, 216, 219,
229, 263

resistencia 17-18, 25-28, 30-31, 33,
37-41, 43-44, 46, 49-50, 52-53,
55, 59-60, 69, 75-77, 79-82, 91,
93, 97, 100, 101-102, 104-105,
109-115, 118, 124-128, 132-135,
143, 145-146, 158, 1160, 162,
166, 168-169, 188, 191, 201,
216, 234, 264-265

Revolución

iraní 15-16, 32, 41-44, 160, 165-
168, 170-172, 178, 188-189, 191,
198, 199, 260

S

saber 23-24, 28, 30-39, 42, 45, 54-58,
60, 76-77, 80, 83, 87-91, 94, 96-
97, 101, 104, 106-107, 115, 117,
121-128, 132, 135-136, 138-144,
149, 166, 204-205, 211-213, 217,
224, 231, 241-244, 253, 260,
263, 264

- soberanía 19, 21, 28, 31-32, 64, 77, 86, 88, 90, 92, 107, 121, 132, 142, 149, 150, 153, 169
- sujeto 19, 23-42, 49-60, 64, 69-78, 93, 105, 109-110, 113, 115-120, 125, 128, 133, 140, 144, 146, 153-154, 159, 162, 164, 184-185, 193, 200-213, 224, 227-233, 238-239, 242-243, 255, 264
- sujeción 23-25, 31, 34, 59, 94, 110, 116, 124, 131, 135, 154, 171, 228, 230, 231, 233
- sometimiento 38, 52, 138, 144, 174, 203, 230, 242
- subjetivación
 colectiva 165-167, 174-175, 180-182, 184-185, 189-190, 194, 196, 198, 201, 228-230, 233-234, 236
 ética 14, 16, 44, 117-118, 132, 134-135, 160, 162, 164, 166-168, 176-177, 183, 193, 196-197, 199, 202, 214-215, 222, 227-230, 235-236, 238, 240
 modos de 20, 27, 29, 31, 35, 38-41, 52, 90, 181, 200, 203, 208, 211-213, 242, 260-261, 263, 265
 política 16, 23-24, 41, 43, 235
- subjetividad 14-15, 20-22, 25-26, 30, 33, 38, 50-51, 53, 69-70, 74, 76, 167, 175, 182-184, 193, 200, 202-204, 244, 260, 262, 264
- T**
- táctica 81, 85-87, 91, 94-97, 99-102, 104-105, 108, 120, 123, 126, 129, 138, 143, 158, 143, 158, 169, 176, 195, 197, 219
- transgresión 39, 50-51, 53, 55, 59, 62, 63, 68-69, 71, 73-77, 140, 253-254
- técnicas 14, 20, 23, 83-84, 102, 106-107, 109-111, 114, 116, 121, 131, 139, 141-143, 146, 150, 152, 154-156, 158, 167, 183, 193, 200, 203, 206, 209, 211, 217, 220, 222, 225, 229, 231-232, 239, 246
- tecnología 79, 91, 95, 106, 108-110, 115, 122, 128, 132, 134, 141-142, 148-150, 154, 158, 166, 205, 216, 218-219, 224-225, 240
- V**
- verdad 14, 17-18, 20, 25, 29, 31-32, 35-50, 59, 67-68, 76, 78, 89-90, 96, 102, 104-105, 109, 119-120, 138-144, 154, 156-157, 162, 201-217, 224-245, 254-255, 261, 263-265
- voluntad
 colectiva 165-166, 170, 174-180, 182, 185, 188-189, 194, 196
- vida 14-16, 18, 20-21, 23-25, 28, 30, 32, 39, 43-46, 54, 63, 68, 78, 93, 98, 102, 106, 111, 116, 120, 132-133, 136, 142, 146, 149, 153, 154, 164, 167, 172, 175, 177, 181-185, 187-188, 191, 193-194, 196-197, 199, 222-223, 229, 231, 242-243, 252-253, 256-257, 261-265

Índice onomástico

A

Althusser, L 246-247, 250, 258
Allio, R. 256
Arendt, H 19
Aquino 206

B

Bachelard, G 247
Badiou, A 252
Balibar, E 252
Bataille 42, 49, 65-66, 69, 71, 73-74,
248, 250
Barthes, R 249-250
Baudelaire, Ch. 62
Blacks Panthers 251
Blanchot, M 42, 49, 65-66, 69, 71,
73, 75-76, 248, 250
Baudry, J-L 250
Bergson, H. 247
Binswanger, L 247
Brisset, P 250
Bourdieu, P 246
Borges, J-L 250
Borreil, J. 258

C

Castro-Gómez, S 18, 20-24, 26,
133-134
Canguilhem, G. 249
Copper, D 249
Crébillon, C. 250
Chateaubriand, F-R. de 62-63
Châtelet, F. 252
Char, R. 248
Chesnaux, J. 255
Croissant, K. 259

D

Deguy, M 249.
Descartes, R. 206
Deleuze, G. 25, 174, 251, 255, 257-
258
Defert, D. 45, 139, 241-242, 252,
254-255, 257, 259
Derrida, J. 25, 249, 263
Delay, J. 245
Dolto, F. 246
Domenach, J-M 255

F

Farge, A. 256
 Favez-Boutonnier 246
 Freud, S. 65, 72, 137, 247
 Flaubert, G. 250

G

Genet, J. 255
 Ginguet, M. 246
 Guattari, F. 163, 174, 256

H

Hallier, J-E. 250
 Heidegger, M. 212, 247
 Hegel, G.W. 32, 82, 137, 212, 246-247
 Hobbes, T. 19, 136
 Hörderlin, F. 250
 Husserl, E. 212, 247
 Hyppolite, J. 246-247

K

Kant, E. 73, 247, 249
 Kuhn, R. 247
 Kouchner, B. 263
 Klossowski, P. 66, 71, 73, 250

L

Lacan, J. 212, 246, 250
 Lagache, D. 246, 249
 Laing, R. 249
 Laporte, R. 250
 Lévi-Strauss, C. 250

M

Mauriac, C. 255
 Marx, K. 19, 32, 82, 85, 137, 141, 169, 247
 Maquiavelo, N. 149, 169
 Mallarmé, S. 49, 61, 66, 70, 250
 Merleau-Ponty, M. 246
 Muazi, R. 246
 Montand, Y. 263

N

Nerval, de G. 58, 250
 Nietzsche, F. 21, 32, 42, 55, 70, 85, 88-89, 136, 138-139, 145, 212, 247, 251-252

O

Ollier, C. 250

P

Paradjanov, A. 260
 Panofsky, E. 251
 Passeron, J-C. 246
 Platón 247
 Pleynet, M. 250
 Proust, M. 63

R

Rabinow, P. 261
 Rancière, J. 24-25, 79, 252, 258
 Rawls. J. 19, 26
 Regnault, F. 252
 Revel, J. 52-55, 59, 69, 75, 96, 133

Rousseau, J-J. 32, 169

Roussel, R. 42, 49, 66, 249-250

Russel, B. 251

S

Sade, (Donatien Alphonse François)
de 62-63, 70, 72-73, 76

Sartre, J-P. 250, 255, 257

Serres, M. 246, 252

Sollers, P. 250

T

Thibaudeau, J. 250

Toussaint Desanti, J. 246,

Trotsky, L. 251

V

Verdeaux, J. 247

Verne, J. 250

Veyne, P. 246

Vidal-Naquet, P. 255

Vian, M. 255

Wahl, J. 246

Weber, H. 252

Wittgenstein, L. 251

Žižek, S. 24-26



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
2026



Política y subjetivación en el pensamiento de Michel Foucault examina las articulaciones entre política, ética y subjetivación en la obra del filósofo francés, proponiendo una lectura genealógica que permite situar su pensamiento en el horizonte de una *historia crítica del presente*. El libro reconstruye los desplazamientos conceptuales que marcan la trayectoria de Foucault, desde su diálogo con la literatura en los años sesenta hasta su elaboración de una ética del cuidado de sí en los años ochenta, pasando por los análisis del poder, el biopoder y la gubernamentalidad.

El estudio no se limita a exponer los desarrollos teóricos de Foucault, sino que problematiza sus propias reformulaciones a la luz de *dossiers* poco explorados: la experiencia de la transgresión literaria, las contraconductas frente al poder pastoral y la lectura foucaultiana de la Revolución iraní. A partir de estos análisis, la noción de subjetivación se presenta como el eje desde el cual es posible repensar la relación entre política y ética, entendidas no como esferas separadas, sino como modos de constitución de la experiencia y del pensamiento.

La obra propone, en última instancia, comprender la filosofía de Foucault como una práctica crítica orientada por una racionalidad estratégica que interroga las formas de gobierno, pero que también abre la posibilidad de una política no estratégica, vinculada a las experiencias de libertad y a los procesos de transformación de las formas de vida.



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS

ISBN: 978-958-782-722-4



9 789587 827224