

M. FOUCAULT Y PRAXIS POLÍTICA CONTEMPORÁNEA

-

M. FOUCAULT AND CONTEMPORARY POLITICAL PRAXIS

Trabajo fin de Grado

Grado en Filosofía

Presentado por

Carmen Roldán Salvador

Dirigido por

Alicia M. de Mingo Rodríguez

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía
Política.

Universidad de Sevilla.

Curso 2020/2021



Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Karl Marx¹

¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar al fascismo que se instaló en nuestro comportamiento?

Michel Foucault²

¹ MARX, KARL y FRIEDRICH, ENGELS (Ed.): *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana: Tesis sobre Feuerbach*. Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2006, p. 59.

² FOUCAULT, MICHEL: "Prefacio", en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*. Vol. II. Paidós Ibérica, Barcelona, 1999, p. 387.

ÍNDICE

Resumen / <i>Abstract</i> :	4
Palabras Clave / <i>Keywords</i>	4
1. Introducción, objetivos y metodología.....	5
2. El Poder.....	9
2.1. Historia y poder.....	11
2.2. La metamorfosis del poder en el S. XVIII en <i>Vigilar y Castigar</i>	12
2.3. El biopoder.....	24
3. Política.....	25
3.1 La biopolítica y el capitalismo.....	26
3.2 El marxismo, Poulantzas y Gramsci.....	28
3.3 La praxis mediante el <i>Cuidado de sí</i> y las <i>prácticas de la libertad</i>	38
4. Conclusiones	49
5. Bibliografía	52

Resumen

El objetivo del presente ensayo será analizar la noción de praxis política en las obras de M. Foucault. Para ello, resulta esencial comprender las nociones de *poder*, *biopoder* y *biopolítica* que se desarrollan a lo largo de su obra. Posteriormente se presenta un análisis de la práctica política y una propuesta de abordamiento de la misma en el siglo XXI, a través de la noción del ejercicio de *práctica de la libertad*, usando la noción del *cuidado de sí* como base de la ética y la política. Por otro lado, este ensayo busca vislumbrar la relación entre la perspectiva foucaultiana y la perspectiva marxista de la política y el poder, participando de la posición ofrecida por Nicos Poulantzas según la cuál Marx y Foucault no sólo no son excluyentes, sino que se complementan, pues la reformulación del concepto de poder en sentido relacional sólo adquiere sentido si concebimos éste como relación entre clases.

Palabras Clave: praxis política, microfísica del poder, biopolítica, cuidado de sí, prácticas de la libertad.

Abstract

The aim of this essay will be to analyse the notion of political praxis on Foucault's works. For this matter, it is essential to comprehend the notions of power, biopower and biopolitics that are explained in his works. Then we will present an analysis of the concept of political praxis and a proposal of how to understand it in the 21st century, by using the concept of practices of freedom and using the notion of the care of the self as the baseline for ethics and politics. On the other hand, this essay seeks to enlighten the relation between the foucauldian and the marxist views of politics and power, sharing the position presented by Nicos Poulantzas, which says that both views are not only not mutually exclusive, but they complete each other, because the notion of power as relation only acquires sense if we conceive this as class relations.

Keywords: Political Praxis, Microphysics of Power, Biopolitics, Care of the Self, Practices of Freedom.

1. Introducción, objetivos y metodología

Difícil es concebir la historia de la Filosofía contemporánea sin Michel Foucault, del mismo modo que difícil sería entender al autor sin entender su contexto. Su vida se desarrolló en Francia (1926-1984), estando ésta atravesada por algunos sucesos de considerable relevancia del mundo contemporáneo que influenciaron su obra, como los años tempranos y últimos de la Unión Soviética, las revoluciones de Mayo del 68 y la Segunda Guerra Mundial. Estos sucesos dieron lugar a algunos cambios en el mundo en general y en la política -en sentido amplio- en particular, además se aceleraron otros tantos que según observa Foucault, ya venían produciéndose desde el S. XVIII. Su juventud y etapa universitaria tienen lugar en una época de aparente avance hacia el progreso tecnológico y social y de nuevas libertades, pero para Foucault también significa que aparecen o se refuerzan nuevas formas de poder y control.

Diversos son los autores con los que comparte época y temas de interés: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir y Albert Camus entre ellos, pero Michel Foucault lleva a cabo un tratamiento único de ciertos temas de la filosofía, siendo los más destacables sus análisis sobre la cuestión del poder y la gobernanza, la constitución de los sujetos y la historia de las ciencias sociales.

El conocimiento de estas perspectivas que aporta el autor es esencial para todo estudiante de Humanidades, dada su enorme importancia en la filosofía contemporánea. Esto se materializa en *hechos* patentes en internet, como que, según la revista *The Times Higher Education Guide*, es el autor más citado en el año 2007 en el ámbito de las humanidades³, o la presencia de 110600 citas en Google Scholar, recibiendo más de 200 citas al día en el último lustro⁴.

Considerando la relevancia que tiene este autor, el objetivo de nuestro estudio es la comprensión de una noción esencial para el pensamiento político: *la praxis*. Para ello, es

³ Thomson Reuters' ISI Web of Science, *The most cited authors of books in the humanities*. (timeshighereducation.co.uk), 26 de marzo de 2009. <https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article?storyCode=405956§ioncode=2626> Consultado el 05 de Junio de 2021.

⁴ «Michel Foucault» en Google Scholar. Datos registrados desde 1991. (<https://scholar.google.com/citations?user=AKqYlxMAAAAJ&hl=en>) Consultado el 06 de Junio de 2021.

necesario adentrarnos en otras cuestiones centrales en su pensamiento político. Entre ellas están las nociones de *poder* y *biopoder*, cuyo estudio será abordado principalmente desde la lectura de la obra *Vigilar y Castigar: el nacimiento de la prisión*⁵. También es esencial dilucidar qué visión tiene sobre la política y su concepto de *biopolítica* a través de obras como su curso en el *Collège de France*, el *Nacimiento de la biopolítica*⁶.

Dado que gran parte de las obras de Foucault parten de lo que comúnmente llamamos análisis histórico (en Foucault será denominado arqueología o geología) es relevante conocer, en una primera aproximación, la comprensión foucaultiana de la historia, término que rehúsa utilizar. Para la comprensión de esta noción he hecho uso de las primeras páginas de la *Microfísica del poder*⁷, junto a la obra *Foucault, el marxismo y la historia* de Mark Poster⁸.

Es esta última obra la que me ha llevado a la necesidad de considerar que la praxis política en Foucault será mejor entendida si está unida a una cierta visión marxista, donde el análisis foucaultiano se verá enriquecido por nociones de esta perspectiva, como la hegemonía gramsciana. En este aspecto consideraré con mayor atención el análisis propuesto por Nicos Poulantzas en *Estado, poder y socialismo*⁹, cuya lectura he realizado siguiendo a Jorge Luis Acanda González en su artículo *Poder y revolución: claves para asimilar a Foucault*¹⁰. Así, me adscribo a la perspectiva un tanto provocadora que ofrece Nicos Poulantzas sobre Foucault: que «varios de sus análisis no sólo son compatibles con el marxismo sino que, más aún, sólo pueden ser comprendidos a partir de él»¹¹.

Desde este enfoque, y una vez dilucidados los conceptos de *poder* y *biopoder*, podremos adentrarnos en la noción de *práctica política*, que será abordada desde la necesidad de crear *prácticas de la libertad*, en una constitución del sujeto mediante el *cuidado de sí*. Estas nociones aparecen en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*¹². Para guiar la lectura de esta obra y llegar a una comprensión más profunda de

⁵ FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

⁶ FOUCAULT, MICHEL: *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France: (1978-1979)*, Akal, Madrid, 2016.

⁷ MICHEL FOUCAULT: *Microfísica del poder*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

⁸ POSTER, MARK: *Foucault, el marxismo y la historia*. Paidós, Buenos Aires, 1987.

⁹ POULANTZAS, NICOS: *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI, Madrid, 1979.

¹⁰ ACANDA, JORGE LUIS: "Poder y revolución: claves para asimilar a Foucault". *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, 1 (2001), pp. 69-93.

¹¹ POULANTZAS, NICOS. *Op. cit.*, p. 76.

¹² FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", en *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Paidós, Barcelona, 1999.

estas dos nociones, he recurrido al artículo *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*¹³, de Rodrigo Castro Orellana.

En último término el objetivo de este ensayo es una clarificación de este tema, que nos resulta algo oscuro, de la praxis política en Foucault; prueba de ello es que la búsqueda en Internet o en bibliotecas en red sobre la visión de la política en Foucault arroja varios resultados que definen al autor como apolítico o incluso como contrario a la política. Sin embargo, consideramos que esta visión no se ajusta a la realidad y que la política y la praxis siempre han estado presentes en las obras y en la vida del autor. Es ejemplo de ello su implicación política en el Partido Comunista Francés, su apoyo a la revolución iraní¹⁴ y, especialmente, su simpatía hacia las perspectivas marxistas desde Mayo del 68¹⁵.

A nivel particular, mi interés en la obra de Foucault surge incluso antes de cursar el Grado en Filosofía, y de hecho, gracias a su obra me decidí a cursar estos estudios. Este interés en Foucault vino motivado por mi implicación en la política desde edades ciertamente tempranas. Por la influencia de movimientos sociales como el 15M, a los 14 años me afilié a las Juventudes del Partido Comunista de España (UJCE), abandonando “El Partido” dos años más tarde. Esto fue debido a que mi corta edad y el ser la única presencia femenina en un espacio altamente masculinizado me llevaban a sentirme ciertamente “fuera de lugar”, pero también por las dinámicas incómodas y rígidas que a menudo tienen lugar en estos espacios. Así, continué teniendo cierto contacto con la política y especialmente con el marxismo pero siempre profesando un cierto desencanto o incluso rechazo hacia su forma institucionalizada, lo cual a menudo me llevaba a monólogos sobre si “realmente” soy comunista o anarquista.

Aquí es donde entra en juego el autor del que trato: a los 17 años por medio de fuentes diversas empecé a tener contacto con su pensamiento, y dicho informalmente, muchas de mis ideas “hicieron click”. Sin embargo, en todo este tiempo he seguido compartiendo cierto análisis marxista, pero también sigo siendo consciente de las problemáticas de la práctica del marxismo, no sólo a nivel histórico sino por mi propia

¹³ CASTRO, RODRIGO: “Microfísica de la libertad: Foucault y lo político”, *Hermenéutica intercultural: revista de filosofía*, 15 (2006), pp. 49-78.

¹⁴ Cfr. POSTER, MARK: *Op. cit.*, p. 18.

¹⁵ Datos biográficos tomados de WOLIN, RICHARD: “Michel Foucault: Biopolitics and Engagement”, *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*, 7 (2012). Recuperado de <https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/viewArticle/478/517> Consultado el 06 de Junio de 2021.

experiencia. Es aquí donde surgen algunas “paradojas” o “contradicciones”, tanto entre mis pensamientos, como entre el pensamiento y la vida de Michel Foucault, pues como el propio autor pregunta: «¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario?»¹⁶. ¿Cómo compartir el análisis marxista sin caer en estas estructuras de poder y dominación (más tarde explicaremos a qué nos referimos con esto) que Foucault critica? En definitiva: ¿Cómo debemos operar en la praxis política en el S. XXI?

Siendo un autor de tanta relevancia en las universidades en la actualidad, tal como hemos puesto de relieve anteriormente, a lo largo del Grado sólo lo hemos tratado en dos ocasiones: en la asignatura Corrientes actuales de la Filosofía, con el profesor César Moreno Márquez y en Historia de la Filosofía Política, con la profesora Alicia María de Mingo Rodríguez. Es por ello que he decidido dedicar mi Trabajo de Fin de Grado y este curso al estudio del autor.

Por tanto, el presente ensayo pretende ser un trabajo bibliográfico de investigación sobre el estado actual de una temática relacionada con el Grado en Filosofía, que a la vez me resulta de interés personal. La metodología empleada para realizar este ensayo ha consistido en la selección y lectura total o parcial de los libros y artículos referenciados en las fuentes primarias que aparecen en la bibliografía, siendo estas complementadas por las fuentes secundarias que aparecen también en la bibliografía. He hecho uso también de diversos recursos en línea, tales como enciclopedias *online* e incluso vídeos o transcripciones de entrevistas al autor: estos también pueden encontrarse en la bibliografía bajo el epígrafe “recursos en red”. Posteriormente, he procedido a interpretar este material en función de su relevancia respecto al tema de investigación elegido, para realizar después un escrito que contemple tanto las posiciones presentadas por el autor Michel Foucault como las perspectivas respecto a estas ofrecidas por otros autores y algunas posibles objeciones a diversos aspectos de la filosofía foucaultiana.

Hemos de mencionar que estas investigaciones han sido parcialmente dificultadas por la pandemia de la Covid-19, que nos acompaña aún en 2021, pues las restricciones de movimiento y el cierre de las bibliotecas han hecho a veces complicada la obtención de algunas de las obras, haciendo que tengamos que alternar entre las versiones físicas y digitales de algunos títulos, o incluso tener que postergar la lectura de algunos textos por no poder localizarlos en línea.

¹⁶ FOUCAULT, MICHEL: “Prefacio”, en *Estrategias de Poder. Obras Esenciales. Op. cit.*, p. 387.

2. El poder

La comprensión de la noción de poder en Foucault ha de ser abordada desde una perspectiva múltiple debido a que este análisis del poder constituye uno de los pilares centrales de su pensamiento y una parte considerable de su obra consiste en explicar cómo funciona el poder en distintos contextos. Sin embargo, vamos a tomar como referencia la obra *Vigilar y castigar*¹⁷. Debemos entender, en primera instancia, que no hay tal cosa como “el poder” en la obra de Michel Foucault; no presentará una descripción unívoca del poder, sino que más bien observará los distintos modos en que se ha desarrollado éste, sobre todo a partir del S. XVII.

Para poder realizar una presentación, aunque sea de carácter introductorio, de la noción de poder -en su forma contemporánea- en Foucault es esencial entender que no estamos hablando de un poder nuclear que ostenta una figura de autoridad, ni se ejerce unidireccionalmente. Para Foucault el poder que impera en nuestra sociedad es un poder *capilar*, que circula entre los cuerpos y sus relaciones, pues las relaciones sociales son relaciones de poder que se rehacen continuamente. Estas generan de diversas maneras una sociedad de vigilancia, control y castigo, una sociedad panóptica, tal como explicaremos en el apartado 2.2 de este trabajo.

También hemos de considerar que Foucault propone que esta forma de poder -el de las sociedades disciplinarias, que es la forma de poder que se gesta a partir del S. XVIII hasta llegar a ser la imperante en la contemporaneidad - no sólo reprime, sino que construye al sujeto; en las sociedades de vigilancia moderna esta construcción es llevada a cabo en un primer momento por las técnicas de disciplinamiento sobre los cuerpos: esto es lo que llamaré *anatomopolítica del cuerpo*, término que, si bien aparece conceptualmente esbozado a lo largo de *Vigilar y Castigar*, no aparecerá nombrado como

¹⁷ FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y castigar*. *Op. cit.*

concepto hasta *Historia de la Sexualidad, Vol. I*¹⁸, donde señala que «su papel mayor es asegurar, reforzar, sostener, multiplicar la vida y ponerla en orden»¹⁹.

Podemos encontrar una definición de biopoder en las primeras páginas de *Seguridad, territorio, población*:

Este año querría comenzar el estudio de algo que hace un tiempo llamé, un poco en el aire, biopoder, es decir, una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuáles aquéllo que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder, en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana²⁰.

Este biopoder, en su aspecto corporal, es decir, de *anatomopolítica del cuerpo*²¹, no tiene lugar únicamente en instituciones comúnmente asociadas a la disciplina (como la prisión) sino en una amplia variedad de espacios, que reproducen *técnicas de disciplinamiento*. De estos espacios Foucault señalará principalmente cuatro a lo largo de *Vigilar y Castigar*: la escuela, la fábrica, el hospital y la prisión. Todos estos espacios son instituciones que sufren una serie de transformaciones a lo largo del S. XVIII, para convertirse en espacios disciplinarios, respondiendo a un esquema de poder similar al de un *Panóptico*²², pues éste es «polivalente en sus aplicaciones; sirve para enmendar a los presos, pero también para curar a los enfermos, para instruir a los escolares, guardar a los locos, vigilar a los obreros, hacer trabajar a los mendigos y a los ociosos»²³.

Así, en el *Volumen I: Voluntad de Saber en la Historia de la sexualidad*, que trataremos más adelante, contrapone dos modos de organización del poder: el poder soberano, que prima hasta el S. XVII y que consiste en el control soberano sobre la

¹⁸ En FOUCAULT, MICHEL: *Seguridad, Territorio, Población*. Akal, Madrid, 2008, p. 15, Foucault dice que hace poco mencionó el concepto bio-poder en obras como *Historia de la Sexualidad* (1976) y en *Hay que Defender la Sociedad* (1975-1976); el término aparecería antes en la segunda obra (FOUCAULT, MICHEL: *Hay que defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000). Dado que *Hay que defender la sociedad* no es un libro escrito por Foucault sino la transcripción de sus clases, no podemos afirmar con exactitud si el término aparece antes en *Hay que defender la sociedad* o en el Vol. I de *Historia de la sexualidad*.

¹⁹ FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol. I: *La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 2006, p. 148.

²⁰ FOUCAULT, MICHEL: *Seguridad, territorio, población*. *Curso del Collège de France (1978-1979)*. Akal, Madrid, 2008, p. 13.

²¹ El concepto anatomopolítica del cuerpo viene tematizado en FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol I. *Op. cit.*, p. 148.

²² A este concepto de *Panóptico*, cuya estructura y funcionamiento explicaremos más adelante, le dedica un apartado entero en *Vigilar y Castigar*, concretamente el 7, titulado “El Panoptismo” en FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar*. *Op. cit.*, pp. 227-261).

²³ FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar*. *Op. cit.*, p. 238.

muerte²⁴, y el biopoder²⁵, que consistirá en generar cuerpos dóciles y administrables, al nivel del individuo-cuerpo, y de tratar el modo en que es gobernada la vida biológica de la población: esto es la biopolítica. Es decir, la biopolítica se lleva a cabo mediante la existencia del biopoder²⁶.

El modo en que tiene lugar esta metamorfosis del poder soberano a biopoder, especialmente a lo largo de los S. XVIII- XIX es expuesto en *Vigilar y Castigar*: trataremos esta obra en profundidad en los siguientes apartados.

2.1 Historia y poder

La obra que utilizaré para explicar la visión del poder en Foucault será *Vigilar y Castigar*. Ésta puede parecer un catálogo de los modos de la historia del castigo y la prisión, pero el mismo Foucault nunca lo consideraría un libro histórico²⁷. En este sentido, y para entender por qué Foucault rechaza el uso convencional de la historia, hay que remitir a sus consideraciones sobre Nietzsche en *Microfísica del poder*, donde propone tres contra-modalidades de uso de la historia, explicando así, a su vez, las tres modalidades existentes.

El sentido histórico conlleva tres usos que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. Uno es el uso de parodia, y destructor de realidad, que se opone al tema de la historia —reminiscencia o reconocimiento—; otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia —continuidad y tradición—; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia —conocimiento. De todas formas, se trata de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo²⁸.

Podemos considerar que este rechazo foucaultiano al concepto de “Historia” surge de considerar incorrecta una idea común en el imaginario colectivo, especialmente desde el S. XIX: a partir de esta época la historia adquiere esta connotación de que existimos en

²⁴ Cfr. Cap. V: “Derecho de muerte y poder sobre la vida”, en FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol I. *Op. cit.*, pp. 141-169.

²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 148.

²⁶ Cfr. Foucault, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol I. *Op. cit.*, pp. 147-149.

²⁷ De hecho, resulta relevante que utiliza en pocas ocasiones la palabra *historia* para referirse a su trabajo; tiende a calificar su método de análisis de otras maneras, por ejemplo como arqueología, como en el título de la obra *La arqueología del saber*. (FOUCAULT, MICHEL: *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001).

²⁸ FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder*. *Op. cit.*, p. 25.

el mundo al final de una larga línea temporal, que tiene una finalidad y que progresa²⁹. Según esta visión del proceso histórico, concebiríamos a nuestros ascendentes como bárbaros que seguían principios maquiavélicos, y por eso se comprendería que aceptásemos en aquella época que un rey pudiese torturar o matar a un criminal, por pequeño que parezca su crimen. Siguiendo esta visión común, la Historia siguió su curso de progreso positivo, en el que la política, la ética, la organización social y el sistema punitivo cambiaron para llegar a métodos más humanitarios y modernos, donde somos más libres y donde las personas que ostentan el poder inhiben menos las vidas de aquéllos que no tienen poder.

La pregunta que nos obliga a hacernos Foucault es la siguiente: ¿qué cambios han tenido lugar desde el S. XVIII en estos sistemas de poder; tanto en los puestos que ocupa cada persona, como en su estructura misma? A responder a esta pregunta es a lo que se orienta su obra más famosa y más citada: *Vigilar y Castigar*, donde trata, a grandes rasgos, la estructura del poder en la sociedad y la relación entre aquéllos que ejercen el poder y el resto de la población. Y no lo hará buscando un sentido histórico a la manera en la que se han desarrollado los hechos, sino al modo genealógico, tratando de recrear los sistemas de conocimientos y los discursos que operan en la génesis de estas relaciones.

2.2 La metamorfosis del poder en el S. XVIII en *Vigilar y Castigar*

En *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*, Michel Foucault explica cómo suceden una serie de cambios en el ejercicio del poder especialmente desde el S. XVII, que serán la gestación del paso de la *época soberana* a la *época disciplinaria*³⁰.

Para entender el modo foucaultiano de ver la evolución del poder vamos a remitirnos al apartado primero de esta obra, titulado *El cuerpo de los condenados*³¹.

A fin de ejemplificar a qué se refiere con *época soberana*, describe el suplicio de un criminal en Europa Occidental sobre 1750, como caso paradigmático. Éste es el caso de Robert François Damiens, condenado por intento de parricidio.

Debía ser "llevado y conducido en una carreta, desnudo, en camisa, con un hacha de cera encendida de dos libras de peso en la mano"; después, "en dicha carreta, a la plaza de Grève, y

²⁹ En cierto modo, y parafraseando lo dicho en algunas clases de la asignatura Filosofía de la Historia del profesor José Antonio Marín Casanova, *la historia con sentido se convierte en historia consentida*.

³⁰ En *Vigilar y Castigar* no se usa el término “*época soberana*” ni “*época disciplinaria*” del poder, pero se usa “poder soberano/disciplinario”. En este ensayo, sustituiremos en ocasiones “*época* donde predomina el poder soberano/disciplinario”, por “*época soberana/disciplinaria*”.

³¹ “El cuerpo de los condenados”, en FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar. Op. cit.*, pp. 11-40.

sobre un cadalso que allí habrá sido levantado [deberán serle] atenaceadas las tetillas, brazos, muslos y pantorrillas, y su mano derecha, asido en ésta el cuchillo con que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre, y sobre las partes atenaceadas se le verterá plomo derretido, aceite hirviendo, pez resina ardiente, cera y azufre fundidos juntamente, y a continuación, su cuerpo estirado y desmembrado por cuatro caballos y sus miembros y tronco consumidos en el fuego, reducidos a cenizas y sus cenizas arrojadas al viento³².

Si juzgamos este castigo con la moral del S. XXI, podríamos llegar a considerarlo una atrocidad propia del pasado, en tanto que probablemente nos parezca que el encierro en prisión y la rehabilitación del preso es una forma preferible de castigo. Por ende, consideraríamos que nuestro sistema de pensamiento y nuestro código moral es más *avanzado* que aquél que operaba en 1757. Para Foucault, sería un problema que las conclusiones de nuestro análisis acabasen aquí. Por una parte, nunca se entiende del todo el contexto histórico y sus diferencias con el actual, pero especialmente este sentimiento de superioridad de nuestra moral puede hacer que sólo miremos aquella forma de castigo sólo como algo del pasado, no permitiendo así que nos preguntemos qué estructuras en el sistema de justicia penal han cambiado entre el S. XVIII y nuestros días. Es a esta evolución del sistema de justicia penal, del suplicio al encierro, a lo que dedica Michel Foucault *Vigilar y Castigar*³³.

A este respecto, cabe señalar que Foucault no propone que el sistema de castigo en la época del poder soberano sea “mejor o peor”, “más o menos avanzado” o “más o menos justo”; en su obra busca más bien realizar un análisis de los cambios en el funcionamiento del poder entre la *época soberana* y la *época disciplinaria* para entender que éste -el poder- no se ha democratizado y repartido de forma igualitaria entre la población en la sociedad contemporánea, actitud que no es inusual adoptar al pensar en la historia de la justicia penal, sobre todo si vemos ésta desde la perspectiva de que “ha habido un progreso”. Así, buscaremos en esta tesis desmarcarnos de una cierta visión “romántica” de las estructuras del poder del pasado que tiende a asumirse del pensamiento foucaultiano; según observamos, Foucault no toma una postura axiológica, sino más bien descriptiva.

Hay que tener en cuenta que este suplicio de Damiens fue impuesto en 1757, antes de que acaecieran las Revoluciones francesa y americana; la moral legal y social en que se apoyaba este derecho de castigar no era resultado de la Ilustración, sino la herencia de

³² *Ibidem*, p. 11.

³³ Cfr. *Ibidem*, pp. 63-68.

teorías del pacto social y del Renacimiento, como el *Leviatán* de Thomas Hobbes y que más tarde queda explicitado en la teoría del contrato social de Rousseau.

Todo malhechor, que ataca el derecho social, se convierte, por sus crímenes, en rebelde y traidor a la patria. Entonces, la conservación del Estado es incompatible con la suya; es preciso que uno de los dos perezca, y cuando se hace perecer al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo³⁴.

Es decir, esta forma del sistema penal deriva de las distintas formulaciones de la teoría del pacto social: comenzando en Hobbes, la idea de que cada súbdito sólo por nacer forma parte de un pacto para evitar el miedo y las desastrosas circunstancias del estado de naturaleza, consiguiendo que el soberano inaugure una época de paz y justicia, que exige a cambio la obediencia. Otra parte de la labor de este soberano es castigar a los criminales que desobedecen la ley. Así, ambas partes tienen un papel relevante en la sociedad y, por ello, un crimen es visto como un ataque directo al cuerpo político de la sociedad, a cada ciudadano. Pero reviste gran importancia también el hecho de que el crimen sea entendido como una afrenta al soberano³⁵. Es aquí donde Foucault piensa que se ve el carácter real del sistema penal de estas sociedades a la altura de 1750. La meta no era sólo la justicia, ni la equidad. La función real era mantener el orden social, y por eso funcionaba bien, pues por atroz que parezca tiene una justificación en este pacto social, por eso los castigos eran tan terribles y hechos en público, para dar miedo y ejercer una función ejemplarizante³⁶.

Pero a lo largo del S. XVIII el modo de aplicar las penas cambia. Una ejemplificación de esta metamorfosis del poder es el *Reglamento de la casa para jóvenes delincuentes en París*, de 1838, donde se vislumbra en qué modo se desarrolla el *poder disciplinario* en sus albores:

ART. 17. La jornada de los presos comenzará a las seis de la mañana en invierno, y a las cinco en verano. El trabajo durará nueve horas diarias en toda estación. Se consagran dos horas al día a la enseñanza. El trabajo y la jornada terminarán a las nueve en invierno, y a las ocho en verano.

ART. 18. Comienzo de la jornada. Al primer redoble de tambor, los presos deben levantarse y vestirse en silencio, mientras el vigilante abre las puertas de las celdas. Al segundo redoble, deben estar de pie y hacer su cama. Al tercero, se colocan en fila para ir a la capilla, donde rezan la oración de la mañana. Entre redoble y redoble hay un intervalo de cinco minutos.

³⁴ ROUSSEAU, JEAN- JACQUES: *Contrato social*, libro II, Cap. V. Citado por FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, p. 104.

³⁵ Cfr. HOBBS, THOMAS: *Leviatán*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, pp. 100-105.

³⁶ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y castigar. Op. cit.*, pp. 58-60.

ART. 19. La oración la hace el capellán y va seguida de una lectura moral o religiosa. Este ejercicio no debe durar más de media hora.

ART. 20. Trabajo. A las seis menos cuarto verano, y a las siete menos cuarto en invierno, bajan los presos al patio, donde deben lavarse las manos y la cara y recibir la primera distribución de pan. Inmediatamente después, se forman por talleres y marchan al trabajo, que debe comenzar a las seis en verano y a las siete en invierno.

ART. 21. Comida. A las diez, abandonan los presos el trabajo para pasar al refectorio; van a lavarse las manos en los patios, y a formarse por divisiones. Después del almuerzo, recreo hasta las once menos veinte.

ART. 22. Escuela. A las once menos veinte, al redoble del tambor, se forman las filas y se entra en la escuela por divisiones. La clase dura dos horas, empleadas alternativamente en la lectura, la escritura, el dibujo lineal y el cálculo³⁷.

Como Foucault explicará posteriormente, en la época de la publicación del *Reglamento de la casa para jóvenes delincuentes en París*, habían ocurrido dos cambios esenciales: el primero, el castigo físico como espectáculo público (el suplicio) había desaparecido casi en su totalidad³⁸. El segundo, la táctica para castigar ha cambiado: de infligir daño en el cuerpo, a «la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas»³⁹.

En las páginas siguientes analiza cómo se van realizando estos cambios y las legislaciones y prácticas comunes en el castigo, desde 1750 a 1840⁴⁰. Estos cambios ocurren a lo largo de décadas, y constituyen un progresivo ocultamiento y desaparición del suplicio: el objetivo del castigo del sistema penal ya no es causar daño al cuerpo físico del castigado. Éste y otros hechos son los que constituyen el paso gradual del poder soberano al poder disciplinario.

Por consiguiente, observamos que a lo largo de 100 años ha tenido lugar una transformación integral del sistema penal «un suplicio y un empleo del tiempo. No sancionan los mismos delitos, no castigan el mismo género de delincuentes. Pero definen bien, cada uno, un estilo penal determinado»⁴¹. Éste es el germen de la prisión moderna, que se rige por los mecanismos de las *disciplinas*, de una forma más *efectiva y económica* de mantener el poder.

¿De dónde surge la necesidad de eliminar o sustituir el suplicio por el encierro y la disciplina como forma de castigo? En cierto modo, del hecho de que hacer del castigo un

³⁷ *Ibidem*, pp. 15-16. (El reglamento no acaba aquí, sigue hasta la hora de acostarse).

³⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 17.

³⁹ *Ibidem*, p. 118.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 16-28.

⁴¹ *Ibidem*, p. 16.

espectáculo podía llevar a una cierta simpatía con el reo⁴². En el S. XVII era habitual la publicación de *relatos de vidas infames*. Podría ocurrir así que surgiese una cierta admiración hacia la cantidad de fechorías cometidas por el criminal, dado que estos relatos circulaban entre las clases populares, que podrían calificar al criminal como valiente o admirable⁴³. También puede surgir una empatía hacia el reo mediante el llamado *discurso del patíbulo*: esto es, que el acusado enumere y reconozca públicamente sus fechorías y que muestre su arrepentimiento. Este discurso a menudo se hallaba muy cercano a lo que prescribía la moral de la época⁴⁴, de modo que podía causar que se extendiese la opinión de que la magnitud del castigo era excesiva para el crimen cometido e intentasen incluso salvar al condenado, tal como ocurrió en el S. XVII en Aviñón⁴⁵.

Los sujetos que ejercen o detentan principalmente el poder de estas sociedades donde prima la forma soberana de poder se dan cuenta de que a veces la voluntad de la *plebe* influye en quién está en el poder, por tanto, saben que el poder es vulnerable y buscan reformar el sistema penal para hacer desaparecer los suplicios para conseguir hacer al poder más estable y sobre todo, más económico y más eficiente:

Y he aquí que de la ceremonia de los suplicios, de esa fiesta insegura de una violencia instantáneamente reversible, era de donde se corría el riesgo de que saliera fortalecida dicha solidaridad mucho más que el poder soberano. Y los reformadores de los siglos XVIII y XIX no olvidarían que las ejecuciones, a fin de cuentas, no atemorizaban, simplemente, al pueblo. Uno de sus primeros clamores fue para pedir su supresión⁴⁶.

Esto dará lugar a una reforma en el sistema penal que genera el tránsito del *poder soberano* al *poder disciplinario*, aunque esto no implica que sea sólo la voluntad de estos sujetos de poder lo que genera la metamorfosis de un modelo a otro. Con esto queremos referirnos a que, tal como explica Foucault en el *Capítulo II: Castigo*⁴⁷ de *Vigilar y Castigar*, esta metamorfosis no ha ocurrido espontáneamente, ni en un sólo lugar ni de forma simultánea en todos los países o regiones.

La reforma del sistema penal no tiene lugar sólo porque haya peticiones de “apiadarse” de los criminales, de buscar una forma más humanitaria de castigar (aunque esto también influye⁴⁸), sino también porque durante el S. XVIII cambia el modo en que

⁴² Cfr. *Ibidem*, pp. 16-17.

⁴³ Cfr. *Ibidem*, pp. 79-80.

⁴⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 78-79.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 75-76.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 75.

⁴⁷ *Ibidem*, Cap. 2, “Castigo”, pp. 85-154.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 85-87.

se delinque. Tenemos constancia histórica de que desde el S. XVII disminuye el crimen sangriento y aumenta el crimen contra los bienes, esto es, robos y daños contra la propiedad material⁴⁹. Esto atentaba contra la clase burguesa, pues ponía en peligro el nuevo régimen de propiedad que estaba surgiendo. En cierto modo, y como tratará Foucault en la *Historia de la Sexualidad* y en el *Nacimiento de la biopolítica*⁵⁰, el surgimiento de esta nueva forma de poder, el *biopoder*, va de la mano del desarrollo del capitalismo. Por ello, esta forma de ilegalidad contra la propiedad se vuelve intolerable a medida que avanzan estas formas de propiedad comercial: «el desarrollo de los puertos, la aparición de los grandes depósitos donde se acumulan las mercancías, la organización de talleres de grandes dimensiones hace necesaria también una represión rigurosa de la ilegalidad»⁵¹.

Esta reforma del sistema penal no busca únicamente fundar un nuevo derecho de castigar a partir de principios más humanitarios o equitativos, sino también establecer una nueva "economía" del poder de castigar: que el poder esté mejor distribuido, sin que esté concentrado en ningún punto del tejido social, para que no sea adscribible a ninguna persona o institución concreta⁵². Busca que el poder «esté repartido en circuitos homogéneos susceptibles de ejercerse en todas partes, de manera continua, y hasta el grano más fino del cuerpo social»⁵³.

A este respecto, estimo conveniente el desmarque de una cierta impresión "conspiratoria" que puede suscitar la obra de Foucault en una primera instancia; precisamente a lo largo de esta genealogía de los modelos de poder en *Vigilar y Castigar* se ejemplifica que el paso de la preeminencia del *poder soberano* al *poder disciplinario* no es de un día para otro. Es relevante para la comprensión del pensamiento foucaultiano entender que su propuesta consiste en que el cambio no ocurre porque aquéllos que ostentan el poder se dan cuenta de que la voluntad de las personas que no ostentan el mismo grado de poder importa y se unen en secreto para decidir cómo controlar a la población. Como veremos a continuación, la aportación de Foucault es que para entender cómo el poder se inserta de forma sutil y oculta en cada uno de nosotros no hay que

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 87-90 y 98-99.

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 100-101. Trataremos esta correlación entre capitalismo y poder disciplinario- biopoder en los apartados 2.3,3 y 3.1 de este trabajo.

⁵¹ *Ibidem*, p. 99. En la cita, he sustituido la palabra "ilegalismo" por "ilegalidad", ya que la primera no aparece en el Diccionario de la RAE.

⁵² Cfr. *Ibidem*, p. 93.

⁵³ *Ibidem*, p. 94.

recurrir a sociedades secretas, mientras que tengamos una visión del poder no sólo como algo impositivo sino también constitutivo.

Esta necesidad de adecuar el castigo al contexto del capitalismo es lo que genera el poder disciplinario: un poder que, más que buscar castigar, reprimir y hacer pagar por las deudas, busca hacer al cuerpo dócil, encauzando sus conductas. Esto lo explicará a lo largo del capítulo tercero, *Disciplina en Vigilar y Castigar*⁵⁴. Esta docilidad consiste en unir dos nociones: la del cuerpo analizable con el manipulable⁵⁵. Convertir a los cuerpos en *cuerpos dóciles* tendrá lugar a través de las disciplinas, pues «a estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las "disciplinas"»⁵⁶. Estas se constituyen a través de la *anatomía política*, un saber que se conforma no sólo en prisiones, sino también en colegios, hospitales, fábricas y ejércitos. Esta racionalidad buscará un conjunto de técnicas, a saber: distribuir a los individuos en espacios útiles, de un modo jerárquico y dominable⁵⁷, controlar el tiempo dedicado a cada actividad, para poder extraer más beneficios,⁵⁸ dividir el tiempo y la actividad en secciones, para economizar el tiempo de la vida⁵⁹, y construir una fuerza productiva cuyo efecto sea superior a la suma de las fuerzas elementales que lo componen⁶⁰.

Estos mecanismos por los cuáles opera el poder disciplinario no son represivos, sino más bien constitutivos del *individuo*, pues:

puede decirse que la disciplina fabrica a partir de los cuerpos que controla cuatro tipos de individualidad, o más bien una individualidad que está dotada de cuatro características: es celular (por el juego de la distribución espacial), es orgánica (por el cifrado de las actividades), es genética (por la acumulación del tiempo), es combinatoria (por la composición de fuerzas)⁶¹.

Por tanto, la disciplina no actúa reprimiendo actos, sino encauzando conductas; más que limitar al individuo, lo fabrica. Este poder disciplinario funcionará mediante tres instrumentos: vigilancia jerárquica, sanción normalizadora y examen. Por esta razón el

⁵⁴ *Ibidem*, Cap. 3, "Disciplina", pp. 157-261.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 158.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 165-173.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem* pp. 173- 181.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 181-188.

⁶⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 188-195.

⁶¹ *Ibidem*, p. 195.

título de la obra es *Vigilar y castigar*. A continuación explicaremos en qué consiste cada uno de ellos.

1. *Vigilancia jerárquica* y continua, que tiene lugar entre individuos que observan el actuar de otros para controlar y reprochar sus conductas. Es jerárquica porque aunque sea realizada por individuos, funciona de forma vertical. La vigilancia pasará a ser un operador económico, una pieza interna en el aparato de producción y engranaje específico del poder, no sólo una consecuencia de éste⁶².

2. *Sanción normalizadora*: en cada aparato disciplinario habrá un sistema de micropenalidad: del tiempo, de la actividad, de la manera de ser, de la palabra, el cuerpo, la sexualidad... para animar a la normalización según el estándar de cómo un buen preso, un buen alumno o un buen soldado debe pensar y comportarse, tal como lo desean aquéllos que ostentan el poder mediante varios mecanismos, que serán señalar desviaciones del comportamiento, jerarquizar cualidades, competencias y aptitudes, castigar y recompensar las conductas según sean “buenas” o “malas”. Esto no remite a leyes, sino a la *norma*, que es el ideal de normalización⁶³.

3. *Examen de la conducta*: (y autoexamen) del grado de adecuación de la conducta a la *norma* para calificar, clasificar y castigar, haciendo de cada sujeto un “individuo de conocimiento”. De esta manera el examen, combinando la vigilancia y la sanción, garantiza las funciones disciplinarias de distribución y calificación, de aprovechamiento al máximo de las fuerzas y el tiempo⁶⁴.

Trasladando de nuevo este modelo y sus argumentos al sistema penal, hay que entender que en 1757, en casos como el de Damiens, el sistema no buscaba la justicia por la justicia, sino que su objetivo era mantener la estructura de poder y el *statu quo*⁶⁵. Foucault cuestionará si el sistema penal desde el S. XVIII y hasta nuestros días ha cambiado para buscar la justicia: acaba concluyendo que lo que busca el sistema penal moderno es más bien crear *individuos dóciles*, no revolucionarios, productivos, que sigan las reglas y estén satisfechos con una vida que siga el estándar de normalización⁶⁶. El poder disciplinario, a diferencia del soberano, no busca reprimir los actos ni expiar el crimen: sino que más bien actúa creando *individuos* mediante cinco mecanismos: comparar las conductas de los individuos, diferenciar a los individuos, medir en términos

⁶² Cfr. *Ibidem*, pp. 200-207.

⁶³ Cfr. *Ibidem*, pp. 207- 215.

⁶⁴ Cfr. *Ibidem*, pp. 215- 223.

⁶⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 32.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 32.

cuantitativos y jerarquizar, coaccionar por esta medida valorizante y tratar el límite entre lo normal y lo anormal. En resumen, *normalizar*⁶⁷.

Esta forma de control para ejercer el poder remite al modelo de *Cárcel panóptica* de Jeremy Bentham (1748-1832), padre del utilitarismo, al cual Foucault le dedica el apartado séptimo, *El panoptismo*, en *Vigilar y Castigar*⁶⁸. En el *Panóptico*, el guardián puede ver a cualquier prisionero sin que el prisionero lo pueda ver a él, ni saber si está siendo vigilado ni por qué. Por tanto, lo único que puede hacer un prisionero es comportarse siempre como si estuviera siendo vigilado.

Pero Bentham no hablaba del panóptico sólo como algo relacionado con los prisioneros, ni tampoco lo hace Foucault. Resulta esencial que la definición benthamiana de panóptico no sea sólo un modelo carcelario. Foucault afirma que:

El esquema panóptico es un intensificador para cualquier aparato de poder: garantiza su economía (en materia, en tiempo); garantiza su eficacia por su carácter preventivo, su funcionamiento continuo y sus mecanismos automáticos. Es una manera de obtener poder "en una cantidad hasta entonces sin ejemplo", "un grande y nuevo instrumento de gobierno...; su excelencia consiste en la gran fuerza que es capaz de imprimir a toda institución a que se lo aplica"⁶⁹.

Si es tan efectivo ¿Por qué no usarlo en otro tipo de instituciones? Bentham dice que este sistema puede ser llevado «a todos los establecimientos donde, en los límites de un espacio que no es demasiado amplio, haya que mantener bajo vigilancia a cierto número de personas»⁷⁰. Por ejemplo, en una institución mental, creando un estándar del buen paciente, en una milicia promoviendo el ser un buen soldado, en una universidad, creando el estándar de cómo comportarse y pensar para ser un buen estudiante, o en una fábrica/corporación para crear buenos empleados⁷¹.

En definitiva, este proceso de normalización mediante las tres tácticas disciplinarias anteriormente nombradas se irá convirtiendo en la norma en muchos ámbitos. Pero Foucault va más allá para decir que este método está inserto en la sociedad; en cómo nos presentamos, en los círculos sociales... Por eso más que de institución disciplinaria, podemos hablar de *sociedad disciplinaria*.

⁶⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 213.

⁶⁸ *Ibidem*, Cap. 7, "El panoptismo", en *Vigilar y Castigar. Op. Cit.*, pp. 227-262.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 219.

⁷⁰ BENTHAM, JEREMY: *Panopticon versus New South Wales*, en BOWRING, JOHN (ed.): *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 4. William Tait, Edimburgo, 1848, p. 40. Citado por FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar. Op. cit.*, p. 238.

⁷¹ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: Cap. 5, "Los cuerpos dóciles", en *Vigilar y Castigar. Op. cit.*, pp. 158-198.

Se puede, pues, hablar en total de la formación de una sociedad disciplinaria en este movimiento que va de las disciplinas cerradas, especie de "cuarentena" social, hasta el mecanismo indefinidamente generalizable del "panoptismo". No quiere decir esto que la modalidad disciplinaria del poder haya remplazado a todas las demás; sino que se ha infiltrado entre las otras, descalificándolas a veces pero sirviéndoles de intermediaria, ligándolas entre sí, prolongándolas, y sobre todo permitiendo conducir los efectos de poder hasta los elementos más sutiles y más lejanos. Garantiza una distribución infinitesimal de las relaciones de poder⁷².

Es legítimo cuestionar qué ventaja tendría este modelo de poder respecto al soberano tradicional. Para ejemplificarlo con un caso asimilable al contexto económico del S. XXI, podemos realizar el ejercicio de imaginar que somos dueños de una empresa. Para nosotros, aplicar estas prácticas disciplinarias (vigilancia, examen, normalización) es más efectivo que tratar a los empleados como prisioneros forzados. Resulta más efectivo hacer que la cadena que los sujeta sea lo suficientemente larga como para que no se sientan como prisioneros. Por ejemplo, estableciendo unos parámetros sobre qué es ser un buen empleado de nuestra empresa. Los empleados no sólo los seguirán, sino que serán *policías* consigo mismos para ajustarse a estos parámetros, mediante la *vigilancia* -con el uso de cámaras y relojes que registran la actividad, supervisores, actividad de PC monitorizada e incluso de otros empleados que saben que en un ambiente competitivo se pueden beneficiar de vigilar a otros-, *normalización* -ajustarse al criterio *ser un buen empleado*; hablar y actuar como tal, vestir de manera arreglada pero distendida, crear una "marca personal" que se adhiera a los criterios de "resiliencia, proactividad, ser un buen trabajador en equipo"- y, finalmente, *examen* - las evaluaciones constantes; los informes mensuales y cuatrimestrales de resultados, donde el empleado es premiado o castigado según su productividad.

Podemos decir, en conclusión, que este modelo panóptico es una forma de poder que penetra los cuerpos, sin tener que recurrir a la violencia, para volverlos políticamente dóciles y económicamente rentables, es decir, disciplinarlos. No se trata de ideología, de conciencia, de representaciones, sino de una relación física, entre el poder y el cuerpo, para hacerse cargo de sus gestos, sus comportamientos, sus conductas y sus palabras.

Tenemos ejemplos contemporáneos que nos conducen a cuestionarnos si el sistema penal tiene como objetivo la justicia. Contamos con casos en que un empresario que defrauda y evade millones de euros no va a la cárcel⁷³, mientras que una persona que

⁷² FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar. Op. cit.*, p. 249.

⁷³ MÉNDEZ, RAFAEL: "La noche y el día de Agapito García: "el mayor moroso de Hacienda", absuelto de delito fiscal". *El Confidencial*, España, 24 de Abril de 2020

realice un crimen mucho menor debe cumplir condena en un establecimiento penitenciario⁷⁴. Más allá de los dos casos concretos que usamos como ejemplo, podemos sacar ciertas conclusiones al hilo de nuestra exposición, como que dado que el empresario ya sigue el ideal de normalización establecido, se le perdona porque, aunque defraude grandes cantidades de dinero, puede compensarlo pagando impuestos o multas, pero el que roba por necesidad, por ser pobre, debería reformar su vida: de ahí que en el caso de la noticia, el condenado ha ingresado en un centro de inserción social. Además, para que un preso reduzca su condena debe mostrar tener un *buen comportamiento*; por tanto, la justicia no es sólo cuestión de equiparar penas a delitos, sino de conseguir *normalizarse*, que equivaldría a los objetivos actuales de la rehabilitación de convictos, o dicho de otro modo, reintegrarse en la sociedad.

Quizá podríamos considerar esto una forma de *aporofobia*, término acuñado por Adela Cortina, que propone que en situaciones de discriminación, a menudo «El problema no es entonces de raza, de etnia ni tampoco de extranjería. El problema es de pobreza»; por eso rechazamos a los refugiados pobres y admiramos a los futbolistas africanos ricos⁷⁵.

Como consecuencia de esta creación de los modelos de normalización se deriva otro concepto moderno para ejercer poder: la división entre lo *normal* y lo *anormal*, según la cuál el anormal debe ser señalado como tal y corregido.

De manera general todas las instancias de control individual, funcionan de un modo doble: el de la división binaria y la marcación (loco-no loco; peligroso-inofensivo; normal-anormal); y el de la asignación coercitiva, de la distribución diferencial (quién es; dónde debe estar; por qué caracterizarlo, cómo reconocerlo; cómo ejercer sobre él, de manera individual, una vigilancia constante, etc.). Por un lado, se "apesta" a los leprosos; se impone a los excluidos la táctica de las disciplinas individualizantes; y, por otra, la universalidad de los controles disciplinarios permite marcar quién es "leproso" y poner en juego contra él los mecanismos dualistas de la exclusión. La división constante de lo normal y de lo anormal, a la que todo individuo está sometido, prolonga hasta nosotros y aplicándolos a objetos distintos la marcación binaria y el exilio del leproso; la existencia de todo un conjunto de técnicas y de instituciones que se atribuyen como tarea medir, controlar y corregir a los anormales, pone en funcionamiento los dispositivos disciplinarios a los

https://www.elconfidencial.com/espana/2020-04-24/agapito-garcia-moros-hacienda-absuelto-delito-fiscal_2563728/ Consultado el 12 de Junio de 2021.

⁷⁴ J.C.: "Ingresa en prisión el joven de Sevilla acusado de robar una bicicleta hace ocho años". *El Periódico*, España, 25 de junio de 2016 <https://www.elperiodico.com/es/sucesos-y-tribunales/20160615/ingresa-prision-por-robar-bicicleta-en-sevilla-5206584>. Consultado el 12 de Junio de 2021.

⁷⁵ LASCURÁIN, JAVIER: "Aporofobia: la historia de una palabra nacida para cambiar la realidad", en *Fundéu*, 29 de Diciembre de 2017. <https://www.fundeu.es/noticia/aporofobia-la-historia-de-una-palabra-nacida-para-cambiar-la-realidad/> Consultado el 12 de Junio de 2021.

que apelaba el miedo de la peste. Todos los mecanismos de poder que, todavía en la actualidad, se disponen en torno de lo anormal, tanto para marcarlo como para modificarlo, componen estas dos formas, de las que lejanamente derivan⁷⁶.

Pese a todo, por poderoso que sea este control, hay individuos que no se adaptan al ideal de normalización, y esos son los que nos resultan fascinantes a las “personas normales” en tanto opuestos a la normalización. Aquí Foucault concuerda con ciertas posturas expuestas en *La Phalange*: que el delito puede ser un instrumento de liberación política. Así, se pregunta si la liberación de los negros habría sido posible sin delincuencia⁷⁷.

Para resumir este tránsito del *poder soberano* al *poder disciplinario* podemos considerar que la clave de este último es que para el poder es más económico y más efectivo aplicar las técnicas disciplinarias⁷⁸ que seguir ajusticiando en una plaza pública a un criminal: esto último puede causar un efecto negativo para el sistema porque estos criminales, que rechazan obedecer la ley, hacen que las personas normales se den cuenta de lo que son: participantes activos de un sistema disciplinario. Es más efectivo eliminar esta posibilidad para hacer a los cuerpos dóciles y productivos.

Percatarse del paso de la época del *Castigo* a la época de la *Disciplina* es necesario para comprender de qué modos se ejerce el poder en el mundo contemporáneo; a estos modos los llamaremos *Biopoder*.

2.3. Biopoder

Explicaremos ahora brevemente qué es este *biopoder*, pues ya anunciamos su funcionamiento y surgimiento en el apartado anterior. Como venimos explicando, en el mundo contemporáneo el poder no está organizado alrededor de un único núcleo, o de un soberano, sino que más bien se compone de una red de relaciones de poder entre todos los sujetos, que actúa mediante tres estrategias disciplinarias: vigilancia jerárquica, sanción normalizadora, y examen continuo. Si hasta el S. XVIII el poder soberano se basaba en la capacidad del soberano de dar muerte, ahora se basa en la capacidad de gestionar la vida, constituyendo así la *biopolítica*. Para definir este modo de poder, podemos recurrir al Volumen I de la *Historia de la sexualidad*:

⁷⁶ FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y castigar*. *Op. cit.*, p. 231.

⁷⁷ Cfr. *Ibidem*, pp. 337-338.

⁷⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 240.

La vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida. Desarrollo rápido durante la edad clásica de diversas disciplinas -escuelas, colegios, cuarteles, talleres; aparición también, en el campo de las prácticas políticas y las observaciones económicas, de los problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración; explosión, pues, de técnicas diversas y numerosas para obtener la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones. Se inicia así la era de un "bio-poder"⁷⁹.

Foucault señala a continuación dos direcciones en que se desarrolla el biopoder: la disciplina, que es el control del cuerpo individual⁸⁰ y la regulación de la población⁸¹. Foucault lo llama biopoder porque no consistirá en el ejercicio del poder sobre los seres vivos y en la amenaza de muerte, sino en la administración de la vida⁸².

Desde esta forma de poder hemos de abordar el análisis de la política en Foucault, pues estos son «los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el S. XVIII como técnicas de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social»⁸³.

3. Política

La cuestión de la política en Michel Foucault necesita ser abordada teniendo en cuenta la naturaleza del poder anteriormente expuesta. Considerando lo amplia que es esta temática, considero necesario separar en varios apartados el análisis de la cuestión política en Foucault para profundizar en cada uno de ellos. Por una parte, por política entenderemos el análisis del estado actual de los asuntos públicos, y por otra, la búsqueda de alternativas a aquellos elementos de la praxis pública que nos resulten inadecuados para ofrecer un mayor número de posibilidades de exploración (del comportamiento en el ámbito público), que más adelante serán caracterizadas como las *prácticas de la libertad*; es decir, vamos a tratar tanto algunas consideraciones sobre la política y la biopolítica que propone Foucault, como su propuesta de praxis política y su relación con otros teóricos.

En una primera instancia es adecuado entender que la política en Foucault será entendida como *arte de gobernar* en distintos aspectos de la vida humana, como se explicita en la siguiente cita del curso *Nacimiento de la biopolítica*:

⁷⁹ FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la Sexualidad*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 148.

⁸⁰ Cfr. *Idem*.

⁸¹ Cfr. *Ibidem*, pp. 148-149.

⁸² Cfr. *Ibidem*, p. 148.

⁸³ *Ibidem*, p. 149.

Arte de gobernar en la verdad, arte de gobernar en la racionalidad del Estado soberano, arte de gobernar en la racionalidad de los agentes económicos y, de una manera más general, arte de gobernar en la racionalidad de los mismos gobernados. Y todas esas diferentes artes de gobernar, esas distintas maneras de calcular, racionalizar, regular el arte de gobernar, al superponerse unas con otras, van a constituir a grandes rasgos el objeto del debate político desde el siglo XIX. ¿Qué es la política, en definitiva, si no el juego de esas diferentes artes de gobernar con sus diferentes ajustes y, a la vez, el debate que ellas suscitan? Es ahí, me parece, donde nace la política⁸⁴.

Por tanto, la política en Foucault no queda restringida al ámbito de la institución jurídica, al igual que el funcionamiento de los mecanismos del biopoder no tiene lugar sólo en las instituciones penales. Los mecanismos de este poder son dos: el primero cronológicamente, sería la *anatomopolítica del cuerpo humano*, esto es, la aplicación de técnicas disciplinarias que operan para aumentar la utilidad y docilidad del cuerpo⁸⁵. El segundo es la *biopolítica de la población*⁸⁶, centrada en la regulación y control de los procesos biológicos de la especie, es decir, a nivel poblacional.

Es esta *biopolítica de la población* la que, en opinión de Foucault, invade la vida a partir del S. XIX, como mecanismo de control que no destruye, no necesita encerrar, sino controlar y administrar, y surge en paralelo con el desarrollo de los mecanismos de refinamiento del biopoder.

3.1. La biopolítica y el capitalismo

Tal como mencionábamos anteriormente, el ejercicio del biopoder es lo que constituye la biopolítica, pues «la vieja potencia de la muerte, en la cual se simbolizaba el poder soberano, se halla ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida»⁸⁷.

Entre 1978 y 1979 Foucault impartió un curso en el *Collège de France* que fue transcrito bajo el título *Nacimiento de la biopolítica*. Al final de este, propuso una definición del concepto de biopolítica:

El tema seleccionado era, entonces, la "biopolítica"; yo entendía por ello la manera como se ha procurado, desde el siglo XVIII, racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas...Es sabido el lugar creciente que esos

⁸⁴ FOUCAULT, MICHEL: *Nacimiento de la biopolítica*. *Op. cit.*, p. 310.

⁸⁵ FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la Sexualidad*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 148.

⁸⁶ Cfr. *Idem*.

⁸⁷ Cfr. *Idem*.

problemas ocuparon desde el siglo XIX, y se conoce también cuáles fueron las apuestas políticas y económicas que han representado hasta nuestros días⁸⁸.

Esta forma de desarrollarse la política surge en paralelo al desarrollo del capitalismo desde el S. XVIII, pues el biopoder fue un elemento esencial en su constitución: el capitalismo «no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos⁸⁹».

Estos mecanismos buscan hacer al individuo dócil, productivo y regular, además de controlar la vida a escala poblacional, tal como se explica en la siguiente cita:

actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas lucradas en ellos y que los sostienen; operaron también como factores de segregación y jerarquización sociales, incidiendo en las fuerzas respectivas de unos y otros, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía; el ajuste entre la acumulación de los hombres y la del capital, la articulación entre el crecimiento de los grupos humanos y la expansión de las fuerzas productivas y la repartición diferencial de la ganancia, en parte fueron posibles gracias al ejercicio del bio-poder en sus formas y procedimientos múltiples⁹⁰.

De esta manera, siendo la biopolítica aquella política que organiza las relaciones de poder porque requiere del control del cuerpo del individuo y de la población, podemos aventurarnos a afirmar que es correlativa al capitalismo, en tanto que éste, en su afán productivo, requiere que los cuerpos se adecúen a unas normas y criterios que los normalicen como sujetos productivos.

Sería arriesgado decir que para Foucault sólo existe biopolítica si hay capitalismo y viceversa. No obstante, observamos en *Nacimiento de la biopolítica* que existe una estrecha relación entre la biopolítica y el surgimiento del neoliberalismo, pues la primera es condición del segundo. Ésta es la Historia (o arqueología, o genealogía) que presenta Foucault sobre el poder y la política desde el S. XVII hasta nuestros días: queda abierta la pregunta, ya no de qué es la política, sino de cómo hacer política, cómo llevar a cabo el *arte de gobernar*.

En virtud de ello, cabe cuestionar cuál sería la relación de Foucault con las tendencias políticas que encontramos en la Francia de la segunda mitad del S. XX, y en especial con el marxismo, para así vislumbrar si, en este contexto en que cada cuerpo se

⁸⁸ FOUCAULT, MICHEL: *Nacimiento de la biopolítica*. *Op. cit.*, p. 311.

⁸⁹ FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la Sexualidad*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 149.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 178-179.

encuentra constituido y controlado por las relaciones de poder que impone la biopolítica, es posible plantear un modo de ejercer la *praxis política* distinto.

3.2. Foucault, política y marxismo

Tras esta exposición del funcionamiento del poder en la sociedad disciplinaria y del funcionamiento de la política que de este se deriva, es pertinente preguntar si acaso es posible *hacer política* después de Michel Foucault. Considerando esta visión del poder no como objeto ni como algo que se posee sino más bien como algo que opera, como relaciones de poder extendidas por el cuerpo social: ¿cómo actuar en política? ¿Es posible seguir haciendo filosofía política y buscar formas de fundamentar nuestro actuar político? ¿Es posible, para el propio Foucault, hablar no sólo descriptivamente del poder, sino también prescriptivamente?

Podemos orientarnos a responder a estas preguntas gracias a obras como *Microfísica del poder*⁹¹, una compilación de trabajos de Michel Foucault publicados en 1977 por la editorial Einaudi, bajo el subtítulo *Intervenciones políticas*⁹². La posibilidad de hacer política es puesta de manifiesto por Foucault, pero con ciertas salvedades, pues como dice en la entrevista de apertura de la obra, «Lo que necesitamos es una filosofía política que no esté construida alrededor del problema de la soberanía, y por lo tanto de la ley, y por lo tanto de la prohibición»⁹³, dado que nuestro análisis de las relaciones de poder tiene que ir más allá del marco del Estado, en tanto que, por influyente que sea este, no abarca todo el campo de las relaciones de poder. Además, porque el Estado solo puede funcionar sobre la base de relaciones de poder preexistentes entre individuos⁹⁴.

En efecto, hemos de actualizar nuestra forma de observar, tratar y analizar la política para cambiar nuestro modo de actuar en ella. Como vimos anteriormente, la sociedad disciplinaria está regentada no por un poder ostentado por un soberano, sino por las relaciones de poder, que tienen lugar en diversos espacios (tales como escuelas, fábricas, instituciones mentales y hospitales). De esto podríamos deducir que el poder no pasa por un enfrentamiento directo entre dominantes y dominados, como podría entenderse desde

⁹¹ FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder*. *Op. cit.*

⁹² Cfr. *Ibidem*, p. 9.

⁹³ *Ibidem*, p. 32-33.

⁹⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 33.

una concepción algo simplificada de la *lucha de clases* del marxismo, sino que se extiende por todo el cuerpo social.

Sin embargo, esto no ha de ser necesariamente entendido como una corrección a Marx: podemos proponer que son visiones complementarias, junto a la teoría de la *hegemonía* de Gramsci, que explicita cómo aunque el poder sea omnipresente no se encuentra en la misma proporción en todo cuerpo social, ni se aplica de igual manera en todas las direcciones⁹⁵. A este respecto, ya vimos cómo a lo largo del curso *Nacimiento de la biopolítica* Foucault mostraba de qué modo el capitalismo se perpetúa gracias al ejercicio de poderes que se hace presente por todo el cuerpo social⁹⁶.

De este modo, suscribo la visión que presenta Nicos Poulantzas en *Estado, poder y socialismo*⁹⁷, lectura que he orientado gracias al artículo *Poder y revolución: claves para asimilar a Foucault*⁹⁸ de Jorge Luis Acanda. Poulantzas propondrá acerca de Foucault que «sus análisis no sólo son compatibles con el marxismo sino que, más aún, sólo pueden ser comprendidos a partir de él»⁹⁹.

Acanda presenta primero una exposición de las críticas que suele recibir la teoría del poder foucaultiana, emanando la mayoría de la ontologización del poder, es decir de «absolutizar la capacidad englobadora y el efecto homogeneizador de las estructuras de poder»¹⁰⁰. También podemos preguntarnos qué es lo que fundamenta el poder, si parece que éste fundamenta todo lo demás. Si la identidad e individualidad de cada sujeto están predeterminadas por esta forma de funcionamiento del poder que todo fagocita, ¿hay acaso alguna forma de escapar de ese fagocitismo? Siguiendo esta visión del poder como algo casi omnipotente, difícil sería concebir la posibilidad de que haya alguna forma de resistencia, pues ni siquiera ningún sujeto sería capaz de entender el poder que lo atraviesa y constituye¹⁰¹.

Antes de abordar estas cuestiones, consideramos necesario conceder dos salvedades a Foucault. La primera será la necesidad de *salvar a Foucault de sus propios excesos*: entender que el hecho de que ponga especial énfasis en algunos aspectos del

⁹⁵ Cfr. MARTÍNEZ, PALOMA: “Gramsci a la luz de Marx; sobre hegemonía e ideología”. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 20 (2020), pp. 13-26. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/71840>. Consultado el 26 de Agosto de 2021.

⁹⁶ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: “Clase del 17 de Enero”, en *Nacimiento de la biopolítica. Op. cit.*, pp. 37-59.

⁹⁷ POULANTZAS, NICOS: *Op. cit.*

⁹⁸ ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*

⁹⁹ POULANTZAS, NICOS: *Op. cit.*, p. 76.

¹⁰⁰ ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 81.

¹⁰¹ *Idem.*

funcionamiento del poder quizá se deba a su búsqueda de ruptura con aquella visión del poder desde una perspectiva únicamente represiva y jurídica¹⁰². Esto no significa que otros aspectos del poder no existan, en todo caso podemos decir que a menudo quedan en un segundo plano en su análisis.

La segunda sería considerar que Foucault es un autor cuyo pensamiento se actualiza a medida que transcurre el “accidentado” S. XX y, sobre todo, a medida que cambia el panorama político en Francia¹⁰³. Por tanto, su visión del poder también evoluciona a lo largo de su obra, especialmente entre 1977 y 1983, donde vuelve a plantear la posibilidad de una subjetividad que, si bien está vinculada a las dinámicas de poder, permite cierta autonomía al individuo¹⁰⁴. Posteriormente veremos cómo Foucault hará una propuesta de formas de resistencia en 1984, en la entrevista titulada *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*¹⁰⁵.

Las críticas que mencionábamos anteriormente son también compartidas por Nicos Poulantzas¹⁰⁶. Sin embargo, tratará de salvar a Michel Foucault de sus “excesos”, para finalmente proponer que sus análisis son compatibles con el marxismo¹⁰⁷.

En este sentido, Acanda y Poulantzas nos proponen que no sólo hemos de observar los aspectos en que difieren Foucault y Marx, sino también los puntos de encuentro. Acanda señala tres:

1. El enfoque relacional de la sociedad, pues esta no es un conjunto de “cosas” sino de relaciones, por tanto, cualquier producto social surge de la cristalización de un sistema de relaciones sociales.
2. Foucault usa el *paradigma de la producción marxista*¹⁰⁸ en sentido amplio, es decir, usa el concepto de la producción para entender todo fenómeno social como algo creado y no como esencias ahistóricas, especialmente en lo referente al

¹⁰² Cfr. *Ibidem*, p. 82.

¹⁰³ Algunos de estos cambios están explicados en FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder*. *Op. cit.*, pp. 11-14. Los trataremos en el apartado 3.4. de este trabajo.

¹⁰⁴ ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁵ FOUCAULT, MICHEL: “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*. *Op. cit.*

¹⁰⁶ Cfr. POULANTZAS, NICOS. *Op. cit.*, pp. 175-179.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 76.

¹⁰⁸ Con *paradigma de producción marxista* nos referimos a que la producción e intercambio de productos constituyen la base de las relaciones sociales presentes en la historia, y por tanto, estas operaciones -de producción e intercambio- constituyen también a cada sujeto particular. Este concepto puede ser comprendido a través del Cap. 2, titulado “El materialismo histórico de Marx”, en FROMM, ERICH: *Marx y su concepto del hombre*. Fondo de Cultura Económica, México, 1962, pp. 11-17. Recuperado de https://proletarios.org/books/Fromm-Marx_y_su_concepto_del_hombre.pdf Consultado el 26 de Agosto de 2021.

individuo: sólo así pueden entenderse las formas de objetivación y subjetivación humanas como procesos.

3. La comprensión en un sentido profundo de la revolución anticapitalista, pues esta no debe consistir en una sustitución de los agentes y estructuras de poder, sino en una subversión cultural, es decir, comparte la tesis marxista de la transformación del modo de apropiación capitalista¹⁰⁹.

Es precisamente aquí donde debemos hacer una distinción fundamental para entender la relación de Foucault y el marxismo: su crítica no va tanto dirigida al marxismo sino más bien a los marxistas, o quizá a la forma institucionalizada del marxismo, que a veces llama marxismo dogmático o “de partidos”. Tal como dice en *Microfísica del Poder*, su problema más bien es

con quienes van a declararse marxistas porque respetan esa especie de regla del juego que no es la del marxismo sino la de la comunistología, es decir, la que está definida por partidos comunistas que indican la manera como debe utilizarse a Marx para ser declarado marxista por ellos¹¹⁰.

De esta forma, la problemática de Foucault con el marxismo quizá sea más bien con los marxistas de su tiempo, debido, principalmente a que estos tienden a reducir el poder a un entramado superestructural que surge sólo después de que se desarrolle la infraestructura, como consecuencia de esta¹¹¹.

En este aspecto, también Poulantzas será crítico con el marxismo, mencionando tres carencias de éste respecto al análisis de las formas de poder: la carencia de una teoría del Estado capitalista, la ausencia de análisis de los estados socialistas y la carencia de una teoría de la transición del estado capitalista al socialista¹¹². En resumen, Poulantzas nos propone que «la teoría del Estado capitalista no puede ser aislada de una historia de su constitución y reproducción»¹¹³.

Podemos considerar tanto a Foucault como a Poulantzas críticos de la *visión instrumental del Estado* que profesa cierto marxismo, según la cuál el objetivo principal de la revolución sería cambiar quiénes detentan el poder; es decir, sustituir a la burguesía por los proletarios pero manteniendo idéntico el funcionamiento de sus estructuras. El

¹⁰⁹ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, pp. 73-74.

¹¹⁰ FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder. Op. cit.*, p. 163.

¹¹¹ ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, pp. 73-74.

¹¹² Cfr. *Ibidem*, p. 76.

¹¹³ Cfr. POULANTZAS, NICOS. *Op. cit.*, p. 23.

propio Marx criticó esta visión del poder, pues propone que el Estado es necesariamente clasista¹¹⁴.

En este sentido, para buscar una alianza más o menos conciliadora entre Marx y Foucault, sería adecuado entender que la visión del poder, o más bien del poder-saber en Foucault no es que éste es meramente algo que está “ahí fuera”, como un objeto, sino que es algo que se produce. Y no se produce sólo a modo de ideología en abstracto, sino que es también una condición para el desarrollo del capitalismo (como citaré más adelante). Esto lo explicará en una entrevista que aparece publicada en *Microfísica del poder*.

La verdad no está al margen del poder ni carece de poder. (...). Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su política general de la verdad, es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos y la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que se valoran para obtener la verdad, y el estatus de quiénes tienen a su cargo decir lo que funciona como verdadero. En sociedades como las nuestras, la economía política de la verdad se caracteriza por cinco rasgos históricamente importantes: la verdad está centrada en la forma del discurso científico y las instituciones que lo producen; está sometida a una incitación económica y política constante (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto, una enorme difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social, a pesar de ciertas limitaciones estrictas); se produce y se transmite bajo el control no excluyente pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios), y, por último, es el objetivo de todo un debate político y todo un enfrentamiento social (luchas ideológicas)¹¹⁵.

Tal como se proponía en *Historia de la sexualidad*, esta forma de desarrollo del poder-saber a modo de biopoder es una condición para el desarrollo del capitalismo, pues este se perpetúa por el desempeño de poderes que se ejercen por todo el cuerpo social¹¹⁶, y hay un nexo entre formas de saber, técnicas disciplinarias y relaciones económicas, dado que; «este régimen no es simplemente ideológico o superestructural: ha sido una condición de la formación y el desarrollo del capitalismo»¹¹⁷. Foucault busca analizar la “política de verdad” que establece el sistema capitalista, en tanto esta es el fundamento de la pervivencia de su dominación. Por ello, la eliminación de la dominación capitalista debe implicar la creación de una política de verdad distinta¹¹⁸. En este aspecto podemos

¹¹⁴ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 75.

¹¹⁵ MICHEL FOUCAULT: *Microfísica del poder. Op. cit.*, pp. 43-44.

¹¹⁶ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 149.

¹¹⁷ FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder. Op. cit.*, p. 44.

¹¹⁸ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 78.

encontrar una estrecha relación con la teoría de la *Hegemonía* de Antonio Gramsci, que más adelante explicaremos.

Acanda propondrá, por tanto, que es necesaria una crítica a la sociedad capitalista desde su concepción del saber/poder. Para poder asimilar el análisis de Foucault al marxismo no debemos criticar al poder en abstracto, sino al modo en que se desarrolla en la sociedad capitalista contemporánea, desde un saber estratégico que busca ver cómo se conforma la subjetivación de las personas. Como mencionamos anteriormente, esta visión es muy cercana al *paradigma de la producción* marxista, e incluso cercana a la concepción *materialista* de la Historia propia del marxismo¹¹⁹. El surgimiento de esta forma de racionalidad política se entiende mejor si integramos el análisis foucaultiano y el análisis marxista de la economía, por eso la respuesta se halla en el análisis del *modo de producción capitalista* en un sentido amplio.

Para Acanda «la teoría de la explotación capitalista (y de sus efectos sociales) y la teoría de la lucha de clases forman dos partes intrínsecamente relacionadas de un todo»¹²⁰. Esto lo explicará Poulantzas del siguiente modo: para él (al igual que para Gramsci), el fundamento del poder reside en la explotación, y concretamente en la explotación económica. Un grupo social ha de mantener su expropiación de la plusvalía creada por otros grupos sociales: esta es la forma de encontrar una fundamentación del poder más allá de su propio ejercicio, y así reconocemos el hecho de que el poder no sólo se ejerce, sino de que ha de justificarse¹²¹.

En esta necesidad de fundamentar el poder es donde entra en juego la teoría de la *hegemonía* de Gramsci, pues es esencial su concepción de que la comprensión de las relaciones de poder que operan en la sociedad ha de ser enfocada entendiéndolas como relaciones de fuerzas, no como “cosas” cristalizadas¹²².

El concepto de *hegemonía* en Gramsci viene a explicar que el poder necesita legitimarse: aquí sería donde encontramos la relación con la *política de verdad* de la que hablaba Foucault. La clase dominante burguesa impone una serie de ideas de modo que

¹¹⁹ Remitimos al Cap. 2, “El materialismo histórico de Marx”, en FROMM, ERICH: *Op. cit.*, pp. 11-17.

¹²⁰ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 89.

¹²¹ Cfr. *Ibidem*, p. 80.

¹²² Esta visión es la que propone en el Cuaderno 13, en el parágrafo 17: “Análisis de las situaciones; relaciones de fuerza”, en GRAMSCI, ANTONIO: *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, México, 1985, pp. 1155-1161. Edición digitalizada en

https://www.abertzalekomunista.net/images/Liburu_PDF/Internacionales/Gramsci_Antonio/Cuadernos_d_e_la_carcel-Completo-6_Tomos-PAGINADO.pdf Consultado el 03 de Junio de 2021.

la superestructura justifica la infraestructura¹²³: esto es una forma de retomar la noción marxista de *falsa conciencia*¹²⁴, es decir, que toda la sociedad acepte un esquema ideológico que favorezca los intereses de la clase burguesa, incluso cuando estos van en contra de sus intereses como clase proletaria. Por ello la *hegemonía cultural* será hegemonía de una clase sobre las otras; así puede tener una función positiva -en el sentido de que implica un elemento de consenso, de construcción de sujetos- mientras que se sigue entendiendo como dominio de una clase sobre otra¹²⁵.

Estas consideraciones gramscianas que Acanda nos plantea resultan de especial importancia, aunque quizá no hayan de ser consideradas como críticas sino como apuntes a Foucault, y nos sirven para afinar la comprensión del funcionamiento de las relaciones y estructuras de poder entre los distintos grupos sociales. Podemos decir, de manera resumida, que el poder está en todas partes, tal como se suele afirmar según la concepción del poder foucaultiana, pero no está en todas partes de la misma manera. Hay grupos sociales -que podríamos llamar *clases*, asimilando el análisis marxista- que poseen más poder que otros, pues ostentan más poder económico y por tanto, más poder social y cultural -si aceptamos la visión gramsciana de que la hegemonía política y cultural se basa en la hegemonía económica-. Todos los individuos están constituidos por el poder y además lo ejercen, pero estas relaciones de poder tendrían una cierta direccionalidad; esta direccionalidad es lo que constituye la hegemonía, es decir, que todas las clases sociales se subordinan a los intereses de la clase dominante económicamente¹²⁶.

Para dar respuesta al problema de la relación de la hegemonía y el poder-saber como justificaciones de la explotación o dominio capitalista, si bien no es objetivo de este trabajo el proponer ninguna solución definitiva, podemos compartir lo que dice Michel Foucault en *Microfísica del poder*:

¹²³ Para la comprensión del concepto de hegemonía podemos acudir a ÁLBAREZ, NATALIA: "Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política", *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 15 (2016), pp. 150-160. Recuperado de: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/9093/08-alvarez-esc15-2017.pdf Consultado el 05 de Junio de 2021.

¹²⁴ El concepto de falsa conciencia -si bien fue tratado por Marx como alienación e ideología- no es acuñado por Marx, sino por Engels, en una carta escrita a Franz Mehring en 1893, donde afirma que "La ideología es un proceso que se opera por el llamado pensador conscientemente, en efecto, pero con una conciencia falsa. Las verdaderas fuerzas propulsoras que lo mueven, permanecen ignoradas para él; de otro modo, no sería tal proceso ideológico". Esta carta podemos encontrarla en MARX, KARL y FRIEDRICH, ENGELS: *Correspondencia*. Ediciones Política, La Habana, s.f. Versión digitalizada en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1893-7-14.htm> Consultado el 27 de Agosto de 2021.

¹²⁵ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 90.

¹²⁶ Cfr. *Idem*.

No es cuestión de emancipar a la verdad de todo sistema de poder -lo cual sería una quimera, porque la verdad misma es poder-, sino de apartar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) dentro de las cuales funciona por el momento.¹²⁷

En este sentido, no sólo debemos intentar “ver a Foucault desde una perspectiva marxista” o “ver al marxista que hay en Foucault” sino también “ver a Marx desde una perspectiva Foucaultiana” o “ver al Foucault que había en Marx”. Para comprender la relación de Foucault, Gramsci y Marx, quizá sea adecuado entender que éste último no considera que únicamente la infraestructura determine las relaciones de poder y la política y, en definitiva, el mundo en el que vivimos.

Esto se explica mediante el concepto de *producción de Marx*. Siguiendo a Acanda, no es una categoría exclusivamente económica, dado que no consiste únicamente en un modo de producción de objetos materiales sino también en un modo de producción de la subjetividad. No consiste sólo en la creación de un objeto para un sujeto, sino también de un sujeto para el objeto¹²⁸. Por tanto podemos afirmar que hay una relación en cierto modo bastante próxima entre la teoría de la alienación marxista¹²⁹ y la teoría del funcionamiento de las redes de poder (o del poder disciplinario/ biopoder) de Foucault.

En pocas palabras: ni Marx sin Foucault, ni Foucault sin Marx. La transposición del análisis marxista a nuestro contexto político contemporáneo será más consecuente si se enlaza la teoría de la infraestructura y la superestructura con la explicación foucaultiana del carácter constituyente del poder, dado que la propia teoría de Marx no habla sólo de “condiciones materiales” cuando habla del *modo de producción*, sino que también se refiere a producción de objetos (culturales) y producción de subjetividad. Por tanto, siguiendo esta hipótesis, la lucha -o praxis- política deberá entenderse, del modo que sea, como *lucha de clases*¹³⁰, en tanto que, como he citado anteriormente, Foucault propone apartar el poder de la verdad de las formas de hegemonía dentro de las cuáles ahora opera, es decir, que la política -o régimen- de verdad que aceptamos como cierta no esté únicamente creada por la clase dominante.

En última instancia, compartimos la idea que propone Poulantzas, que Acanda también comparte y que podríamos explicar mediante la teoría de la *hegemonía* gramsciana: que «el poder tiene siempre un fundamento preciso; la explotación, la

¹²⁷ MICHEL FOUCAULT: *Microfísica del poder*. *Op. cit.*, p. 45.

¹²⁸ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, pp. 86-88.

¹²⁹ Cfr. Cap. 5, “La enajenación”, en FROMM, ERICH: *Op. cit.*, pp. 31-38.

¹³⁰ Cfr. ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 89.

extracción de plusvalía en el capitalismo»¹³¹; por tanto «la idea de Foucault de una sociedad colonizada por las fuerzas disciplinarias, no puede sustituir como instrumento de interpretación a la idea marxiana de una sociedad colonizada por el mercado capitalista¹³²», sino que más bien la actualiza y la completa.

En este sentido, y para acercar este análisis a la cuestión que nos atañe, que es la contemporaneidad, quizá podemos preguntarnos: ¿Han cambiado acaso no el modo, sino la dirección de las relaciones de poder históricamente? ¿No han sido siempre los homosexuales, los pobres, las personas de color, las mujeres, etc, los grupos con “menos poder”? Por muchos avances culturales que conquistemos, ¿no existe siempre una desigualdad apoyada en la hegemonía de unos grupos sobre otros? La respuesta a estas preguntas las dejaré a discreción del lector.

Por último, estimo conveniente finalizar este apartado explicando que mi proyecto aquí no consiste en “meter con calzador” el análisis marxista en Foucault. En varias de las entrevistas contenidas en *Microfísica del Poder*, podemos, en todo caso, afirmar que si bien era un crítico del marxismo, realizó una apropiación de muchos conceptos y estructuras de análisis marxistas del mismo; por tanto, no sería pertinente considerarlo ni un “anti marxista”, ni un “un marxista encubierto”; nuestro objetivo es más bien resaltar la posibilidad de tender lazos entre ambos autores con el objetivo, en todo caso, de enriquecer ambas perspectivas. Para entender mejor la relación a menudo extraña entre Marx y Foucault, quizá el propio Foucault podría respondernos a cuál es su posición respecto a Marx:

-Con respecto a Marx y el marxismo, usted parece tener cierta distancia, cosa que ya le habían reprochado en el caso de *La arqueología del saber*.

-Sin duda. Pero de mi parte hay también una especie de juego. Me suele suceder que cito conceptos, frases, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntarle el pequeño elemento autenticador, consistente en hacer una cita de Marx, poner con todo cuidado la referencia en una nota al pie y acompañarla de una reflexión elogiosa. Gracias a lo cual se piensa que uno es alguien que conoce a Marx, que lo reverencia y que se verá honrado por las llamadas revistas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin poner comillas, y como no son capaces de reconocer sus textos, paso por ser el que no lo cita. ¿Acaso un físico, cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o Einstein? Los utiliza, pero no necesita comillas, notas a pie de página o la aprobación elogiosa que prueba hasta qué punto es fiel al pensamiento del maestro. Y como los demás físicos saben qué ha hecho Einstein, qué ha inventado y demostrado, lo reconocen al pasar. En la actualidad es imposible hacer historia sin utilizar un bagaje de conceptos ligados directa o

¹³¹ POULANTZAS, NICOS: *Op. cit.*, p. 179.

¹³² ACANDA, JORGE LUIS: *Op. cit.*, p. 89.

indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que haya sido descrito y definido por él. En el límite, cabría preguntarse qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista¹³³.

Finalmente, aunque hayamos establecido esta tesis de que Foucault puede ser entendido (e incluso asimilado) desde el análisis marxista, no podemos obviar que perteneció al Partido Comunista Francés y lo abandonó tres años más tarde. El motivo de este abandono fue un cierto desencanto hacia el partido. Es por esto que ahora debemos cuestionar de qué modo habría que operar en este terreno: ¿Es acaso posible operar sin reproducir estas relaciones de poder, este régimen de verdad? ¿Cómo subvertir esta *política de verdad* capitalista, que constituye la hegemonía? Para responder a estas preguntas, sería pertinente enlazar todo lo que venimos tratando con el artículo *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*¹³⁴, de Rodrigo Castro Orellana. Foucault no da nada parecido a unas “reglas de cómo actuar en política”, pero quizás, para entender la forma de proceder en política, debemos hacer referencia al concepto de *práctica de la libertad y práctica de liberación*, ambas parte del *cuidado de sí*.

3.3 La praxis mediante el *Cuidado de sí* y *práctica de la libertad*.

Una vez hemos establecido el carácter de la política a modo de biopolítica y del poder a modo de biopoder, y hemos entendido la compleja relación entre el marxismo y Foucault, nos queda preguntarnos de qué forma podríamos abordar la praxis. Este tema es tratado en la obra de Foucault ampliamente, pero quizá con más precisión en *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad*¹³⁵, que es la transcripción de una entrevista realizada en 1984¹³⁶. También se trata en el texto *Tecnologías del yo*¹³⁷, transcripción de un seminario en la Universidad de Vermont en 1982¹³⁸, donde se aborda la perspectiva de lo que podríamos llamar la construcción de uno mismo mediante el *cuidado de sí mismo*, que también será el cuidado del otro. Por tanto, nos estamos introduciendo en la obra de un Foucault más tardío que, como nos decía Acanda con anterioridad, tendrá una visión algo menos “rígida” del poder, lo cual permitirá cierta autonomía individual. Es

¹³³ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder*. *Op. cit.*, p. 162.

¹³⁴ CASTRO, RODRIGO: “Microfísica de la libertad: Foucault y lo político”, *Hermenéutica intercultural*. *Revista de filosofía*, 15 (2006), pp. 49-78.

¹³⁵ FOUCAULT, MICHEL: “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad”. *Op. cit.*, pp. 393-416.

¹³⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 393.

¹³⁷ FOUCAULT, MICHEL: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós, Buenos Aires, 2008.

¹³⁸ Cfr. *Ibidem*, pp. 34-35.

por ello que preferimos abordar el tema del actuar político desde lo expuesto en estas obras tardías; entendiendo la política ahora no sólo como política institucionalizada, sino sobre todo según las últimas tres acepciones del diccionario de la RAE de la palabra político:

10. f. Cortesía y buen modo de portarse.

11. f. Arte o traza con que se conduce un asunto o se emplean los medios para alcanzar un fin determinado.

12. f. Orientaciones o directrices que rigen la actuación de una persona o entidad en un asunto o campo determinado¹³⁹.

Para analizar esta cuestión me resulta acertada la perspectiva expuesta por Rodrigo Castro Orellana en *Microfísica de la libertad: Foucault y lo político*¹⁴⁰. Este artículo trata principalmente las nociones de *práctica de la libertad* y el ejercicio de la *ética del cuidado de sí* como modo, al menos provisorio, de actuar en política. La cuestión de la libertad es pertinente en este ensayo, pues no es posible concebir una posibilidad de *praxis*, una posibilidad de revertir la *política de verdad* dominante, un modo de actuar político que no parta de una *falsa conciencia*, sin tener al menos libertad suficiente para entender las relaciones de poder que nos construyen -especialmente, siguiendo la hegemonía cultural, social y económica- para, a raíz de esta comprensión, poder actuar, es decir, ejercer la *praxis*, y especialmente en la política contemporánea.

En esta publicación Castro da cuenta, al igual que hemos tratado de mostrar con anterioridad a lo largo de ensayo, de que las relaciones de poder se hacen cada vez más complejas en el transcurso del S. XX, por la existencia de tecnologías disciplinarias cada vez más avanzadas que hacen una apropiación política de los cuerpos individuales y, por tanto, estas formas de gobierno que despliega la biopolítica se hacen también más complejas. Recordaremos que debemos entender biopolítica como esta forma de ejercer un poder, el *Biopoder*, sobre los cuerpos, es decir, una forma de «racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas»¹⁴¹.

Habrán autores, como Jürgen Habermas que critiquen que esta teoría política no tiene justificación fuera de sí misma: por tanto, peca de autorreferencialidad. Pero

¹³⁹ “Política”, en Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 2014, 23ª ed. Recuperado de <https://dle.rae.es/pol%C3%ADtica#Ta2HMYR>. Consultado el 02 de Junio de 2021.

¹⁴⁰ CASTRO, RODRIGO: “Microfísica de la libertad: Foucault y lo político”. *Op. cit.*, pp. 49-78.

¹⁴¹ FOUCAULT, MICHEL: *Nacimiento de la biopolítica*. *Op. cit.*, p. 311.

especialmente se critica la excesiva ontologización del poder: este poder es omniabarcante y no parece existir posibilidad de libertad porque no hay espacio fuera de la dominación¹⁴². A estas y otras críticas ya respondimos, gracias a Poulantzas, en el apartado 3.2. de este trabajo.

Sin embargo, a ojos de Castro la obra de Foucault podría ser categorizada precisamente como una filosofía de la libertad, en la que justamente el poder es la condición de posibilidad de la libertad¹⁴³.

La consideración de que la concepción del poder de Foucault imposibilita la libertad no es una visión *naïve* pues, como hemos visto con anterioridad, Foucault cuestiona la libertad porque allá donde el ser humano se ha pensado libre, ha encontrado formas de sujeción más sofisticadas: por ejemplo, en la humanización del castigo en *Vigilar y castigar* o en la liberación sexual, que Foucault considera una nueva forma de sujeción mediante criterios biologicistas, mediante la «la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida»¹⁴⁴.

Esta desconfianza ante la posibilidad de liberación la encontramos en el volumen I de la *Historia de la sexualidad: la voluntad de Saber*, en la crítica de la *hipótesis represiva*¹⁴⁵. Lo que rechaza Foucault no es “la libertad”, sino ver esta al modo de *liberación*, que sugiere que la libertad surge o se conquista al eliminar un obstáculo de poder que coarta una esencia/ naturaleza previamente determinada. En la sexualidad, por ejemplo, rechaza que haya un deseo que haya de ser liberado porque no hay algo así como una “sexualidad natural” que hayamos de perseguir¹⁴⁶. Para Foucault, los discursos de liberación son incluso funcionales al sistema porque alimentan el mito de una naturaleza humana que está por advenir y acaban ocultando la verdadera dinámica de las relaciones de poder: como vimos en *Nacimiento de la biopolítica*, el biopoder no consiste en restringir y limitar, sino en controlar y observar para producir una cierta subjetividad. Por tanto, esta visión de la libertad como liberación simplifica el poder: parece que basta sólo con eliminar las represiones que sufrimos para alcanzar la libertad.

¹⁴² HABERMAS, JÜRGEN: *Con la Flecha en el Corazón de la Actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: "Was ist Aufklärung?"*, en MAÍZ, RAMÓN (comp.): *Discurso, Poder, Sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault*. Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1987, pág. 12. Citado por CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 50.

¹⁴³ Cfr. CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 50.

¹⁴⁴ FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la Sexualidad*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 148.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 17-37.

¹⁴⁶ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Op. cit.*, p. 394.

A lo largo de este apartado estamos hablando de la visión antropológica de Michel Foucault. Aunque sea brevemente, para una ilustración gráfica del tema podemos recurrir al debate entre Foucault y Noam Chomsky que tuvo lugar en Eindhoven, en 1971, donde Chomsky defiende la existencia de ciertas estructuras innatas en el ser humano (especialmente, en el lenguaje), es decir, de cierta parte innata de la naturaleza humana. Foucault no comparte esta concepción de naturaleza humana como algo no indeterminado en el nacimiento, ya que considera que la subjetividad humana ha de ser creada a lo largo de la vida. Aquí radica la crítica hacia aquellas teorías que confunden la práctica de la libertad con la *práctica de la liberación*¹⁴⁷.

La crítica hacia este concepto de libertad como “superación de obstáculos” lleva a Foucault a plantear la diferencia entre la *práctica de la liberación*, que considera paso necesario para ser libres, pero insuficiente, y la llamada *práctica de la libertad*. Esta práctica sería posterior a la práctica de la liberación, pues esta última «no basta para definir las *prácticas de la libertad* que serán necesarias para que ese *pueblo*, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política»¹⁴⁸.

Es justamente esta distinción entre *práctica de liberación* y *práctica de la libertad* la que nos indica que Foucault no niega la libertad. Aquí hemos de considerar que la libertad no ha de ser entendida como ausencia de condicionantes, sino más bien como un problema estratégico ligado a la acción de los sujetos y del poder que estos ejercen sobre otros¹⁴⁹. Es decir, Foucault siempre discutirá sobre la libertad como algo ligado al poder, y por tanto, a la política.

De este modo, encontramos aquí una ruptura con la concepción humanista de la libertad, que afirmaba: 1. Que la acción política, al buscar la libertad, busca nuestra auténtica identidad. 2. Que el saber y la verdad actuarán como aparato de liberación 3. Que el poder es un límite para la libertad. Con esta ruptura, podemos afirmar que para Foucault el ejercicio de la libertad no es una lucha por llegar a ser algo que ya éramos de manera natural, sino un desprendimiento de la identidad que se nos impone¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Canal WITHDEFIANCE. *Debate Noam Chomsky & Michel Foucault - On human nature*. 13 de Marzo de 2013. Recuperado de Youtube. <https://youtu.be/3wfnI2L0Gf8> Consultado el 03 de Septiembre de 2021.

¹⁴⁸ FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Op. cit.*, pp. 394-395.

¹⁴⁹ Cfr. CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁰ Cfr. *Ibidem*. *Op. cit.*, pp. 53-54.

Para entender cómo vivir la política desde esta noción de libertad tendremos que seguir las propuestas de Castro: «a una microfísica del poder le corresponde una microfísica de la libertad¹⁵¹». Hemos de recordar que para Foucault no existe “el poder”, sino relaciones de poder que se generan en la interacción entre las acciones de los individuos. Por tanto, las relaciones de poder implican un reconocimiento del otro como sujeto de acción, lo que implica que su acción puede variar y, por tanto, hacer recíprocamente que modifiquemos nuestra acción.

A partir de esta noción de reconocimiento del otro se comprende más profundamente la siguiente afirmación de *El sujeto y el poder*: «El poder se ejerce solamente sobre sujetos libres (...). Por esta razón las relaciones entre el poder y el rechazo a someterse de la libertad no pueden separarse.»¹⁵². Funciona mediante tácticas donde no tiene por qué operar la violencia, como sí podía ocurrir en la época del poder soberano, aunque tampoco consista en la creación de un consenso junto al otro. Retomando a Castro: el ejercicio del poder no consiste ni en la destrucción de ni en la oposición a las opiniones y conductas del otro, ni tampoco en la reconciliación del discurso de las partes implicadas. La estrategia del poder consiste más bien en la «provocación, incitación y seducción. Son formas de conducción de conductas»¹⁵³. Por tanto, podemos decir que el ejercicio del poder parte de la base de que hay un otro cuya conducta no está predeterminada, sino que puede cambiar. De este modo, la relación con el otro consiste siempre en una *situación estratégica*: volviendo al análisis gramsciano, la hegemonía cultural no se consigue mediante fuerza o imposición por parte de la clase dominante hacia otras clases, sino más bien mediante una serie de estrategias orientadas a dirigir la conducta y el pensamiento que favorecen a la clase que ostenta la hegemonía

Esto nos lleva a concluir que la libertad es la condición de posibilidad de las relaciones de poder: sin un otro que tenga una voluntad, no se puede ejercer el poder. Una relación en que un sujeto estuviese totalmente sometido a otro, como en el caso de la esclavitud, no es una relación de poder, en tanto que no hay ningún espacio de libertad que permita una resistencia¹⁵⁴. Retomando de nuevo a Gramsci: si es necesario recurrir a la hegemonía cultural para alcanzar una justificación más adecuada de la hegemonía económica es porque hay un reconocimiento de un *Otro*, que necesita esta justificación

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵² FOUCAULT, MICHEL: “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, HUBERT L. y RABINOW, PAUL: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Unam, México, 1988, p. 254.

¹⁵³ Cfr. CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 55.

¹⁵⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 60.

en tanto que es un ser consciente; la hegemonía no es simplemente el dominio de personas-objeto a través de la fuerza.

Se comprende así, en palabras de Foucault, que

en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad -de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución- no existirían en absoluto relaciones de poder. Al ser ésta la forma general de dichas relaciones, me resisto a responder a la cuestión que en ocasiones me plantean: «Pero si el poder está en todas partes, entonces no hay libertad». Respondo; si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque por todas partes hay libertad¹⁵⁵.

Es precisamente la existencia de un poder que se puede desafiar lo que da cuenta de que siempre somos libres; si en ninguna parte estamos libres de las relaciones de poder, en todas partes somos libres, en todas partes hay al menos una posibilidad de actuar. Esto confirma lo que planteamos al principio de este apartado: que aunque el análisis foucaultiano del poder a veces pueda llevar a pensar sobre la imposibilidad de la existencia de la libertad (pues cada uno de nuestros actos estaría predeterminado), al menos el Foucault tardío nos propone herramientas sobre cómo abordar el problema.

A tenor de este hilo argumental, en lo relacionado con la *praxis política*, podemos considerar que el hecho de que no haya relaciones de poder sin libertad implica que no hay modalidades de poder sin *focos de resistencia*, por la propia dinámica de funcionamiento del poder¹⁵⁶. Y al haber relaciones de poder a lo largo de todo el cuerpo social, también habrá resistencias en todo este: el poder y las resistencias son dos caras de una misma moneda, y están diseminados en una serie de relaciones, que tienen lugar a lo largo de todo el cuerpo social¹⁵⁷.

En resumen, donde hay poder hay libertad, pues como afirma Foucault: «no se me puede atribuir la idea de que el poder es un sistema de dominación que controla todo y que no deja ningún lugar a la libertad»¹⁵⁸.

Podríamos cuestionar qué ocurre en las situaciones en que los espacios de resistencia se ven reducidos al mínimo. Esto constituye un *estado de dominación*, que contraponemos a la *situación estratégica* de las relaciones de poder. Foucault ofrece una descripción de los estados de dominación, afirmando que «en los cuales las relaciones de

¹⁵⁵ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Op. cit.*, p. 405.

¹⁵⁶ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol. I. *Op. cit.*, p. 116.

¹⁵⁷ Cfr. CASTRO, RODRIGO: "Microfísica de la libertad: Foucault y lo político". *Op. cit.*, p. 58.

¹⁵⁸ FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Op. cit.*, p. 406.

poder, en lugar de ser móviles y permitir a los diferentes miembros una estrategia que los modifiquen, se encuentran bloqueadas y fijadas»¹⁵⁹.

La dominación no es lo mismo que el poder, en tanto que no permite la libertad. Como hemos visto, las relaciones de poder por sí mismas no representan un “mal”, ni pueden ser evitadas. En todo caso, hay que cuidar cómo se desarrolla la *situación estratégica* de estas relaciones de poder para que lleve al *mínimo posible de dominación*¹⁶⁰. Evitar esta dominación es precisamente la tarea de la *lucha política* desde los espacios de resistencia, que más adelante concebiremos como *el rechazo a toda forma de fascismo*.

Desde esta concepción de la libertad, que implica en primera instancia que cada individuo evite la dominación, introduce Foucault el concepto de *cuidado de sí*. A continuación explicaremos con más precisión a qué se refiere, pero aquí podemos observar que para Foucault el primer momento de la política pasa por uno mismo, dado que la posibilidad de resistencia surge en relación con, o más bien es condición de la libertad de cada uno. Por tanto, Foucault nos propone orientar la política al modo ético, pues «¿qué es la ética sino la práctica reflexiva de la libertad?»¹⁶¹.

De este modo podemos decir que el ejercicio de las relaciones de poder pasa por crear la subjetividad de cada uno; y así lo denominará, de entre todos los modos de técnicas de transformación del individuo que existen, las *tecnologías del yo*:

Existen cuatro tipos principales de estas "tecnologías", y (...) cada una de ellas representa una matriz de la razón práctica: 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas; 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones; 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad¹⁶².

De esta manera podemos considerar, siguiendo el análisis de Rodrigo Castro, que Foucault propone una *ética del arte de vivir* donde estas *tecnologías de yo* deberán ser orientadas al *cuidado de sí*. Foucault expone a lo largo de *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* que para explicar qué es el *cuidado de sí* debemos trasladarnos al

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 395.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 412.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 396.

¹⁶² FOUCAULT, MICHEL: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. *Op. cit.*, p. 48.

pensamiento griego; desde Sócrates encontramos esta noción de política al modo de ética del cuidado de uno mismo, pues para gobernar, para ocuparse de los demás, primero hay que ocuparse y preocuparse por uno mismo¹⁶³.

Foucault va a concebir este *cuidado de sí* como una práctica que administra el espacio de poder presente en toda relación, para evitar que el poder devenga dominación; es decir, que no cristalicen las relaciones de poder, que es cuando se convierten en dominio¹⁶⁴, o en otras palabras, llevar a cabo un *arte de la existencia para construir una vida no fascista*. Para Foucault, el fascismo tiene un sentido histórico, pero también otro vital: el que nos lleva a amar el poder, a desear lo que nos subyuga y explota. A esto se refiere el prefacio del *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari.

¿Cómo hacer para no convertirse en un fascista, incluso cuando (precisamente cuando) se cree ser un militante revolucionario? ¿Cómo desembarazar nuestros discursos y nuestros actos, nuestros corazones y nuestros placeres, del fascismo? ¿Cómo desalojar al fascismo que se instaló en nuestro comportamiento?¹⁶⁵.

Las respuestas a estas preguntas nos las dará el propio Foucault, que si bien no prescribe acciones exactas, sí dará siete recomendaciones:

- liberad la acción política de cualquier forma de paranoia unitaria y totalizante;
- haced crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, más que por subdivisión y jerarquización piramidal;
- soltad las amarras de las viejas categorías de lo negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la carencia), que el pensamiento occidental ha sacralizado durante tanto tiempo, en tanto que forma de poder y modo de acceso a la realidad. Preferid lo que es positivo y múltiple, la diferencia a la uniformidad, los flujos a las unidades, las articulaciones móviles a los sistemas. Considerad que lo que es productivo no es sedentario sino nómada;
- no penséis que hay que estar triste para ser militante, incluso si lo que se combate es abominable. Lo que posee una fuerza revolucionaria es el vínculo del deseo con la realidad (y no su fuga en las formas de la representación);
- no os serváis del pensamiento para proporcionar a una práctica política un valor de verdad; ni os serváis de la acción política para desacreditar un pensamiento, como si éste no fuese más que pura especulación. Serviros de la práctica política como de un catalizador del pensamiento, y del análisis, como de un multiplicador de las formas y de los espacios de intervención de la acción política;
- no exijáis de la política que restablezca “los derechos” del individuo tal y como la filosofía los ha definido. El individuo es el producto del poder. Lo que hay que hacer es «desindividualizar»

¹⁶³ Cfr. FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Op. cit.*, p. 407.

¹⁶⁴ Cfr. CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 64.

¹⁶⁵ FOUCAULT, MICHEL: "Prefacio", en *Estrategias de Poder. Op. cit.*, p. 387.

mediante la multiplicación y el desplazamiento de los diversos dispositivos. El grupo no debe ser el vínculo orgánico que una a individuos jerarquizados, sino un constante generador de «desindividualización»:

-no os enamoréis del poder¹⁶⁶.

Esta es la forma de propuesta de actividad política que nos ofrece Foucault: una ética que da cuenta de que las relaciones de poder no sólo limitan sino que también crean y por tanto, para llevar a cabo este *cuidado de sí* que exige el *modo de vida no fascista* también debemos orientar nuestro comportamiento ético de modo creativo. La resistencia no consiste sólo en rechazar la identidad y los mecanismos de sujeción que se nos imponen, sino en crear la posibilidad de un nuevo campo de relaciones, pues debemos considerar que «lo que es productivo no es sedentario sino nómada»¹⁶⁷ y por eso debemos «hacer crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, más que por subdivisión y jerarquización piramidal»¹⁶⁸; quizá desde esta manera de orientar la acción podamos crear una nueva *política de verdad*.

Es pertinente considerar respecto a esta búsqueda del *modo de vida no fascista* una parte del debate Chomsky- Foucault sobre la naturaleza humana, que anteriormente mencionamos. Chomsky pregunta a Foucault sobre si sería deseable una revolución proletaria, aunque fuese sangrienta o violenta. A esto Foucault responde que si el proletariado crea una revolución que genere una política violenta, sangrienta y dictatorial, es porque no es el proletariado el que ha tomado el poder, sino una nueva sub-clase dentro del proletariado, una nueva pequeña burguesía (sería una revolución en la que tendría lugar una *falsa conciencia* del proletariado, en tanto que esta revolución no perseguiría sus intereses) . En cierto modo, no podemos decir que el fin justifique los medios; sólo podemos considerar que la revolución realmente ha “triunfado” si consigue eliminar el poder de clase. Nos aventuramos a afirmar, recuperando de nuevo a Acanda, que Foucault coincide con Marx (pero no tanto con algunos marxistas) en que la revolución no consiste en cambiar quién detenta el poder, sino en cambiar la estructura de clase misma, en tanto que esta estructura de clase es la que perpetúa el sistema de dominación¹⁶⁹. Por tanto, la lucha política, las formas de resistencia o la *práctica de liberación* tienen que atender necesariamente al llamado de llevar un *modo de vida no fascista*.

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 387-388.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 387.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 388.

¹⁶⁹ Canal CHOMSKY'S PHILOSOPHY. Noam Chomsky vs. Michel Foucault - Dictatorship of the Proletariat. 15 de Agosto de 2015. Recuperado de Youtube <https://youtu.be/hpoLLAJ1t74> Consultado el 01 de Junio de 2021.

Esto da la respuesta, al menos de forma parcial, a algunas de las preguntas que hemos planteado a lo largo de este ensayo, en especial a si es posible hacer política o filosofía política después de Foucault. La obra del autor no es un “corpus cerrado”, ni da propuestas sobre “qué hacer” (esto dependerá de cada contexto) pero al menos, gracias a la lectura de *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* podemos afirmar que, allá donde haya relaciones de poder, habrá posibilidad de resistencia creativa y habrá posibilidad de preguntarse, no “qué hacer”, sino “cómo hacerlo”; es decir, cómo debemos desarrollar esta *ética del modo de vida no fascista* en relación con el otro.

Aunque así se resuelva alguna de nuestras dudas, siguen quedando otras sin resolver del todo, especialmente si hay política más allá de este cuidado del modo de actuar de uno mismo. En *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad* se pregunta a Foucault si acaso la relación consigo mismo, el *cuidado de sí*, es el único punto básico y útil de resistencia al poder político. A esto, responde:

Yo no creo que el único punto de resistencia posible al poder político -entendido justamente como estado de dominación- esté en la relación de sí consigo mismo. Yo digo que la gobernabilidad implica la relación de sí consigo mismo, que significa justamente que, en esta noción de gobernabilidad, yo apunto al conjunto de prácticas por las cuales se puede constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos frente a los otros¹⁷⁰.

Tomando estas palabras en consideración y siguiendo a Rodrigo Castro en *Microfísica de la libertad*, al preguntarnos si existe la posibilidad de establecer un plan de acción política definido y definitivo (más allá de propuestas de relación consigo mismo y con el otro), algo así como un programa, la respuesta sería negativa¹⁷¹.

Castro propone que esta eliminación del programa político no es una supresión de la dimensión política, sino más bien un enriquecimiento, pues «permite hallar en la turbación del “no saber qué hacer” la infinita riqueza de la experiencia donde hay muchas cosas que se pueden hacer»¹⁷².

Es precisamente esta la actitud ante la política que podemos tomar para seguir los principios que Foucault nos propone en el prefacio de *Anti-Edipo*, pues la creación de un programa político entraña la amenaza de coartar las posibilidades de cambiar las relaciones de poder, o la cristalización de estas relaciones (que podría llevar al establecimiento de una nueva hegemonía, retomando a Gramsci), y puede eliminar la

¹⁷⁰ FOUCAULT, MICHEL: "La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad". *Op. cit.*, p. 414.

¹⁷¹ Cfr. CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 70.

¹⁷² *Idem.*

posibilidad de realizar este juego estratégico que antes mencionábamos: en resumen, puede llevar a la dominación. Esto no implica que actuemos ciegamente: sólo que, en la medida de lo posible, tratemos de limitar la posibilidad de la dominación, pero manteniendo una postura reflexiva¹⁷³. De esta forma Foucault propone que su moral teórica respecto a la praxis política «es “*antiestratégica*”: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente desde que el poder transgrede lo universal»¹⁷⁴.

Por otra parte, podemos observar que esta búsqueda de hacer política sin un programa cerrado es también una forma de rechazar la visión de la libertad a modo de *liberación*, como si esta surgiera o se conquistara al eliminar un obstáculo de poder que coarta una esencia/naturaleza previamente determinada¹⁷⁵.

En este sentido, tal como nos dice Castro, la praxis política en Foucault no se orientaría hacia un más allá, hacia una conquista del futuro ni hacia una visión utópica de la libertad en abstracto que llega de una vez por todas, sino hacia una conquista del más acá. La política para Foucault consistiría, en palabras de Rodrigo Castro, en

Todo lo contrario de la utopía o el programa político, que buscan un punto final de la historia en que la experiencia se cierre. Esta descalificación de la utopía no quiere decir que la preocupación por el futuro pierda sentido en *una política del arte de vivir*. Foucault incorpora al futuro en el *cuidado de la libertad*, no con el carácter prescriptivo del relato utópico, sino como una creación que se prepara en el presente¹⁷⁶.

Por último, considero adecuado apuntar que estas consideraciones sobre la política en Foucault no constituyen las respuestas a todas las preguntas que podamos hacernos sobre la praxis política contemporánea, sobre todo, en el S. XXI. En todo caso abrirán nuevas cuestiones, como ¿Qué podemos hacer en la contemporaneidad para llevar a cabo este *modo de vida no fascista*? ¿Son acaso estas formas de sublevación individual, esta práctica del *modo de vida no fascista* la forma de rechazar la *hegemonía cultural burguesa* en la que se basa el capitalismo y la dominación de clase para Gramsci? ¿Es esta forma de hacer política una base para una nueva orientación de la lucha de clases, que no sea la del viejo *marxismo de partidos* que Foucault criticaba? ¿Se confirma así la propuesta de Nicos Poulantzas, según la cuál la forma más adecuada de concebir la noción de poder es como relación, si concebimos esta relación como relación entre clases?

¹⁷³ Cfr. *Ibidem*, p. 71.

¹⁷⁴ FOUCAULT, MICHEL: “¿Es inútil sublevarse?”, en *Estética, Ética y Hermenéutica*. *Op. cit.*, p. 207.

¹⁷⁵ Cfr. CASTRO, RODRIGO: *Op. cit.*, p. 52.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 76.

La finalidad de este trabajo de Fin de Grado, cuya parte teórica aquí concluye, no es responder a todas las cuestiones que surgen del análisis del poder, la política y la praxis política en Foucault. No es tarea de la filosofía el dar respuestas unívocas a preguntas sino más bien otorgar herramientas de pensamiento y dar cabida a analizar y despiezar estos textos para hacerlos nuestros. Por tanto, me abstendré de responder, por ahora, a estas cuestiones que he planteado y con ello, seguramente, respetaré el espíritu que preside los planteamientos foucaultianos.

4. Conclusiones

1. El poder es multidimensional, complejo, constitutivo y no siempre impositivo. No podemos deshacernos del poder. En Foucault se desarrolla a modo de biopoder, que genera y a su vez es generado por las sociedades de vigilancia, cuyos pilares o estrategias de actuación son la normalización, la vigilancia y el autoexamen. Esta dimensión capilar y no nuclear del poder es esencial para entender cómo orientar la praxis, pues sólo con el entendimiento de los mecanismos que operan en esta *microfísica del poder* podremos orientar una microfísica de la *práctica de la libertad*. Así, el biopoder característico de nuestras sociedades contemporáneas puede ser entendido como una serie de estrategias orientadas a dirigir las relaciones de poder para hacer de la vida algo administrable y generar sujetos dóciles, entendiendo esta docilidad al modo que se entendía en *Vigilar y Castigar*: cuerpos que se encuentran disciplinados al estar sujetos por un criterio que los orienta hacia la utilidad; el ideal del biopoder es generar un cuerpo que sea productivo para el sistema y para la economía.
2. Para la filosofía política contemporánea es esencial la noción de biopolítica, entendida como el tipo de política y gestión que busca el biopoder, en la que el objetivo de la política consiste en modificar conductas. En tanto que existe en Foucault una inseparabilidad entre el saber y el poder, el análisis de los modos de saber que imperan en una determinada cultura es necesario para entender de qué manera opera el poder en ésta y cómo se constituye la biopolítica.
3. Que el poder sea multidimensional y multidireccional no implica que sea igual en todas partes, ni que pueda ir en todas las direcciones, tal como nos indica Gramsci y, más concretamente, la visión que nos ofrece Acanda en su lectura de Nicos Poulantzas. Para hacer un análisis de la sociedad sobre el cuál asentar las bases de

la actuación política hay que tener en cuenta que, de un modo u otro, no todo sujeto se constituye del mismo modo.

4. La manera más adecuada de desarrollar la vida política para Foucault es concebir la acción política como una *ética del cuidado de sí*, que es también una ética del cuidado hacia los demás. El modo en que se desarrollará la práctica de la libertad dependerá de cada situación concreta; no es posible establecer algo así como un “Manual de la buena práctica de la libertad”.
5. Si algo caracterizó a Foucault fue ser un pensador de su tiempo. El enfoque de la *praxis política como política sin programa* hace referencia a una visión de la vida política en que se evite que el poder, inherente a toda vida humana, se convierta en *dominación*. Los modos en que la dominación es ejercida en cada época es distinta, y por tanto, las formas en que se desarrollarán las *prácticas de la libertad* y el *cuidado de sí* serán distintas; es de suma importancia considerar que cada uno debe ejercer el *cuidado de sí* para poder llevar a cabo un *modo de vida no fascista*.

Como último apunte, resulta claro que en este ensayo no he plasmado todo lo que escribió y conversó Foucault sobre la política, sobre la praxis, sobre el poder ni sobre la praxis política contemporánea. Múltiples son los contenidos de todo tipo donde esto fue tratado por él: tanto publicaciones en periódicos como *¿Es inútil sublevarse?* (1979) en el diario *Le Monde*, obras como *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (1981), además de entrevistas como la realizada por Jacques Chancel en 1975 en *Radio France*. La tarea de poder sistematizar la inmensa variedad de su contenido se antoja compleja, si no imposible. En este sentido quizá hayamos de concebir la obra de Foucault, no como un sistema de pensamiento cerrado, sino como una *caja de herramientas* para el análisis del presente; quizá la mejor forma de hacer homenaje a la memoria del autor sea buscar nuevas *prácticas de la libertad* que se ajusten al contexto del S. XXI. Como nos diría Foucault, quizá debemos entender su teoría

como una caja de herramientas [, lo que] quiere decir: -que no se trata de construir un sistema sino un instrumento; una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se comprometen alrededor de ellas;- que esta búsqueda no puede hacerse más que poco a poco, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas¹⁷⁷.

¹⁷⁷ FOUCAULT, MICHEL: "Poderes y Estrategias", en: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza Ed., Madrid, 2000, p. 85.

5. Bibliografía

ACANDA, JORGE LUIS: “Poder y revolución: claves para asimilar a Foucault”. *Recerca. Revista de pensament i analisi*, 1 (2001), pp. 69-93.

ÁLBAREZ, NATALIA: “Hegemonía en Gramsci: Una propuesta para el análisis y la acción política”. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 15 (2016) pp. 150-160. Recuperado de: https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/9093/08-albarez-esc15-2017.pdf Consultado el 05 de Junio de 2021.

BENTHAM, JEREMY: *Panopticon versus New South Wales*, en BOWRING, JOHN (ed.): *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 4. William Tait, Edimburgo, 1848.

Canal CHOMSKY'S PHILOSOPHY. *Noam Chomsky vs. Michel Foucault - Dictatorship of the Proletariat*. 15 de Agosto de 2015. Youtube. <https://youtu.be/hpoLLAJ1t74> Consultado el 01 de Junio de 2021

CASTRO, RODRIGO: “Microfísica de la libertad: Foucault y lo político”. *Hermenéutica intercultural. Revista de filosofía*, 15 (2006), pp. 49-78.

FOUCAULT, MICHEL: “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, HUBERT L. y RABINOW, PAUL: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Unam, México, 1988, pp. 241-259.

FOUCAULT, MICHEL: *Estrategias de Poder. Obras Esenciales*. Vol. II. Paidós, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, MICHEL: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales*. Vol. III. Paidós, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, MICHEL: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Alianza editorial, Madrid, 2000.

FOUCAULT, MICHEL: *Hay que defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2000.

FOUCAULT, MICHEL: *La arqueología del saber*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2001.

FOUCAULT, MICHEL: *Historia de la sexualidad*. Vol. I: *La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid, 2006.

FOUCAULT, MICHEL: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Akal, Madrid, 2008.

FOUCAULT, MICHEL: *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.

FOUCAULT, MICHEL: *Nacimiento de la biopolítica: curso del Collège de France: (1978-1979)*. Akal, Madrid, 2016.

FOUCAULT, MICHEL: *Microfísica del poder*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.

FROMM, ERICH: *Marx y su concepto del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962. Recuperado de https://proletarios.org/books/Fromm-Marx_y_su_concepto_del_hombre.pdf Consultado el 26 de Agosto de 2021.

«Michel Foucault» en Google Scholar Datos registrados desde 1991. (<https://scholar.google.com/citations?user=AKqYlxMAAAAJ&hl=en> Consultado el 06 de Junio de 2021.

GRAMSCI, ANTONIO: *Cuadernos de la cárcel*. Ed. Era, México, 1985. Edición digitalizada en https://www.abertzalekomunista.net/images/Liburu_PDF/Internacionales/Gramsci_Antonio/Cuadernos_de_la_carcel-Completo-6_Tomos-PAGINADO.pdf Consultado el 03 de Junio de 2021.

J. C.: “Ingresa en prisión el joven de Sevilla acusado de robar una bicicleta hace ocho años”. *El Periódico*, España, 25 de junio de 2016 <https://www.elperiodico.com/es/sucesos-y-tribunales/20160615/ingresa-prision-por-robar-bicicleta-en-sevilla-5206584> Consultado el 12 de Junio de 2021.

LASCURÁIN, JAVIER: “Aporofobia: la historia de una palabra nacida para cambiar la realidad”. *Fundéu*, 29 de Diciembre de 2017. <https://www.fundeu.es/noticia/aporofobia-la-historia-de-una-palabra-nacida-para-cambiar-la-realidad/> Consultado el 12 de Junio de 2021.

MARTÍNEZ, PALOMA: “Gramsci a la luz de Marx; sobre hegemonía e ideología”. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 20 (2020), pp. 13-26. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/FOIN/article/view/71840> Consultado el 26 de Agosto de 2021.

MARX, KARL y FRIEDRICH, ENGELS : *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2006.

MARX, KARL y FRIEDRICH, ENGELS: *Correspondencia*. Ediciones Política, La Habana, s.f. Versión digitalizada en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e1893-7-14.htm> Consultado el 27 de Agosto de 2021.

MÉNDEZ, RAFAEL: “La noche y el día de Agapito García: "el mayor moroso de Hacienda", absuelto de delito fiscal” en *El Confidencial*, España, 24 de Abril de 2020. https://www.elconfidencial.com/espana/2020-04-24/agapito-garcia-moros-hacienda-absuelto-delito-fiscal_2563728/ Consultado el 12 de Junio de 2021

POSTER, MARK: *Foucault, el marxismo y la historia*. Paidós, Barcelona, 1987.

POULANTZAS, NICOS: *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI, Madrid, 1978.

“Política” en Real Academia Española: *Diccionario de la lengua española*, 2014, 23 ed. Recuperado de <https://dle.rae.es/pol%C3%ADtico#Ta2HMYR> Consultado el 02 de Junio de 2021.

Thomson Reuters’ ISI Web of Science: *The most cited authors of books in the humanities*. timeshighereducation.co.uk, 26 de marzo de 2009.

<https://www.timeshighereducation.com/news/most-cited-authors-of-books-in-the-humanities-2007/405956.article?storyCode=405956§ioncode=2626> Consultado el 05 de Junio de 2021.

Canal WITHDEFIANCE. *Debate Noam Chomsky & Michel Foucault - On human nature*. 13 de Marzo de 2013. Youtube. <https://youtu.be/3wfNI2L0Gf8> Consultado el 03 de Septiembre de 2021.

WOLIN, RICHARD: “Michel Foucault: Biopolitics and Engagement”, *theologie.geschichte. Zeitschrift für Theologie und Kulturgeschichte*, 7 (2012).

Recuperado de

<https://theologie-geschichte.de/ojs2/index.php/tg/article/viewArticle/478/517> Consultado el 06 de Junio de 2021.