

**FOUCAULT Y MARX ANTE LA CRISIS DEL MARXISMO**  
**Poder, guerra y lucha de clases**

**Daniel Yepes Grisales**

**Tesis para obtener título de Magister en Ciencia Política**

**Asesor:**  
**Jorge Alberto Giraldo Ramírez**

**Universidad de Antioquia**  
**Instituto de Estudios Políticos**  
**Maestría en Ciencia Política**

**Medellín, 2020**

## Contenido

Agradecimientos.....	4
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>5</b>
I .....	5
II.....	8
III.....	10
IV .....	13
V.....	16
<b>CAPÍTULO 1. Contexto .....</b>	<b>19</b>
1. Francia en la segunda postguerra .....	19
2. Postguerra. Dos interpretaciones historiográficas.....	20
3. El campo intelectual francés de la segunda postguerra.....	23
4. Intelectuales y política en Francia durante la década de 1950.....	28
5. Los agitados años 60 y la influencia de Althusser .....	32
6. Mayo del 68 y sus efectos intelectuales .....	37
7. Los años 70: crisis y nuevas alternativas políticas.....	42
<b>CAPÍTULO 2. El poder.....</b>	<b>49</b>
1. El saber y el poder.....	50
2. Del marxismo hacia una analítica del poder disciplinario .....	54
3. Del poder soberano al poder disciplinario .....	60
3.1. Soberanía.....	60
3.2. La hipótesis represiva.....	62
3.3. Disciplina .....	65
4. Cuestiones de método .....	68
5. Biopolítica y biopoder.....	72
6. El poder y las resistencias .....	75
7. Gubernamentalidad, gobierno y síntesis sobre el poder .....	78
8. El <i>impasse</i> de 1976-1977 .....	92
<b>CAPÍTULO 3. Guerra y política .....</b>	<b>98</b>
1. Genealogía, guerra y poder: la hipótesis Nietzsche y el marxismo como enemigo.....	101
2. La guerra civil como analizante de la política: Ni Hobbes, ni Clausewitz, ¿ni Marx?.....	112
3. La lucha de razas como analizante de la política: el historicismo de Boulainvilliers.....	122
4. Transcripción moderna del analizante bélico: revolución y lucha de clases en Marx .....	132
5. Dos tergiversaciones: el antihistoricismo de la burguesía y los racismos de Estado.....	134
6. De vuelta a Clausewitz: el abandono de Nietzsche, Boulainvilliers... y Marx .....	139

7. Marx y la interpretación. Un abandono que no fue superación .....	152
<b>CAPÍTULO 4. Marx, marxismo y la política .....</b>	<b>157</b>
1. El contexto, el poder y la guerra: relaciones con el marxismo .....	157
2. Foucault, un criptomarxista crítico .....	165
2.1. Althusser .....	165
2.2. Izquierdismo y segunda ruptura.....	175
2.3. Contra las tácticas discursivas del marxismo-leninismo .....	184
3. Foucault, lector de Marx .....	190
3.1. El enigmático Marx de Foucault.....	190
3.2. Lucha de clases en Marx: la veta estratégica de su pensamiento político .....	193
<b>CAPÍTULO 5. ¿Marx después y a pesar del marxismo? .....</b>	<b>207</b>
1. Muerte de Marx y retorno de sus fantasmas. El problema de la <i>herencia</i> marxista .....	208
2. A propósito de <i>Marx después del marxismo</i> , de Jorge Giraldo. ¿De qué se habla cuando se habla de Marx y el marxismo?.....	211
2.1. ¿Distinguir a cuál Marx de cuál marxismo? .....	213
2.2. El Marx –humanista- de Giraldo .....	215
2.3. Transición polemista y justificación de la revolución en Marx.....	218
2.4. El Marx que Giraldo critica, a favor de Kant .....	222
2.5. El (cripto) marxismo de Giraldo: ¿Cuál Marx y cuál marxismo recuperar? .....	225
3. Marx <i>contra cierto</i> marxismo. Crisis y esperanza del marxismo .....	229
4. El proyecto de una genealogía del dispositivo marxista-leninista .....	233
4.1. El Marxismo-discurso.....	239
4.2. El Marxismo-relaciones e instituciones de poder .....	242
5. Condiciones histórico-políticas y teóricas para <i>volver a</i> Marx.....	248
<b>EPÍLOGO. Teoría política, análisis político, estrategia política .....</b>	<b>255</b>
I .....	255
II.....	257
III.....	258
IV .....	260
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>263</b>
De Foucault y Marx .....	263
De marxistas y foucaultianos .....	264
Otros autores y comentaristas .....	264

## Agradecimientos

Hay muchas personas a las que les debo haber podido hacer este trabajo, que nunca pensé posible. En primer lugar a mi esposa y compañera, Maritza, quien estuvo perseverantemente –y a pesar de todo– siempre a mi lado viviendo la peor parte, y sin cuyas revisiones este texto no tendría la forma que tiene; le debo todo. A Gabriela, mi hija, que nació en medio de esta locura y que tuvo la generosidad de esperarme y aun así prodigarme su amor y hacerme sentir el hombre más feliz del mundo. A mi madre, mi padre y mi hermana, Gloria, Carlos, y Natalia, por apoyarme y confiar en mí. A mi prima y amiga Sandra Arenas, que como siempre fue un apoyo inmenso, un ejemplo y un referente fundamental para mí.

A mi asesor Jorge Giraldo, quien desde una distante presencia –como la sombra del caminante– me permitió acariciar la aspiración kantiana de pensar por mí mismo; algunas de sus sugerencias fueron decisivas. A Deiman Cuartas, cuyo acompañamiento, lectura erudita y generosos comentarios fueron vitales en la última etapa de esta artesanía intelectual; su conocimiento profundo sobre Foucault y el marxismo me permitieron acceder a algunas ideas, autores y textos clave. Al profesor Mario Montoya, quien al transmitirme en el aula su vigorosa pasión por el pensamiento de Foucault, y su profunda complejidad aterrizada a análisis tan finos de nuestra realidad política, sin proponérselo hizo estragos en mis planes de investigación iniciales. A Lisandro Navia, por ser el maestro marxista y nietzscheano que me condujo aproximadamente hasta el punto inicial de esta tesis.

A mis profes Manuel A. Alonso Espinal y Liliana M. López Lopera quienes, con increíble confianza, me permitieron entrar en su casa y su estudio, estudiar y trabajar con ellos, y me regalaron una parte valiosa del tiempo laboral que consumió esta tesis. Al maestro William F. Pérez, que siempre estuvo conspirando tras bambalinas para que todo ocurriera. A Luis Felipe Piedrahita; aunque de mi parte no lo merezca, lo considero amigo, y como tal se comportó en distintos momentos de este trabajo. A Víctor Calle, por abrir su mente y su corazón al lado mío, y seguir compartiendo sueños. A Juan, Marta, Isabel, Elizabeth, y en general a la Corporación Región, por haberme recibido, acogido y apoyado –a pesar de no haberles podido corresponder como lo merecían– en el momento más difícil de esta tesis y de toda mi vida. A María Victoria Builes por escucharme, creer en mí, y enseñarme a ponerle un toque de humor a la tragedia.

A mis profesores y profesoras del IEP, de quienes aún aprendo mucho: Adriana González, Gloria Naranjo, Deicy Hurtado, Adrián Restrepo, Juan Carlos Vélez, Juan Carlos Arenas, Wilmar Martínez y James Granada. De la administración del IEP, a mi querida Nilsa Marín, Jessely Ferrer, Natalia García, Héctor Saldarriaga y Liliana Cano. A mis compañeros y compañeras con quienes compartí la Maestría y que fueron un gran apoyo; en especial a mis amigos John Fredy Ramírez, Camilo Palacio, Esteban Palacio y mi amiga Aura Sánchez.

A mis jóvenes amigos y amigas, estudiantes del curso *Marx, marxismos y el estudio de la política*, del pregrado en Ciencia Política de la Universidad de Antioquia. En especial a Jorge Gallego, Andrés Lázaro, Andrés Zapata, Mafe Uribe, Daniel Patiño, Marcel Restrepo, Darío Ruiz, Yaritza García, Lolita Moreno, Daniela Plata, Brenda Montes, Daniel Botero, Julián Martínez, Mauricio Garrido, Danilo Tabares, Stiven Ortiz, Melisa Ariza, Laura Cano; a todos y todas, pasados, presentes y ojalá futuros. Su singular experiencia, curiosidad, capacidad crítica, compromiso e irreverencia fueron un motor para este trabajo. A ustedes está dirigido, como caja de herramientas o, si lo prefieren, modesto arsenal.

# INTRODUCCIÓN

## I

Este trabajo tiene el objetivo de *Aportar al debate sobre el retorno a Marx tras la crisis del marxismo mediante la reconstrucción crítica de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo*. La existencia de una relación de Foucault con Marx y el marxismo es bien conocida, pero tal vez no está suficientemente bien dimensionada. Habría que comenzar por el final. En 1984 –su último año de vida– Foucault (bajo el nombre falso de Maurice Florence) escribió su propia biografía intelectual, para su publicación en el *Dictionnaire des philosophes* (París: PUB, 1984), Vol. I, págs. 941-944. El primer párrafo dice lo siguiente:

Sin duda, todavía no puede apreciarse plenamente *la ruptura* que Michel Foucault, profesor del Collège de France (titular de la cátedra de historia de los sistemas de pensamiento desde 1970), introdujo en un paisaje filosófico hasta el momento dominado por Sartre y por lo que éste último denominó la insuperable filosofía de nuestro tiempo: *el marxismo*. Desde el comienzo, *Historia de la Locura* (1961), Michel Foucault ha tenido un punto de vista distinto. Su tarea ya no consiste en fundar la filosofía en un nuevo *cogito*, ni tampoco en sistematizar lo que antes estaba oculto. Antes bien, consiste en interrogar aquel gesto enigmático, quizás característico de las sociedades occidentales, por medio del cual los verdaderos discursos (incluyendo la Filosofía) se constituyen con el poder que sabemos que tienen<sup>1</sup>. (Foucault, 1984, p. 1)

Es un párrafo enigmático y complejo que vale la pena analizar. Al final de su vida, lo que Foucault consideraba más destacable de toda su trayectoria intelectual era haber introducido una ruptura en el paisaje filosófico dominado por el marxismo. Sin embargo, Foucault no era un filósofo que tomara a la ligera el concepto de *ruptura* cuando se lo aplicaba al campo de la historia de las ideas, concepto que había aprendido de un gran maestro al que admiraba: Gastón Bachelard; por esto, no basta con equiparar, en el párrafo citado, la idea de ruptura con la expresión “ha tenido un punto de vista distinto”, sino que habría que tomarla en serio y relacionarla con lo que dice hacia el final sobre su propia orientación filosófica, que tenía la capacidad para interrogar la forma en que los “verdaderos discursos” se constituyen con un cierto poder. Si se relaciona esta última idea con la declaración inicial, puede verse claramente que el marxismo podría considerarse *el ejemplo privilegiado* de esos discursos constituidos con cierto poder –pues *dominaba* el paisaje filosófico–, esos a los que Foucault había sabido interrogar durante su trayectoria intelectual.

Esa mirada retrospectiva permite dimensionar de manera muy precisa la importancia que el marxismo tuvo en el pensamiento de Foucault. No obstante, refleja también una paradoja que este trabajo se propone visibilizar y delimitar, a saber, que si bien el marxismo constituía un ejemplo privilegiado de los fenómenos histórico-discursivos (el término más adecuado, como más tarde se verá, es el de *dispositivos de saber-poder*) que Foucault interrogó a partir de 1961 y durante más de dos décadas, este filósofo político, sin embargo, *nunca constituyó el marxismo en objeto de estudio* detenido, en objeto de sus investigaciones ni, por tanto, en tema central de sus libros, y ni siquiera de sus cursos del *Collège de France* sobre historia de los sistemas de pensamiento. Aquí hay una paradoja enorme que debe ser

---

<sup>1</sup> Tanto aquí como en todo el trabajo las cursivas son propias a menos que se indique lo contrario.

esclarecida. Este trabajo intentará explicar el hecho de que la relación teórico-política de Foucault con Marx y el marxismo fuera tan problemática y paradójica, a tal punto que podría ser concebida como *una carrera de Foucault para escapar del marxismo* (tesis polémica que aquí habrá mucho tiempo y espacio para argumentar), pero como en todo intento de escape, quien huía intentaba avanzar lo más rápido posible y, en medio de la huida, se le dificultaba mirar de frente a su perseguidor.

Era casi inevitable que la relación de Foucault con el marxismo fuera tan estrecha, pues éste siempre vivió y pensó en medio de un contexto “hipermarxistizado” –para usar uno de sus neologismos-, y es sabido también que fue un filósofo muy sensible a su contexto. A pesar de que *lo evitaba con esmero*, Foucault terminaba casi siempre hablando –y mucho- sobre el marxismo y también –aunque en menor medida- sobre Marx. En sus libros Foucault se daba la licencia de no mencionarlos casi nunca, de hacer alusiones indirectas, insinuaciones y rodeos que eran visibles solo para los marxistas “iniciados”, a quienes Foucault no dejaba de provocar todo el tiempo. Pero en las entrevistas eran sus entrevistadores quienes no le daban tregua y casi siempre lo hacían tratar el tema de su relación con Marx y el marxismo<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Aquí puede resultar interesante traer una extensa nota con datos cuantitativos sobre las menciones de Marx y el marxismo por parte de Foucault en sus escritos cortos y entrevistas, lo cual podría ayudar mucho a dimensionar el lugar ocupado por ese *problema* (nunca planteado) durante toda su trayectoria intelectual, y especialmente en un lapso de la misma. En *Dits et écrits*, la recopilación y edición de casi todas sus intervenciones cortas –orales y escritas-, publicada en 1994 en cuatro tomos, que juntos suman más de 3.300 páginas, haciendo una búsqueda con una herramienta digital, se encontraron 902 menciones a Marx o el marxismo, lo que significa, en promedio, poco más de una mención cada cuatro páginas (incluyendo, por supuesto, menciones hechas por sus entrevistadores). Para hacerse una idea comparativa con otros autores a los que se les suele relacionar más comúnmente con Foucault, Nietzsche es mencionado apenas 495 veces en toda la recopilación, Kant 255 veces y Hegel 129 veces. Otros conceptos centrales en su pensamiento, tuvieron los resultados siguientes en esa búsqueda: “Pouvoir” (poder) es mencionado 3.976 veces (más de una vez por página, en promedio), “savoir” (saber) 2.303 veces, “vérité” (verdad) 1.601 veces, y “sujet” (sujeto) 1.488 veces. Así, si mediante el criterio de frecuencia de menciones –al menos en sus “dichos y escritos”- pudiera hacerse una suposición sobre los temas más abordados por Foucault durante toda su carrera intelectual, el orden sería: poder, saber, verdad, sujeto y marxismo; *el marxismo sería el quinto tema más abordado por Foucault en toda su trayectoria*. Ese dato cuantitativo, que pudiera parecer banal o estéril, resultó para este trabajo toda una sorpresa, toda vez que el propio Foucault y la mayoría de los foucaultianos generalmente subvaloraron la importancia o incluso las dimensiones de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo.

No obstante, ese análisis cuantitativo general puede ser engañoso (como todo análisis de ese tipo), puesto que esas menciones de Foucault a Marx y el marxismo tienen diferente frecuencia en los distintos períodos de su trayectoria de pensamiento. El período en el que Foucault más habló sobre Marx y el marxismo –para criticarlo, salvo muy contadas excepciones- fue durante la década de 1970, cuando su principal tema de estudio era el poder y, por consiguiente, su principal blanco de crítica la concepción marxista del poder. Así se revela, por ejemplo, cuando se hace el mismo ejercicio de búsqueda digital por menciones de palabras en dos de las recopilaciones en español que fueron fundamentales para la elaboración de este trabajo. En *Microfísica del poder*, recopilación de 189 páginas, se encontraron 93 menciones a Marx o el marxismo, lo que en promedio significa una mención cada dos páginas (casi el doble de la proporción de menciones de todo *Dits et écrits*), poder tuvo 649 menciones (más de tres por página en promedio, resultado esperable por el tema de la recopilación); saber tuvo 222 menciones, verdad 175 menciones y sujeto solo 31 menciones; por su parte, Nietzsche tuvo 42 menciones, Hegel 6 menciones y Kant solo 2 menciones. Si esa recopilación constituyera una muestra representativa de esa etapa de interés centrado en el poder, el orden de los temas más abordados sería: poder, saber, verdad y marxismo (pasando el marxismo del cuarto al tercer lugar). Por su parte, en *El poder, una bestia magnífica*, recopilación de 271 páginas, se encontraron 150 menciones a Marx o el marxismo, lo que en promedio significa un poco más de una mención cada dos páginas (proporción similar a *Microfísica del poder*), poder tuvo 504 menciones (menos de dos por página, disminución en la proporción que se explica en parte por el giro terminológico hacia gobierno/gubernamentalidad, que tuvieron 45 menciones), verdad 145 menciones, saber 122 menciones y sujeto 25 menciones; Nietzsche tuvo 27 menciones, Hegel 26 menciones y Kant 15 menciones. Así, el orden de frecuencia de los temas en esa recopilación sería: poder, marxismo, verdad y saber; lo que implica un cambio sustancial, que favorece la importancia relativa concedida a Marx y el marxismo.

Cabe resaltar que la primera recopilación, *Microfísica del poder*, recoge textos y entrevistas fechadas entre 1971 y 1977, mientras que la segunda, *El poder, una bestia magnífica*, se concentra en el período comprendido entre 1977 y 1982, diferencia cronológica que explicaría el cambio en el peso que tiene el marxismo en la segunda recopilación, lo que sugiere que mientras más avanzó la década de 1970 Foucault habló más de Marx y el marxismo. Este trabajo ha permitido incluso precisar más, pudiendo afirmar con bastante certeza que el subperíodo comprendido entre 1976 y 1978 –justamente los años en que Foucault

Esto fue así por lo menos hasta 1978. Hacia el final de su carrera, tras expresar durante años sus sentimientos de rechazo e incluso fastidio con respecto al marxismo, Foucault decidió abandonar casi completamente el tema y dejar de nombrarlo. Nuevamente el dato cuantitativo<sup>3</sup> permite *apoyar* la afirmación -que será argumentada de manera “cualitativa” durante el trabajo- según la cual esa relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo, al menos del lado de Foucault, puede rastrearse principalmente durante la década de 1970, hasta 1978.

Pero, como ya se dijo, no es principalmente en los libros donde pueden encontrarse esas alusiones a Marx y el marxismo (salvo los casos excepcionales del libro de 1975, *Vigilar y castigar*, y el de 1976, *La voluntad de saber*, en los que las alusiones son casi siempre *implícitas*<sup>4</sup>), sino principalmente en las numerosas entrevistas concedidas por Foucault entre 1971 y 1978, y en menor medida, en algunos cursos del *Collège*, especialmente en el de 1973, *La sociedad punitiva* y el de 1976, *Defender la sociedad*. Esos dos cursos, los dos libros y un cúmulo relativamente numeroso de entrevistas, conversaciones y conferencias, constituyen *el núcleo* del pequeño “archivo” sobre el que se desarrolló la investigación cuyos resultados se exponen en este trabajo<sup>5</sup>. La importancia de las entrevistas en el conjunto del *archivo Foucault* fue reconocida no solo por los editores de *Dits et écrits* y la mayoría de estudiosos de la obra foucaultiana, sino que además un filósofo contemporáneo y amigo suyo, Gilles Deleuze, les daba un lugar privilegiado en el desarrollo del pensamiento de Foucault, considerándolas parte de su *obra*:

Las entrevistas de Foucault son parte integrante de su obra. Es que su obra tiene una apariencia histórica: ya sea el siglo XVIII, el XIX, o incluso los griegos con *El uso de los placeres*. Pero la línea punteada que revela que lo que nunca dejó de interesarle a Foucault somos nosotros ahora, son las entrevistas. Y

---

experimentó un *impasse*, del que luego se hablará- fue en el que más habló de Marx y el marxismo. Pero, por supuesto, en este trabajo no interesa exclusiva ni principalmente *cuándo* y *cuánto* habló Foucault de Marx y el marxismo, sino *lo que dijo* sobre estos y *cómo* lo dijo.

<sup>3</sup> Aquí es sintomático lo que sucede en los cursos del *Collège de France* de esos años: En el curso de 1978, Foucault solo mencionó a Marx dos veces, ambas para desacreditarlo por permanecer anclado en la problemática ricardiana y no estar a la altura de la novedad de la noción de población en Malthus; en el curso de 1979 lo mencionó varias veces pero en una misma clase para argumentar que no existía una gubernamentalidad socialista (nuevamente un tratamiento negativo); en el curso de 1980 lo mencionó para equiparar el marxismo al cristianismo en cuanto a que funcionarían con el modelo de la caída -en Marx-, de los dos caminos -en Mao- y de la mancha -con Stalin; en el curso de 1982 lo mencionó una vez, muy de pasada, en relación con Hegel; y en los cursos de 1983 y 1984, así como en los tomos finales de la *Historia de la sexualidad* Marx no es mencionado ni una sola vez.

<sup>4</sup> Hay también alusiones, casi siempre implícitas, a Marx y el marxismo en otros libros, principalmente el de 1966, *Las palabras y las cosas* y el de 1969, *La arqueología del saber*. No obstante, en esos libros las alusiones son mucho más escasas y además -lo que es más importante para este trabajo- se refieren a asuntos que no son teórico-políticos sino más bien epistemológicos, sobre todo en lo tocante a la discusión sobre el saber y la ideología o sobre la concepción materialista y dialéctica de la historia; asuntos que escapan a los objetivos de este trabajo. Parcialmente se tratará la discusión sobre la ideología, por cuanto se relaciona con el poder, pero no se consideró pertinente ahondar en los dos libros mencionados.

<sup>5</sup> Fueron trabajados también otros materiales, tanto de Foucault como de marxistas y de comentaristas que en su momento se irán citando y referenciando, pero, como se verá, no están en el centro de los problemas que aquí se desarrollan; salvo en el caso del libro de reciente publicación *Marx después del marxismo* de Jorge Giraldo, el cual sí se aborda con cierta profundidad en el último capítulo del trabajo, dado que propuso los términos del problema central que hacia el final del trabajo se pretende *plantear*. Es importante la advertencia, puesto que, en comparación con lo que Edgardo Castro llama el *archivo Foucault*, el acervo documental de esta investigación es pequeño. Esa acotación debe servir para moderar las expectativas y, por tanto, los juicios que suscite este trabajo. Si a lo largo del texto se encontraran expresiones que hacen creer que se alcanzó a elaborar una imagen completa de Foucault, esto se debe simplemente a un vicio del cerebro humano, que tiende a completar virtualmente las imágenes de las que solo posee fragmentos, y a una cierta ingenuidad de quienes tienden a creer en la veracidad de esas producciones ficticias del cerebro. En ciertos casos -como el de *Don Quijote*- son el prejuicio y el deseo los que conducen a procesar de manera distorsionada aquello que los ojos perciben, de lo cual tampoco pretende estar exento quien escribe este trabajo.

es por eso que da entrevistas con cada aparición de un libro. Las entrevistas estaban a cargo de eso. Si es que había necesidad de ellas, pues ¿quién puede leer *Vigilar y castigar* sin sentir que lo que le interesa a Foucault es el problema del castigo hoy y no en el siglo XVIII o en el siglo XIX? ¿Y quién puede leer *La voluntad de saber* sin comprender que lo que le interesa a Foucault es la sexualidad hoy, con todas las reservas que hace sobre tentativas de liberaciones sexuales del tipo reichiano? Es el hoy, el aquí-ahora. (Deleuze, 2015, pp. 140-141)

Eso decía Deleuze en 1986 sobre las entrevistas. Cuatro años más tarde, retomaba el tema en la conferencia de 1990, *¿Qué es un dispositivo?*, donde les asigna un rol diferente que a los libros, pero igual de importante. Si en los libros Foucault hacía *análisis* en las entrevistas hacía *diagnósticos*:

Si Foucault asignó hasta el final de su vida tanta importancia a sus conversaciones en Francia y más aún en el extranjero, ello no se debe a su gusto por las entrevistas, sino a que así trazaba esas líneas de actualización que exigían un modo de expresión diferente del modo de expresión propio de los grandes libros. Las conversaciones son diagnósticos. En Foucault ocurre como en Nietzsche, de quien es difícil leer las obras sin tener en cuenta el Nachlass contemporáneo de cada una de ellas. La obra completa de Foucault, tal como la conciben Defert y Ewald, no puede separar los libros, que nos han marcado a todos, y las conversaciones que nos arrastran hacia un futuro, hacia un llegar a ser: los estratos y las actualidades. (Deleuze, 1990, p. 160)

A la luz de esas indicaciones sobre las entrevistas, y concibiendo los cursos como los *laboratorios* en los que Foucault iba elaborando las ideas -que podían, o no, convertirse eventualmente en libros-, puede comprenderse que un problema tan concreto como era el del marxismo solamente pueda rastrearse poniendo el centro en esas formas orales de expresión más que en los libros. Pero como ya pudo verse, tampoco se trata de todos los cursos y entrevistas, sino del énfasis en esas formas discursivas *durante un período específico* de la trayectoria intelectual y vital de Foucault, que estuvo marcado a la vez por su compromiso político militante, su relación intensa y conflictiva con el marxismo, y su interés teórico por el poder como tema privilegiado.

## II

La elección de ese lapso, que va de 1971 hasta 1978, como delimitación temporal del problema de estudio tiene implicaciones teóricas importantes, que señalan no solamente el alcance y los límites de este trabajo sino también un cierto sesgo en el acercamiento que se hace a Foucault como teórico de la política. En efecto, poner el foco en ese lapso contribuye a la elaboración de “un Foucault” diferente a los que hasta ahora han acogido la mayoría de los académicos foucaultianos y rechazado los académicos marxistas. Diferente, por una parte, porque la gran mayoría de estudios sobre su pensamiento y obra se han basado en su obra escrita sobre la locura, la medicina, las ciencias humanas, la cárcel y la sexualidad, más que en sus entrevistas y cursos sobre el poder<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Esto puede tener diversas causas, pero una de ellas remite a la no disposición de otros materiales hasta tiempos relativamente recientes. A pesar de que en la década de 1990 se publicaron los *Dits et écrits* (recopilación de escritos e intervenciones orales), y comenzaron a traducirse –de manera fragmentaria- al español y otros idiomas, y a pesar de una temprana traducción al español del curso *Il faut défendre la société* (*Genealogía del racismo*, editorial La Piqueta, 1992), fue solamente en la primera década del siglo XXI que se publicarían muchos de los cursos del *Collège de France* (así, por ejemplo en 2000 Fondo de Cultura Económica publicó una edición de *Defender la sociedad*, en 2006 de *Seguridad, territorio y población* y en 2007 de *Nacimiento de la biopolítica*, por solo mencionar tres de los abordados en este trabajo), y solo en la segunda década se completó su publicación en francés, no contándose aún con traducción al español de todos ellos. Por poner un ejemplo importante, un curso tan relevante para este trabajo como el de 1973 solamente se publicó en francés en 2013 y la edición en español es de 2016 (*La sociedad punitiva*, Fondo de Cultura Económica). En cuanto a la recopilación de escritos e

En términos de la imagen que se ha elaborado de Foucault, aquí interesa indagar por un período de su vida en el que no era ya el epistemólogo o “arqueólogo” de la psicopatología, la medicina y en general las ciencias humanas y el saber (*Historia de la locura, El nacimiento de la clínica, Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*, fueron los libros publicados entre 1963 y 1969 que le dieron su fama mundial), pero no era todavía el estudioso de la historia de la sexualidad y defensor liberal de los derechos humanos individuales que llegó a ser en la década de 1980. En la década de 1970 Foucault se comprometió políticamente con la izquierda, coqueteó con el marxismo y también luchó ferozmente contra él; puede decirse que políticamente fue un libertario –incluso anarquista- radical a la vez que, teóricamente, pretendió ser un *analista* frío e implacable, más que un teórico político normativo. Esos rasgos teóricos y políticos contrastan sobremanera con otras lecturas sobre Foucault y tienen implicaciones importantes, tanto en el ámbito de la filosofía como de la teoría política.

Gilles Deleuze, por ejemplo, en el tercero de los cursos sobre Foucault (2015), dedicado a *La subjetivación*, plantea que en filosofía no es legítimo quedarse con “un Foucault” o seguirlo solamente hasta cierto punto y abandonar su trayectoria posterior. En su opinión, solo es posible comprender la totalidad de la filosofía de Foucault yendo hasta el final de su desarrollo, para comprender la lógica total de sus movimientos y la meta a la que arribó, después de haber transitado por el “eje del poder” en la década de 1970. Tal vez tiene razón, así como Thomas Lemke (2006) tiene razón al afirmar que solo a partir de 1978 Foucault desarrolló la *hipótesis Foucault* sobre el poder, a saber, la noción de gobierno. Estos dos asertos bien podrían conducir a la conclusión de que la filosofía de Foucault (incluido su pensamiento político) llegó a su punto de madurez en la década de 1980 y que solamente a partir de ese punto culminante (y una mirada panorámica a su obra *desde* ese punto culminante) podría comprenderse la verdadera dimensión filosófica y teórico-política de Foucault.

Nuevamente se debe reconocer que, tal vez, la conclusión sea correcta. No obstante, el propósito de este trabajo no es la comprensión filosófica total de Foucault, sino un intento de reconstrucción crítica de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo en el período específico en el que dicha relación tuvo lugar; en otras palabras, aquí el que interesa es precisamente *ese* Foucault que no había logrado liberarse de la sutil telaraña de la *hipótesis Marx*, tesis que será desarrollada a lo largo de este trabajo. Ese propósito es el que legitima la decisión de no “acompañar” -por ahora- a Foucault más allá de 1978. Pero además, se considera legítimo el abordaje de “un Foucault” o del pensamiento de Foucault en el período específico delimitado, puesto que también se plantea la posibilidad de pensar a Foucault a partir de la noción de *discontinuidad*, más que la de evolución o progresión a la que tiende la perspectiva de Deleuze arriba mencionada; tesis que también se desarrollará más adelante.

Debe quedar claro, entonces, que este trabajo aborda un problema (una relación teórico-política de Foucault con Marx y el marxismo) a partir de la teoría política foucaultiana desarrollada entre 1971 y 1978 alrededor del poder. Esa teoría política y sus planteamientos esenciales difieren de rasgos propios de su pensamiento político posterior. En particular, no es posible encontrar en la analítica foucaultiana del poder desarrollada en los 70 criterios normativos para la política o, en otras palabras, una teoría política positiva o normativa. Su esfuerzo teórico del período abordado se centró, por el contrario, en una *crítica* desbordante tanto a la filosofía política tradicional (de Maquiavelo a Hobbes y el contractualismo), como a la teoría política marxista, condenando las dos por igual como teorías del poder “soberanistas” y por ende filosófico-jurídicas en su fundamento. Por contraposición, en ese período -especialmente entre 1975 y 1977- Foucault desarrolló una analítica fuertemente descriptiva (en sus

---

intervenciones orales sobre el poder y el marxismo que aquí más se ha utilizado (*El poder, una bestia magnífica*), fue publicado por Editorial Siglo XXI en 2012.

propios términos, “tecnológica”) que se centraba en el concepto negativo de *resistencia*. Esa analítica – que no puede considerarse por sí misma como una teoría política normativa- es la que aquí interesa desarrollar, por considerarla crítica y a la vez compatible con la teoría política marxiana de la lucha de clases.

Por contraste, puede decirse que el último “eje” del pensamiento de Foucault (según la terminología sugerida por Deleuze), centrado en la subjetivación, sí contenía una respuesta a la pregunta por el sujeto de las transformaciones y, por lo tanto, una teoría política normativa. No solo existía en Foucault la posibilidad de resistir y luchar localmente contra ejercicios específicos de poder (planteamiento central en los 70), no solo era posible –para utilizar el lenguaje de ese último período- resistirse a ser gobernado de tal o cual forma, sino que además era posible gobernarse a sí mismo y gobernar a otros; más aún, era posible hacerlo de una forma diferente, gobernar sin dominar o gobernar para la libertad.

Como Deleuze plantea en su curso (2015), Foucault tardó mucho tiempo en encontrar esa respuesta, puesto que pretendía hallar una diferente a la que había propuesto el marxismo. El marxista Antonio Gramsci, por ejemplo, planteaba que la premisa fundamental del arte de la política es que existen gobernantes y gobernados y, partiendo de ahí, la pregunta fundamental sería cómo formar a los gobernantes, y la respuesta que Gramsci – y todo el marxismo-leninismo- ofrecía era que los nuevos gobernantes revolucionarios se debían formar en el Partido Comunista (Gramsci, 1980). Para Foucault eso era absurdo y además contraevidente: en una institución disciplinaria, jerárquica y autoritaria como lo es un partido no se podían formar gobernantes revolucionarios, si se entendía por eso una forma de gobierno nueva, diferente de la dominación. Finalmente, Foucault encontró su respuesta en los griegos: para gobernar bien a otros primero se debe poder gobernar bien uno mismo, lo cual implica el conocimiento y el cuidado de sí mismo. Así, solo aquel que se conoce, se cuida, se gobierna, puede aspirar a gobernar a otros en el marco de relaciones de libertad y no de relaciones de dominación (Foucault, 1994). De esa manera, la crítica que cien años atrás le había hecho Bakunin a Marx y a todo el socialismo, a saber, que *ejercer el poder corrompe a los mejores*, finalmente Foucault creyó haberla resuelto por vía filosófico-política a través de la idea de auto-subjetivación: era posible que el individuo trabajara sobre sí mismo para producirse como sujeto (Deleuze, 2015).

Sin embargo, por mucho interés que puedan tener esos planteamientos teórico-políticos normativos de Foucault, ellos hacen parte de problemas que escapan a los propósitos de este trabajo, pues corresponden a un análisis de los libros, cursos, entrevistas, etc. posteriores a 1978, material que aquí solamente se abordó en la medida estrictamente necesaria para evidenciar la *discontinuidad* propia del pensamiento político foucaultiano. En ese sentido, la delimitación, alcance y sesgo que aquí se ha expuesto podrían generar en muchos lectores la sensación de ver reflejado en este trabajo un Foucault desconocido, misterioso, extraño, que no es aquel filósofo de la época “post” (postestructuralismo, postmodernidad, postmarxismo, etc.). En este trabajo se pretende ilustrar el pensamiento de un Foucault izquierdista, rebelde y crítico, propio de la *década de la crisis y el derrumbamiento* (Hobsbawm, 1994), particularmente mirado desde el punto de vista de su relación teórico-política problemática con Marx y el marxismo, en un momento en el que éste llegaba al mayor pico de su crisis en Europa Occidental.

### III

La tesis de la *crisis del marxismo*, muy aceptada en esa época y todavía en la actualidad, era sostenida, entre muchos otros, por Louis Althusser, quien la entendía de la siguiente manera:

Un fenómeno contradictorio que debe pensarse a escala histórica y mundial, y que obviamente rebasa los límites de la simple “teoría marxista”; un fenómeno que concierne al conjunto de las fuerzas que toman al marxismo como punto de referencia, a sus organizaciones, sus objetivos, su teoría, su ideología, sus luchas, la historia de sus derrotas y sus victorias. (Althusser, 1978, p. 3).

Por contraste, el también marxista Nicos Poulantzas, quien era muy cercano a Althusser y sus ideas, discrepaba en este asunto con su maestro, manifestando su desacuerdo, y su propia concepción más acotada de una crisis del marxismo-leninismo, en los siguientes términos:

No puede hablarse de una crisis del marxismo en general como lo hace Althusser. El marxismo ha estado osificado, dogmatizado durante mucho tiempo y no hay una crisis del marxismo en general sino una crisis del marxismo dogmático y osificado *que ha sido llamado marxismo leninismo* y que ha sido dogmatizado por Stalin. Ese marxismo está en crisis porque no puede ayudarnos a explicar el fenómeno de la sociedad contemporánea. Pero creo que la crisis del marxismo dogmático, economicista, es excelente porque nos ha permitido verificar, descubrir toda una serie de problemas y plantear nuevas preguntas...<sup>7</sup> (Poulantzas, en Tirado, 1980, pp. 131-132).

Un observador y crítico relativamente sereno, como el italiano Norberto Bobbio, podía decir en 1992 (tras la caída del muro de Berlín, acontecimiento que cerraba esa crisis de la que se habla) que en realidad más que una crisis habría que hablar de varias crisis, de crisis cíclicas –para utilizar el concepto de Marx sobre el capitalismo- del marxismo. Identificaba cuatro grandes crisis del marxismo en el siglo XX, las cuales “corresponden a momentos de la historia real en que han sucedido transformaciones sociales que han desmentido algunas previsiones [proféticas o científicas] de Marx o que habían sido atribuidas a Marx” (Bobbio, 1999, p. 252). No obstante, reconocía que la última crisis era la más grave, una verdadera “crisis moral e intelectual que está atravesando la izquierda políticamente derrotada”, y sobre la cual agregaba: “De esta crisis se originan tanto fáciles evasiones como obstinadas seguridades, pudiéndose interpretar como crisis de esperanza o de desesperación.” (1999, p. 262). Tanto el pesimismo del viejo Althusser, como el optimismo un tanto forzado de Poulantzas bien podrían leerse a partir de esas últimas palabras de Bobbio.

Sobre esa última gran crisis, que Bobbio llama *catastrófica*, se ahondará en el primer capítulo de este trabajo, particularmente sobre sus primeras manifestaciones en 1956 tras la invasión soviética de Hungría, pero agravada y acelerada a partir de 1968 tras la invasión a Checoslovaquia por el Pacto de Varsovia, y acrecentada en la década de 1970 con el fortalecimiento del anticomunismo y el antimarxismo. No obstante, Bobbio habla de dicha crisis desde sus efectos catastróficos tras la caída del muro de Berlín, lo que resulta más interesante a los propósitos de esta introducción. Dice que lo que la diferenciaba de crisis anteriores era que

no proviene de un error de previsión sino de la constatación incontrovertible de un hecho real: el fracaso catastrófico del primer intento de realizar una sociedad comunista en nombre de Marx y del marxismo, o bien de Marx en compañía de Engels, seguidos por Lenin y luego por Stalin a través de una sucesión interpretada como una filiación o derivación del mismo padre. (...) ¿Por qué frente a los *Gulag* estalinistas no se debería hablar de la derrota de Marx? (...) no es solamente un error de previsión sino una prueba de hecho de las consecuencias perversas de un programa de acción y de transformación social derivado de una doctrina. (Bobbio, 1999, pp. 271-272)

---

<sup>7</sup> De Poulantzas se toma en este trabajo la expresión *crisis del marxismo-leninismo*, pero como se verá, entendida en un sentido mucho más amplio –como sugería Althusser- que el de un simple discurso.

Bobbio, por cierto, no creía que el marxismo -y menos Marx- hubiera muerto, o que hubiera que enterrarlo; por el contrario, creía que la gravedad de la crisis hacía inoperantes las estrategias con las que los marxistas habían salido de otras crisis, y se ocupaba de buscar y proponer estrategias más efectivas<sup>8</sup>. Pero eso no es lo que aquí interesa, sino la forma misma en la que caracterizaba la crisis catastrófica, en la que es clara la coincidencia con el planteamiento althusseriano, a saber, que lo que pasó por una crisis catastrófica fue algo que iba mucho más allá de la teoría o el discurso marxista, y se relacionaba con un proyecto histórico-político, ligado a un programa de acción, que se derivaba de una doctrina, que planteaba cierta relación con una teoría en la cual se establecía una filiación particular que iba, de hecho, en la dirección opuesta a la mencionada por Bobbio: de un supuesto Stalin leninista hasta el padre Marx, pasando por un supuesto Engels marxista, y por un Lenin que en sus textos se basaba, de hecho, más en Engels que en Marx.

Se trataba además, en el discurso, de un *cierto* marxismo o, más exactamente, de una cierta *corriente* del marxismo<sup>9</sup>, designada, como bien lo hace notar Poulantzas, como marxismo-leninismo. En torno a esa corriente del marxismo se desplegó todo un proyecto histórico-político que consiguió establecerse como corriente hegemónica y, más aún, como *ortodoxia* del marxismo, basándose en su poder político ejercido a través de poderosos aparatos Estatales (con un gran ejército y una no menor agencia de inteligencia y espionaje) y de partidos comunistas en todo el mundo.

El hecho de que muchos marxistas occidentales (como Poulantzas y como el mismo Althusser) pretendieran *apartarse* teóricamente de esa corriente y *refutarla* con argumentos, no puede hacer perder de vista que el marxismo-leninismo se trataba más que de una teoría o incluso de solo un discurso; era mucho más que eso y tenía *efectos globales* sobre el marxismo, sobre todo marxismo posible en el período en el que aquella corriente fue hegemónica, puesto que reclamaba para sí –con mucho éxito, basándose en sus recursos coercitivos casi ilimitados- el *monopolio* de la figura y, ante todo, *la palabra* de Marx, así como el *efecto de poder* que emanaba de ella como portadora de una verdad científico-profética. Así, la academia de ciencias de la URSS construía –como doctrina e ideología de Estado- un *materialismo histórico* como ciencia del pasado, del presente y del futuro (“socialismo científico”, según la expresión de Engels), y un *materialismo dialéctico* como filosofía verdadera sobre el conocimiento (la cual, a su vez, sancionaba la validez científica del materialismo histórico).

Para los fines de este trabajo, aquí se entenderá –con base en los elementos tomados de las propuestas de Althusser, Poulantzas y Bobbio- que la crisis del marxismo desarrollada principalmente entre 1956 y 1989 fue, ante todo, *la crisis catastrófica del marxismo-leninismo*, entendido –más que como teoría o simple discurso- como fenómeno histórico-discursivo o, para usar un término foucaultiano que se desarrollará solo en el último capítulo, fue la crisis del *dispositivo* marxista-leninista, que sin embargo tuvo efectos globales (en muchos casos, también catastróficos) sobre todo el marxismo del siglo XX, lo que permitiría hablar, en el siglo XXI de un *resurgimiento* del marxismo, al menos en el caso latinoamericano, y que viene acompañado de una pretensión de *retorno* a Marx.

---

<sup>8</sup> El asunto de las dos *estrategias de rescate de Marx* que propuso Bobbio se desarrollará en el último capítulo de este trabajo.

<sup>9</sup> Hoy en día es usual hablar de marxismos (en plural). Incluso algunos marxistas como Adolfo Sánchez Vázquez así lo recomiendan. A pesar de que este trabajo también lo hace (tal vez siguiendo a Foucault y dejándose llevar por él), aquí debe aclararse que es más preciso un lenguaje clásico que habla *del* marxismo como tradición general, mientras el plural se reserva a los (y las) marxistas y a las *corrientes* marxistas, conservando de esa manera la riqueza que permite la metáfora marítima, en la cual las corrientes pueden ser superficiales o profundas, cálidas o frías, pasajeras o permanentes, y pueden permanecer separadas pero también superponerse, chocar, mezclarse, etc.

## IV

A propósito de ese resurgimiento del marxismo del que se ha venido hablando durante las primeras décadas del siglo XXI (Boron, Amadeo y González, 2006; Kohan, 2011; Vega, 1998; Drago, Moulain y Vidal, 2011; López, 2013), y en mayor medida a partir de la reciente conmemoración mundial del bicentenario del natalicio de Karl Marx (Dussel, *et al*, 2020; Nieto, *et al*, 2019; Fuchs y Lara, 2018; Mazzeo, 2018) y de los 150 años de la publicación de *El Capital* (Nieto, *et al*, 2019; Landa, 2018), aquí cabe ilustrar algunas posturas que se destacan y, en relación con estas, ubicar el objetivo del presente trabajo.

En algunas de las primeras obras referenciadas se hace un intento por describir las características de la crisis catastrófica e indagar por las razones la misma. Sabrina González, en su texto elocuentemente titulado *Crónicas marxianas de una muerte anunciada*, afirma con ironía que el capitalismo en su etapa neoliberal ha celebrado con bombos y platillos la muerte del marxismo, la cual ese “campeón” identificaba con la caída del muro de Berlín, símbolo por excelencia del monstruoso totalitarismo estalinista (González, 2006). Por su parte, Nestor Kohan (2011) aborda, no ya con ironía sino con dramatismo, la misma cuestión para el caso latinoamericano:

En Argentina y América Latina, las salvajes y feroces dictaduras militares de los años 70 no sólo secuestraron, torturaron y asesinaron a miles y miles de militantes políticos, investigadores, estudiosos, pedagogos y difusores del marxismo, instalando el terror en su máxima crudeza en toda la población, también desmantelaron programas de investigación, incendiaron bibliotecas completas, destruyeron universidades públicas, promovieron universidades privadas y confesionales, exiliaron a numerosos intelectuales de izquierda (aquellos que no lograron matar) y persiguieron toda huella de marxismo catalogado bajo el rótulo de “*delincuencia terrorista y subversiva*”. Ese dato que marcó a fuego nuestro país y nuestro continente, aparentemente “externo” a la producción, desarrollo, circulación y consumo de la misma teoría, muchas veces resulta soslayado a la hora de reflexionar sobre los avatares del marxismo. (Kohan, 2011, p. 8).

Kohan agrega que no solamente hubo represión y exterminio hacia los marxistas, sino además neutralización y cooptación con prebendas académicas y económicas. “Así, con el león y la zorra, con la violencia y el consenso, el fantasma satanizado y demonizado del marxismo revolucionario fue conjurado durante casi treinta años” (Kohan, 2011). Finalmente, Kohan concluye con un tono no menos político:

¿No habrá llegado la hora de someter a discusión tanto servilismo intelectual? ¿No será el tiempo de retomar el hilo interrumpido? (...) El retorno de Marx —de sus problemáticas, de sus hipótesis, de sus categorías, de sus debates y hasta de su lenguaje— no depende de las normas que ordenan la agenda política de las ONG ni del reconocimiento que brindan las fundaciones académicas privadas, subsidiadas por las grandes empresas, sino de una ebullición social generalizada y ya inocultable a escala global. (Kohan, 2011, p. 9)

Estas explicaciones son compartidas por Renán Vega (1998) y muchos otros marxistas, con lo cual se le atribuye la crisis catastrófica del marxismo-leninismo principalmente a causas *extra teóricas*, específicamente ideológicas y políticas, que tienen que ver más con supuestos planes malintencionados de una burguesía feroz, que con fracasos y debilidades internas propias del marxismo, tanto en el plano histórico-político como teórico. Desconocer la veracidad de las explicaciones histórico-políticas que han sido presentadas por estos marxistas sería miope o mal intencionado; pero si el objetivo de este trabajo es aportar al debate sobre el retorno a Marx tras la crisis catastrófica del marxismo-leninismo, ello implica necesariamente fijar la mirada *también* en los problemas y las debilidades *teórico-políticas* del marxismo

(del leninista y del no leninista, que tampoco logró salvarse de la debacle), las cuales fueron puestas sobre la mesa y discutidas durante todo ese período de crisis por muchos autores marxistas –tales como los ya citados Althusser y Poulantzas- pero también no marxistas o “criptomarxistas”, como es el caso del filósofo político que en este trabajo se va a analizar en profundidad, Michel Foucault<sup>10</sup>.

Ahora va a ser consultado, como ejemplo paradigmático, el libro recientemente publicado *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*. El libro consta de quince transcripciones de conferencias pronunciadas en el *Foro Marx 200*, organizado por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y llevado a cabo en 2018 en Buenos Aires, Argentina. Aquí se seleccionaron solamente dos que se consideran posturas representativas en el debate del retorno a Marx en el marco del resurgimiento del marxismo en Latinoamérica, en relación con las cuales se ubicará el presente trabajo que se basa en el aporte de Foucault. Una advertencia general es que en ninguno de los trabajos reunidos en ese libro se reconoce explícitamente que haya habido una crisis del marxismo<sup>11</sup>; primera gran diferencia con respecto al presente trabajo, que se basa en la premisa según la cual sin aceptar y comprender la crisis en toda su magnitud y complejidad no será posible volver a un Marx liberado de los efectos nefastos de la antigua ortodoxia.

En primer lugar, aparece Atilio Borón con su ponencia *Marx, 200 años*, como ejemplo de “resurgimiento” (o, tal vez, pervivencia) de un marxismo-leninismo dogmático que recuperaría un “Marx intacto” después de malintencionados ataques burgueses. Su primera idea de Marx hace recordar los tiempos del culto a la personalidad –aunque esta vez no de Stalin sino de Marx. Borón retoma a Engels para afirmar que Marx era el hombre más culto de Europa, y va aún más allá con una cita de Moses Hess sobre Marx: “imagina a Rousseau, a Voltaire, a Holbach, a Lessing, a Heine y a Hegel fundidos en una sola persona”. Ahora bien, ese prohombre, genio de genios, había sido objeto de una cruel y despiadada campaña de desprestigio basada en mentiras:

Su figura ha sido demonizada como pocas en la historia del pensamiento occidental. Al filósofo, economista, sociólogo, politólogo y crítico cultural nacido en Tréveris, el 5 de mayo de 1818, se le han achacado todas las calamidades que asolaron al mundo desde finales del siglo diecinueve: el despotismo político de regímenes instaurados en su nombre, fanatismo ideológico, catástrofes económicas, hambrunas, asesinatos en masa, Gulags y feroces dictaduras. ¿Qué tiene esto que ver con Marx? Nada. (...) Pero la propaganda de la burguesía no se arredra y sigue condenando, día a día, por todas las infamias cometidas en su nombre o que sus adversarios le atribuyeron con calculada malicia. (Borón, en Dussel, *et al*, 2020, pp. 79-80)

Sobre la vigencia y actualidad intacta de su obra, Borón dice: “El año pasado se cumplieron los 150 años de la publicación de su obra magna, *El Capital*, y sus tesis fundamentales son más acertadas hoy de lo que lo fueran en su tiempo.” (Borón, en Dussel, *et al*, 2020, p. 81). Y más adelante agrega: “La profundización y extensión planetaria del capitalismo ha hecho del mundo un lugar ‘mucho más marxista’ que el que existía cuando él y Engels escribieron el *Manifiesto Comunista*.” (2020, p. 99). Más

---

<sup>10</sup> Sobre el apelativo *criptomarxista* atribuido a Foucault se hablará en los últimos dos capítulos.

<sup>11</sup> De las 118 veces que aparece la palabra *crisis* en el libro, solamente dos hacen referencia a la crisis del marxismo (casi todo entró en crisis –el capitalismo, la democracia, el Estado de bienestar, etc.- menos el marxismo), y se hacen con irónicas comillas: “El último punto de la crítica, posiblemente el más predecible, tiene que ver con la impugnación de los pilares centrales del sentido común anti-marxista que se va consolidando en el campo de las ciencias sociales a partir de la asimilación acrítica de la última “crisis del marxismo”, tal como fue elaborada hacia fines de la década del 70.” (Torres en Dussel, *et al*, 2020, p. 28). El mismo autor, más adelante, ofrece la segunda mención de todo el libro, pero en el mismo tono: “Desde principios de la década de 1980, en el marco de la última declaración de crisis del marxismo, se argumentó que la invalidez de la teoría de la revolución condenaba a la obsolescencia al motor transformativo de Marx.” (2020, p. 180). La idea de crisis del marxismo se asume como invento del enemigo.

aún, la campaña de desprestigio de Marx y el marxismo -nunca reconoce una crisis- habría sido desatada justamente porque, peligrosamente, Marx tenía razón en todo:

Se comprende así la violencia de la reacción antimarxista y la frustrada tentativa de ocultar sus tesis fundamentales: Marx abre las puertas al vendaval de la revolución al desbaratar la santidad y la intangibilidad del orden capitalista (...) Esto es así porque los pronósticos a largo plazo que Marx formulara sobre la creciente desigualdad dentro y entre los países se vieron plenamente confirmados por el curso de los acontecimientos. (Borón, en Dussel, *et al*, 2020, p. 85)

En segundo lugar, y por contraste con Borón, aparece Enrique Dussel con su ponencia *¿Qué Marx para el siglo XXI?*, título –y en general ponencia- infinitamente más interesante para los fines de este trabajo, en la cual el autor brillantemente sienta una postura basada en el reconocimiento de la discontinuidad en el marxismo (y en el mismo Marx), y en el reconocimiento de la crisis catastrófica –aunque sin mencionar la palabra crisis- del marxismo-leninismo, así como sus consecuencias a la hora de plantear un retorno a Marx:

Me gustaría hablar de un Marx que aún se podría llamar desconocido. Un Marx distinto del habitual. Yo les diría que el Marx primero, del primer siglo, murió allá por 1989, aunque físicamente murió en el 83 del siglo XIX. Entonces hubo un siglo de la Primera Internacional, de la Segunda, en el cual se recrea un Marx que yo llamaría soviético-leninista, que se transformó en la gran ideología del Partido Comunista. Este primer Marx estuvo protegido en la última etapa por las bombas atómicas soviéticas. Todo eso *desaparece* en el 89 y parecía que Marx *desaparecía* también en ese momento. Yo creo, en cambio, que con esa desaparición de la protección atómica de Marx en la Guerra Fría, *va a aparecer y aparece* un Marx “del segundo siglo”. Y ese segundo Marx va a ser más importante que el primero, porque va a atacar primeramente al capitalismo, que ya está dando estertores de crisis final, aunque parezca triunfante. Pero este segundo Marx también va a permitir una crítica al socialismo real. Y entonces, a partir de ese segundo momento, Marx va a tener que ser estudiado. (Dussel, *et al*, 2020, pp. 37-38)

Los términos de esta tesis de Dussel hacen pensar, por una parte, en el reciente libro de Jorge Giraldo *Marx después del marxismo* (2019) al que este trabajo le debe mucho. Para Dussel también habría *un* Marx después de *cierto* marxismo, después del marxismo-leninismo (aunque el Marx de Giraldo no sea el mismo Marx de Dussel). Por otra parte, los términos de Dussel también hacen pensar en una cita de Foucault que parece un verdadero anuncio profético: “Aun cuando uno admita que Marx está hoy en vías de *desaparecer*, no hay duda de que volverá a *aparecer*.” (Foucault, citado en Lemke, 2006, p. 5). Todo el último capítulo de este trabajo se dedicará a analizar este problema específico, con base en la profecía de Foucault y pasando por una reseña crítica del libro de Giraldo. Aquí basta con agregar que el Marx que Foucault creía que podía reaparecer<sup>12</sup> no se parece ni al de Dussel ni al de Giraldo, porque debía ser, ante todo, un Marx complejo, ubicable históricamente, también criticable, pero al que se podría retornar en el ámbito de la teoría política, especialmente a partir de la veta estratégica de su pensamiento político, valga decir, de su modelo de lucha de clases para comprender las relaciones de poder.

Así pues, esta postura de Dussel es muy interesante y, en varios puntos, muy cercana a lo que –a partir de Foucault- se va a plantear en este trabajo. En primer lugar, interesa hacer notar que, si bien Dussel reconoce que lo que entró en crisis (y, según él, murió) en el siglo XX fue el marxismo-leninismo (es decir, *un cierto* marxismo), también plantea que con el hundimiento de ese marxismo se habría hundido

---

<sup>12</sup> Foucault continuaba de esta manera su profecía: “Es lo que yo deseo [...], no tanto la recuperación, la restitución de un Marx auténtico sino, muy probablemente, el aligeramiento, la liberación de Marx de los dogmas de partido que durante tanto tiempo lo han aprisionado al mismo tiempo que transmitían y esgrimían lo que él dijo.” (Foucault, citado en Lemke, 2006, p. 5)

también un “primer” Marx, con lo que en realidad está diciendo que *todo el marxismo* discursivo se vio profundamente afectado por la crisis catastrófica del marxismo-leninismo como fenómeno histórico-discursivo, afirmación con la que concuerda este trabajo.

Sin embargo, hay también dos puntos problemáticos de los que este trabajo tomará distancia. En primer lugar, declarar la muerte del marxismo-leninismo no parece lo más conveniente a la hora de comprender el resurgimiento actual del marxismo; el propio Borón –que es solo un ejemplo ilustre- está ahí (compartiendo evento académico y libro con Dussel) para demostrar que esa corriente del marxismo sigue viva –por más desprestigiada que se encuentre-, puesto que sigue encontrando asidero en múltiples organizaciones políticas de izquierda –ahora, es cierto, desde el lugar de la derrota y no ya de poderosos aparatos estatales. En segundo lugar, Dussel plantea el retorno a Marx, o más precisamente, la aparición de un “segundo” Marx después del que había creado el marxismo-leninismo, pero lo hace de una manera que da a entender que *su* Marx sería, al fin, el verdadero Marx que nadie había descubierto hasta ahora<sup>13</sup>. De esa actitud también intentará distanciarse este trabajo, puesto que tampoco era la actitud de Foucault.

Una vez esquematizadas esas dos posturas, se debe aclarar el lugar que frente a ellas ocupa el presente trabajo. Este se propone aportar al debate sobre el retorno a Marx –en un contexto de resurgimiento del marxismo en América Latina- tras la crisis catastrófica del marxismo-leninismo, mediante la reconstrucción crítica de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo. A continuación se intentará explicar lo que eso quiere decir y la forma en que se desarrolla a lo largo del texto.

## V

Se considera que Foucault puede aportar *de dos maneras* a ese debate sobre el retorno de Marx tras la crisis del marxismo. En primer lugar, a través de su crítica a la concepción marxista del poder, y del desarrollo –por contraposición al marxismo pero no a Marx, e incluso inspirado en Marx- de una concepción del poder (especialmente de lo que llamó “relaciones de poder”) mucho más compleja y rica que la del marxismo. Desde ese punto de vista deben entenderse los planteamientos desarrollados en el **CAPÍTULO 2, *El poder***, que se ocupa de hacer una especie de génesis del desarrollo de la concepción foucaultiana sobre el poder, haciendo énfasis en su relación crítica con el marxismo (mostrando, por ejemplo, cómo Foucault de hecho *partió* de una concepción marxista hacia 1971-72, con la que luego fue rompiendo), pero también en las *discontinuidades* propias de esa trayectoria de elaboración, haciendo especial énfasis en un *impasse* experimentado por Foucault en 1976-1977, que en ese capítulo se intenta explicar mediante una hipótesis que lo conecta con su frustrado intento de huida del marxismo y que lo condujo a un abandono (que no fue superación) del modelo *marxiano* del poder a partir de 1978.

Sin embargo, de ninguna manera puede entenderse que esa concepción del poder, que se basaba en la crítica a la concepción marxista y que era mucho más compleja y rica que ésta, fuera incompatible con el pensamiento político de Marx o que descartara como caduco todo el marxismo. De hecho, la concepción foucaultiana del poder desarrollada entre 1973 y 1976 (su período *genealógico* estrictamente hablando), estuvo centrada en un modelo de análisis –o “grilla de inteligibilidad” según la expresión de Foucault- de las relaciones de poder que se basaba en la idea de *guerra social permanente*, una idea cuya

---

<sup>13</sup> Norberto Bobbio utilizaba estos términos para referirse a esa bien conocida estrategia de rescate de Marx: “El retorno a un marxismo originario, auténtico, distorsionado por varios intérpretes infieles, que debe ser liberado de los numerosos ‘malentendidos’ que han obstaculizado la comprensión auténtica (...). Anhela una especie de *restitutio in integrum* a través del descubrimiento del verdadero Marx, que no es éste, no es aquél, no es aquel otro, sino otro más, del que hasta el presente ninguno se había dado cuenta todavía.” (Bobbio, 1999, p. 253).

transcripción moderna era justamente la teoría marxiana de la lucha de clases. A la argumentación de esa hipótesis se dedica todo el **CAPÍTULO 3, Guerra y política**, en el que se le sigue la pista al método genealógico de Foucault a partir de un texto de 1971 en el que lo define a partir de Nietzsche, pasando por el curso del *Collège* de 1973 en el que asume la forma novedosa de *guerra civil* y, finalmente, se analiza el curso de 1976, *Defender la sociedad* (centro del capítulo) en el que Foucault analizó ese discurso bajo la forma histórico-política de lucha de razas (Boulainvilliers) y su transcripción moderna como lucha de clases (Marx). En ese capítulo se vuelve a la hipótesis explicativa sobre el *impasse* y se muestra cómo a partir de 1978 Foucault abandonó la hipótesis bélico-estratégica de Marx (al precio de abandonar también a Nietzsche y a Boulainvilliers) y transitó a otra problemática sobre el poder y sobre la guerra (de vuelta a Clausewitz).

Como puede verse, ese tercer capítulo vuelve a poner a Marx en el centro de la concepción del poder de Foucault (al menos hasta 1978, momento en el cual comienza a desarrollar la *hipótesis Foucault*<sup>14</sup>), a pesar de que se había dicho en el segundo capítulo que Foucault rompía con la concepción marxista. Esto se debe a una diferencia esencial que se identifica en la relación que Foucault estableció con Marx por una parte y con el marxismo por la otra. Es la hipótesis a la que se dedica el **CAPÍTULO 4, Marx, marxismo y la política**, en el que se sintetizan las críticas de Foucault al marxismo, deteniéndose en dos relaciones problemáticas muy íntimas y muy especiales: la sostenida con su maestro Althusser y la sostenida con algunos círculos maoístas entre 1969 y 1972, de las cuales aprende pero con las cuales rompe. Tras aclarar lo que era su crítica más apasionada y radical al marxismo (sus tácticas discursivas de carácter bélico y judicial), se sostiene la idea de un Foucault “criptomarxista crítico” y además un *lector* (en el sentido fuerte) de Marx, tratando de esclarecer la dificultad de esa relación pero también algunos elementos que pudieron aliviarse, así como la veta estratégica que, en opinión de Foucault, podría ser desarrollada en el caso de un eventual retorno a Marx (del que se trata todo este trabajo), a saber, la lucha de clases como categoría central de su pensamiento político, veta que, por cierto, también desarrollaron algunos marxistas-leninistas, lo que abre todo un debate en el que se termina concluyendo que “el Marx de Foucault” no sería marxista sino anarquista.

Ahora bien, se había dicho que Foucault puede aportar *de dos maneras* a ese debate sobre el retorno de Marx tras la crisis del marxismo. La primera, abordada en los tres capítulos ya esbozados (2, 3 y 4), gira pues en torno al poder, la guerra y la lucha de clases, de donde emergen los elementos para criticar al marxismo, para proponer una concepción complementaria de Marx, y para recuperar una veta del pensamiento político marxiano. Son los tres conceptos que subtitulan este trabajo. La segunda manera en la que Foucault podría aportar al debate es a partir de una profecía (desaparición y reaparición de los fantasmas de Marx) y una serie de distinciones (entre Marx y el marxismo, entre Marx y el socialismo real, entre el Marx profeta, el Marx analista y el Marx político, así como entre Marx y una supuesta ciencia profética Marxista) que conducen a la definición de estrategias de salvamento de Marx en el presente. El **CAPÍTULO 5, ¿Marx después y a pesar del marxismo?** se ocupa de esas cuestiones, partiendo de los aportes de Bobbio y Derrida a comienzos de los 90, y de una reseña crítica del libro de Jorge Giraldo *Marx después del marxismo*, (que acertadamente puso los términos del problema, aunque la respuesta que aquí se propone sea diferente). Al final, se esbozan las líneas esenciales de lo que podría ser un proyecto de *genealogía del dispositivo marxista-leninista* (a partir de sugerencias de Foucault en algunas entrevistas de 1977 y 1978), proyecto que se presenta como condición indispensable para las pretensiones de retornar a un Marx liberado de los constreñimientos marxistas-leninistas indeseados, lo que sin embargo tampoco implica la muerte del marxismo-leninismo ni dice nada sobre la deseabilidad de la misma. El capítulo termina con una invitación a releer a Marx.

---

<sup>14</sup> Expresión de Thomas Lemke, que será retomada y explicada en el capítulo sobre *El poder*.

No obstante, las características del objeto de estudio (una relación de Foucault con Marx y el marxismo) implicaban, necesariamente, partir de un marco contextual que ayudara a ubicarlo histórica, intelectual y políticamente. Sin ese contexto histórico no sería posible comprender la importancia que tenía el marxismo en el momento y lugar en el que Foucault vivió y pensó, ni las particularidades de la crisis que este (marxismo) experimentaba en la década de 1970, ni, por tanto, la pertinencia de la apuesta crítica foucaultiana durante esa misma década. A eso se dedica el **CAPÍTULO 1, Contexto**, en el que se parte de dos interpretaciones historiográficas de la segunda posguerra y de un panorama general del campo intelectual francés, para plantear algunos elementos generales sobre el contexto político-intelectual que influyó sobre Foucault durante las décadas de 1950, 1960 y 1970, haciendo énfasis en algunas fechas de acontecimientos importantes como 1956 (invasión a Hungría, Guerra de Argelia, XX congreso del PCUS) y 1968 (invasión a Checoslovaquia, las rebeliones estudiantiles mundiales y el “mayo francés”). El capítulo finaliza con el retrato de la crisis de finales de la década de 1970, tal y como la percibieron, entre otros, la izquierda marxista y Foucault, lo cual contribuye sobremanera a comprender las condiciones del viraje que experimentó el pensamiento de Foucault entre 1976 y 1978.

Al final del trabajo se incluye un **EPÍLOGO. Teoría política, análisis político, estrategia política**, que contiene la exposición de *una* consecuencia posible de las ideas desarrolladas en este trabajo, en el ámbito de la teoría política, el análisis político y la estrategia política, exposición que se basa en algunos elementos propuestos por Norberto Bobbio e Isaiah Berlin en torno a lo que es definitorio de la teoría política tradicional y sus problemas normativos. Ese último apartado indaga por la manera en que esos elementos permiten o no evidenciar la existencia de una teoría política en el período del pensamiento político de Foucault que aquí fue abordado, así como su relación con la teoría política marxista y la posible utilidad politológica y político-estratégica que esos desarrollos teóricos podrían tener en el presente.

## CAPÍTULO 1. Contexto

*Cada una de mis obras es parte de mi propia biografía.  
Por algún motivo he tenido ocasión de vivir y sentir estas cosas*  
Michel Foucault

Para comprender el significado, las dimensiones, las consecuencias y los límites de un fenómeno teórico ocurrido en un tiempo y un espacio distantes tanto del autor como del público del presente trabajo, se hace indispensable comenzar por un trabajo previo de contextualización, que permita ubicar a Michel Foucault y su obra en el marco de unos fenómenos históricos, políticos e intelectuales que lo cobijaron y determinaron, al punto de que fuera de ellos correría el riesgo de desfigurarse, cuando no de ser por completo incomprendido. Dicha contextualización permitirá comprender de manera más profunda las complejidades implicadas en una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo, objetivo principal de este trabajo. Pero, además, permitirá una lectura respetuosa de un autor de la altura de Foucault, en el mismo sentido de lo planteado por Jacques Derrida en el funeral del también maestro de Foucault, Louis Althusser:

Por encima de esta tumba, y por encima de vuestras cabezas, me hago la ilusión de dirigirme a aquellos que vendrán después de él, o después de nosotros, pues creo percibir por algunos detalles que tienen mucha prisa por comprender, por interpretar, clasificar, establecer, reducir, simplificar, clausurar, juzgar, es decir, ignorar, ya se trate de un destino tan singular o se trate, indistintamente de las pruebas de la existencia, del pensamiento, o de la política. Yo les pediría que se detuvieran un momento, que se tomaran un tiempo para escuchar nuestro tiempo, pues no tuvimos otro, que descifrarán pacientemente todo aquello que en nuestra época significaba la vida, la obra, el nombre de Louis Althusser. No solamente porque la dimensión de este destino exigiría el respeto, el respeto a un tiempo de donde provienen esas otras generaciones, el nuestro, sino porque las heridas abiertas todavía, las cicatrices o las esperanzas que ponen de manifiesto, y que fueron y siguen siendo las nuestras, les enseñarán seguramente algo esencial de lo que queda por comprender, por leer, pensar y hacer. (Derrida, 2005)

### 1. Francia en la segunda postguerra

Foucault se estableció en París en 1960 -de regreso de un largo exilio voluntario en Suecia, Polonia y Alemania- para finalizar su titulación como doctor en filosofía, lo cual conseguiría al año siguiente con la publicación de su tesis principal, *Historia de la locura en la época clásica*. Además, consiguió en 1960, por invitación de Jules Vuillemin, una plaza como docente de psicología en la universidad de Clermont-Ferrand, a donde viajaría desde París cada semana hasta 1966, momento en el que se trasladó a Túnez como profesor de filosofía, país en el que permanecería hasta 1969, año en el que fue llamado a desempeñar un papel destacado en la fundación de la universidad experimental París I Vincennes, de la que haría parte como profesor de filosofía durante un año, antes de ingresar al *Collège de France* en 1970, donde permaneció hasta su muerte en 1984.

París era por ese entonces, y desde 1945, el centro neurálgico de la intelectualidad europea, una intelectualidad que además era muy escuchada en la esfera pública. Como plantea el historiador británico Tony Judt (2006), en ese momento los intelectuales franceses “adquirieron una especial relevancia internacional como portavoces de la época, y el tenor de los debates políticos franceses personificó el

desgarro ideológico del mundo en general (...) París era la capital de Europa.” (Judt, 2006, p. 315); circunstancia esta que marcó de manera particular los debates en los que intervinieron Foucault y algunos marxistas franceses.

Si bien es cierto que durante las primeras décadas de la postguerra el pensamiento francés revistió una centralidad particular, esto debe explicarse por una especial *correspondencia* entre un interés francés por la política revolucionaria, que había sido usual y permanente en toda su historia moderna<sup>15</sup>, y un interés europeo coyuntural por esa política, desarrollado durante la postguerra como efecto de la fuerte confrontación ideológica entre un Occidente liberal y democrático y el Oriente comunista. En otras palabras, lo que siempre importó en Francia ahora importaba en Europa, y por eso Francia importaba mucho en Europa.

Así pues, el hervidero intelectual que era la Francia de la postguerra, particularmente en las décadas de 1960 y 1970, constituye el contexto histórico que dio lugar a la formación del pensamiento político de Michel Foucault. Pero antes de profundizar en las influencias específicas ejercidas por dicho campo, será preciso hacer un rodeo que permita ampliar la mirada en torno al significado de las décadas de postguerra en el ámbito de la historia universal, particularmente en Europa, así como el lugar ocupado por Francia en ese marco general.

## 2. Postguerra. Dos interpretaciones historiográficas

Desde una perspectiva de historia política de mediana duración, para Eric Hobsbawm (2011) el momento decisivo del siglo XX se ubica claramente en las tres décadas del período de las catástrofes (1920, 1930 y 1940), determinado en particular por la guerra imperialista de 1914-1918, el impacto de la revolución rusa de 1917, el ascenso del fascismo y el nazismo durante la década de 1930, la Segunda Guerra Mundial (SGM) de 1939-1945 -especialmente la alianza entre países liberales y comunistas para derrotar el eje fascista-, y los años más álgidos de la confrontación mundial entre el bloque socialista y el bloque capitalista, hasta 1951.

Según Hobsbawm, el proceso más importante del siglo, desde una perspectiva de historia económica y social de larga duración, fue la “muerte del campesinado”, en el sentido de la urbanización universal de los países occidentales, con lo que se invirtió drásticamente la proporción entre la población rural y la urbana; proceso que se produjo durante las tres décadas de la edad de oro (1950, 1960 y 1970). Para este historiador dicho cambio fue de una profundidad incomparable, toda vez que “desde el neolítico, la mayoría de seres humanos había vivido de la tierra y de los animales domésticos o había recogido los frutos del mar pescando.” (Hobsbawm, 2011, p. 292). Esa “muerte del campesinado”, ese vaciamiento del campo, que ya había sido pronosticado por Marx como consecuencia natural del desarrollo capitalista, trajo aparejado el proceso de urbanización más acelerado de la historia de la humanidad, como parte de un cambio social general tan profundo y vertiginoso que Hobsbawm no encuentra más palabras para nombrarlo que *revolución social*, toda vez que cambió de manera drástica las condiciones materiales de vida de la mayor parte de la humanidad.

Los efectos sociales y políticos de esa revolución social se vivieron en las décadas del 60 y 70 a través de fenómenos que solo pueden explicarse bajo la categoría unificadora de *revolución cultural* que

---

<sup>15</sup> Recuérdese que, por ejemplo, Marx planteaba que Francia tenía la “cabeza política” de Europa, así como Alemania tenía la “cabeza filosófica” y el Reino Unido la “cabeza económica”.

propone Hobsbawm, cuya expresión más destacada habría sido la entrada masiva de las mujeres al mercado laboral y a la educación superior, elementos que a su vez habrían sido desencadenantes de los movimientos feministas a partir de los 60, que tanta influencia tuvieron sobre las nuevas relaciones y concepciones sobre asuntos de la vida cotidiana como la familia y la sexualidad (Hobsbawm, 2011). Además de la relación entre los géneros y los cambios de la familia, la otra relación que se vio profundamente alterada fue aquella entre generaciones, emergiendo con ello la juventud como nueva categoría social con capacidad de intervención en todos los ámbitos de la sociedad, incluida la política, con lo que una nueva cultura juvenil se encontró en la base de toda una transformación de las costumbres y comportamientos sociales en los ámbitos urbanos de los países industrializados (Hobsbawm, 2011).

Esta revolución cultural en realidad era la consecuencia de la urbanización y, con ella, la entrada de grandes contingentes humanos al mercado laboral y a la esfera del consumo a gran escala (sobre todo, como se vio, de las mujeres y los jóvenes). Por lo tanto, era una revolución signada por las relaciones propias del capital, la competencia como valor por encima de la cooperación, el egoísmo por encima de la solidaridad, y una experiencia de la vida cada vez más individualizada, abandonándose con ello las experiencias comunitarias de diverso tipo que habían constituido anteriormente el tejido social (Hobsbawm, 2011). Este signo individualista, como se verá, tendría una fuerte influencia sobre las nuevas formas de hacer política y de producir teoría social, sobre todo a partir de 1968, fenómeno que sería nombrado de múltiples formas, como crisis de los partidos, crisis de representación, crisis del Estado, etc.

Pero más allá de los efectos socio culturales -revolución cultural-, la revolución social de la que habla Hobsbawm implicó también nuevas necesidades en la economía, especialmente las relacionadas con la formación académica y el auge de las profesiones que requerían este tipo de formación, con lo que estalló de manera vertiginosa la revolución educativa, expresada estadísticamente en el aumento exponencial de la población estudiantil, particularmente universitaria. Este último fenómeno, que tomaría dimensiones especialmente caóticas en Francia, fue el principal determinante de los acontecimientos políticos ligados a mayo del 68 y sus efectos sobre el campo intelectual francés, en el que nadaba como un pez Michel Foucault.

Frente a estos macro fenómenos de las décadas del 50, 60 y 70, referidos por Hobsbawm, las grandes catástrofes, guerras y revoluciones del siglo, incluyendo la Guerra Fría, no serían más que algo similar a simples guerras de religión o a las cruzadas, meros acontecimientos políticos e ideológicos sin tantas repercusiones estructurales como sus protagonistas pretendieron y vociferaron (Hobsbawm, 2011). Esta perspectiva amplia y profunda, que se inspira en la tradición de la historia social británica, es sumamente importante a la hora de poner en perspectiva aquellos debates teóricos y políticos de la Francia del momento, toda vez que permite tomar distancia y de esa manera poder afinar el análisis más allá de compromisos apasionados propios del contexto-objeto mismo que se pretende analizar.

Por el contrario, para el historiador Tony Judt (2006) –quien asume una perspectiva muy cercana a la historia política que Hobsbawm pretendió trascender- el acontecimiento más importante del siglo fue el resultado de la Segunda Guerra Mundial (SGM), en términos de vencedores y derrotados, con la consecuente repartición del mundo; resultado que para Judt permanecería inconcluso y en vilo durante la Guerra Fría y que solamente en 1989 asumiría su forma definitiva. Para Judt la SGM y su resultado marcaron de tal forma el desarrollo y el destino de Europa, que este autor llega a comprender el período que va de 1945 hasta 1989 (que en la perspectiva de Hobsbawm son dos períodos diferentes: una edad de oro y un período de crisis y descomposición) “no como el umbral de una nueva época sino más bien como un periodo de transición: un paréntesis de postguerra, la situación inacabada de un conflicto que

finalizó en 1945 pero cuyo epílogo había durado otro medio siglo” (Judt, 2006, p. 20). En otras palabras, para este historiador el período de Guerra Fría, por el que Europa atravesaba en las décadas que aquí interesan -1960 y 1970-, no sería más que un combate prolongado por la definición de quién había sido el vencedor absoluto de la SGM, si EEUU o la URSS.

Si bien Judt inicialmente se muestra escéptico con respecto a las explicaciones históricas abarcadoras como la que intenta Hobsbawm, planteando que existen sobre la postguerra muchas “líneas argumentales”, finalmente él también plantea la suya: la postguerra sería “la historia de la reducción de Europa”, toda vez que ésta “no había sido capaz de liberarse del fascismo por sus propios medios, ni tampoco podía mantener a raya al comunismo sin ayuda” (Judt, 2006, p. 26), concepción esta que tiende subrepticamente a descartar como vencedores “reales” a Europa, el fascismo, pero también al comunismo soviético o chino, con lo cual era claro cuál potencia debía ser la ganadora del siglo y de la historia, en opinión de Judt: aquella que efectivamente lo fue tras el cierre del período en 1989.

Esa concepción del historiador acerca del supuesto propósito general europeo entre 1945 y 1989 de *mantener a raya* el comunismo –propósito que curiosamente el autor da por sentado–, después de haberse “liberado” del fascismo, da cuenta a la perfección de la centralidad manifiesta del conflicto global que sirve de contexto político al objeto de esta investigación, a saber, el característico de un mundo bipolar como ambiente geopolítico e ideológico en el que se ubicaron –en el sentido de terreno y a la vez de toma de posición dentro del mismo– en la Francia de los años 60 y 70 todos los intelectuales, tanto los marxistas como Michel Foucault; ambiente que, como puede verse, incluso tuvo reminiscencias en las interpretaciones historiográficas que se hicieron *a posteriori* de ese período.

Lo que ello evidencia de manera palpable es que efectivamente la división bipolar del mundo y la confrontación ideológica permeó todos los ámbitos de la vida para las personas que vivieron en ese contexto y determinó la forma como ellas lo leyeron y comprendieron. Pero que también alerta para no caer en los mismos posicionamientos y ubicaciones a la hora de interpretar dicho contexto, pues la dificultad estriba en que las fuentes a las que se acude para comprenderlo lo leyeron aún dentro de su campo de influencia. De lo anterior se desprende la importancia del esfuerzo de Eric Hobsbawm, quien logró hacerse consciente de los peligros que lo acechaban como historiador cuando pretendía investigar el siglo XX habiendo vivido en ese contexto profundamente polarizado, peligros que describe de manera particularmente esclarecedora, por lo que amerita retomar un apartado extenso:

Una vez más hay que decir que incluso el mundo que ha sobrevivido una vez concluida la revolución de octubre es un mundo cuyas instituciones y principios básicos cobraron forma por obra de quienes se alinearon en el bando de los vencedores en la segunda guerra mundial. Los elementos del bando perdedor o vinculados a ellos no sólo fueron silenciados, sino prácticamente borrados de la historia y de la vida intelectual, salvo en su papel de «enemigo» en el drama moral universal que enfrenta al bien con el mal. (Posiblemente, lo mismo les está ocurriendo a los perdedores de la guerra fría de la segunda mitad del siglo, aunque no en el mismo grado ni durante tanto tiempo). Esta es una de las consecuencias negativas de vivir en un siglo de guerras de religión, cuyo rasgo principal es la intolerancia. Incluso quienes anunciaban el pluralismo inherente a su ausencia de ideología consideraban que el mundo no era lo suficientemente grande para permitir la coexistencia permanente con las religiones seculares rivales. Los enfrentamientos religiosos o ideológicos, como los que se han sucedido ininterrumpidamente durante el presente siglo, erigen barreras en el camino del historiador, cuya labor fundamental no es juzgar sino comprender incluso lo que resulta más difícil de aprehender (...) En cualquier caso, no parece probable que quien haya vivido durante este siglo extraordinario pueda abstenerse de expresar un juicio. La dificultad estriba en comprender. (Hobsbawm, 2011, p. 15)

Puede verse cómo en este fragmento el autor pareciera estar dialogando y debatiendo con Judt y su forma de hacer historia -un año antes Judt había publicado *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1965*. De hecho, este último es uno de quienes anunciaban “el pluralismo inherente a su ausencia de ideología” basándose en el planteamiento de Raymond Aron, por lo que la referencia es evidente. Pero lo más interesante del párrafo citado es el hecho de que Hobsbawm, que escribe en 1993 -solo cuatro años después de la caída del Muro- plantea que “posiblemente” también al comunismo y al marxismo los están silenciando y borrando de la historia y la vida intelectual, salvo como enemigos del “mundo libre”. En todo caso, el debate entre historiadores que aquí se ha desarrollado *in extenso* no debe interpretarse como una discusión en la que uno de ellos tendría razón y los otros estarían equivocados. Por el contrario, el hecho de que se cuestione y alerte sobre el posicionamiento de algunos de ellos no obsta para darles el mérito de haber dilucidado y expresado de manera palpable la lucha ideológica que caracterizó las décadas que aquí interesan.

Las consideraciones de Judt sirven aquí de empalme entre la visión histórica general aportada por Hobsbawm y el contexto intelectual francés propiamente dicho, marcado por la influencia del marxismo; conexión abordada por aquel historiador de una forma particularmente crítica. Esto es así debido a que para Judt el campo intelectual europeo estaba ligado directa y simplemente al cisma político e ideológico bipolar, hasta el punto que “en un lado de la línea divisoria de la cultura europea estaban los comunistas y sus amigos y apólogos: los progresistas y «antifascistas». En el otro, mucho más numeroso (fuera del bloque soviético) pero también claramente heterogéneo, estaban los anticomunistas (Judt, 2006, p. 324).

La centralidad del conflicto global entre un proyecto político democrático-liberal defendido por gobiernos occidentales, por una parte, y un proyecto socialista defendido por gobiernos orientales, por otra, también fue reconocida por uno de los intelectuales franceses más destacados, Raymond Aron, como contexto indispensable para comprender las dinámicas políticas francesas durante aquellas décadas. Al respecto, en sus *Memorias* afirmó que no podía comprenderse la política francesa sin aludir al cisma ideológico, que transformaba incluso las delimitaciones fronterizas de la política europea: “Las verdaderas fronteras son ahora las que, dentro de los pueblos antaño unidos, separan al partido norteamericano del partido ruso. El mapa electoral se confunde con el mapa estratégico” (Aron, 1983, p. 276).

Cabe evidenciar, pues, el contraste entre las dos visiones hasta aquí expuestas, una concepción del contexto histórico de los 60 y 70, compartida por Judt y Aron y que es la más extendida en el ámbito intelectual, que considera que el elemento explicativo esencial del período fue la confrontación política e ideológica, y por otra parte una concepción más amplia que ofrece Hobsbawm, que considera los factores económicos, sociales y culturales de larga duración como elementos explicativos determinantes, como telón de fondo de dicho contexto y de su forma de expresarse en el campo político e intelectual. Dicho contraste debe servir para moverse entre los dos polos explicativos, que no son contradictorios sino complementarios, a fin de enriquecer los elementos de comprensión de la situación histórica, política e intelectual del problema de investigación. En lo que sigue se hará uso de los elementos ambas concepciones indistintamente, pues cada una ilumina aspectos diferentes de los fenómenos que se van a abordar.

### 3. El campo intelectual francés de la segunda postguerra

En la Francia de postguerra se desarrollaron diversas corrientes y escuelas filosóficas y teorías sociales que marcaron el ambiente intelectual y que influyeron de manera notoria sobre Foucault y el marxismo.

Además de Jean-Paul Sartre y Raymond Aron, de cuya indudable influencia en Francia se hablará en otro apartado, los principales teóricos y escuelas se describen a continuación, especificando, cuando es del caso, sus relaciones con Foucault.

En primer lugar, cabe mencionar la enorme influencia que tuvo el filósofo Maurice Merleau-Ponty, contemporáneo de Sartre y Aron en la *Ecole Normale Supérieure* (ENS), quien fundaría en 1945 –junto con Sartre y Simone de Beauvoir- la influyente revista *Les Temps Modernes* (en el cual también escribiría eventualmente Foucault), y a quien se le debe en Francia –nuevamente al lado de Sartre- la difusión e interpretación de la obra del filósofo Edmund Husserl y parcialmente de Martin Heidegger. Michel Foucault asistiría asiduamente a las conferencias de Merleau-Ponty en la ENS a partir de 1947. Por su parte, el ruso, formado en Alemania con Karl Jaspers y nacionalizado francés, Alexander Vladimirovic Kojevenikov (quien adoptaría el nombre francés Alexandre Kojève), tuvo mucha influencia en este ambiente, ya que a él se le atribuye la difusión y la interpretación en Francia de las obras de Hegel y de Marx, a partir de su curso dictado en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* entre 1933 y 1939, entre cuyos oyentes se contaban Alexandre Koyré, Georges Bataille, Pierre Klosowski, Jacques Lacan, Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty, Eric Weil, entre otros (Eribon, 1995).

También en el marco de la introducción de Hegel y la formación de una corriente hegeliana en Francia, fue de gran importancia Jean Hyppolite, otro contemporáneo de Sartre, Aron y Merleau-Ponty, traductor de *La fenomenología del espíritu* y profesor de dicha obra en la ENS entre 1945 y 1946, uno de cuyos principales alumnos fue precisamente Michel Foucault, quien lo seguiría fielmente como su maestro y quien finalmente tomaría su lugar en el *Collège de France* en 1970. Dos años antes, en un homenaje póstumo, Foucault diría sobre Hippolite que “todos estos problemas que son los nuestros, para nosotros, sus alumnos del pasado, los planteó él, los delimitó [...] los formuló en *Lógica y existencia*, que es uno de los libros importantes de nuestra época” (Foucault, citado en Eribon, 1992). Esa introducción de la obra de Hegel en Francia tendría mucha importancia y sería objeto de una profunda e interesada lectura por parte de Foucault quien, según afirmó su maestro Althusser, su diploma en la ENS redactado en 1949 se titulaba *La contribution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*. En efecto, Hegel sería una de las más fuertes influencias filosóficas de Foucault hasta su conocimiento de Nietzsche en 1953 (Eribon, 1994).

Pero más allá de los tres grandes autores mencionados -Merleau-Ponty, Kojève e Hyppolite-, se estableció en la Francia de la época una verdadera escuela teórica en torno a la filosofía e historia de las ciencias, más tarde llamada escuela francesa de epistemología, compuesta por el físico, epistemólogo y poeta Gastón Bachelard como principal referente, el filósofo francés de origen ruso Alexandre Koyré -formado en Alemania, asistente de los cursos de Husserl-, el matemático y héroe de la resistencia antifascista Jean Cavaillès -también formado en Alemania con Husserl y oyente de Heidegger-, y el filósofo, médico e historiador de la ciencia Georges Canguilhem, quien también hizo parte de la resistencia francesa antifascista.

Este último personaje –Canguilhem-, quien fuera el sucesor de Bachelard en la dirección del Instituto para la Historia de la Ciencia y en su plaza docente en la Sorbona, había sido también compañero de estudios de Sartre y Aron en la ENS. Como presidente del Jurado de Agregación en filosofía (organismo evaluador encargado de otorgar los avales para ejercer la docencia de filosofía en Francia, posterior a la formación de los filósofos en la ENS), tuvo una extraordinaria influencia sobre toda una generación de filósofos durante las décadas de 1950 y 1960, particularmente sobre Foucault y Althusser, quienes bajo su influencia aportaron al desarrollo de la epistemología histórica francesa, Foucault desde su propia perspectiva metodológica, llamada arqueología del saber. Althusser desde el materialismo dialéctico (o

filosofía marxista), pero siempre con la inspiración de Canguilhem, como puede leerse en su autobiografía: “No puedo decir hasta qué punto la influencia de Canguilhem fue decisiva para mí y para nosotros. Su ejemplo me apartó, nos apartó (...) del proyecto idealista que inspiraba mis primeras definiciones teorísticas de la filosofía” (Althusser, 1995, p. 246).

Por su parte, Foucault también reconocería que Canguilhem, quien fuera su evaluador de filosofía a su ingreso en la ENS en 1946 y quien sería su mentor y su amigo durante toda la vida, tuvo una influencia enorme en su carrera académica y en su obra. Al respecto, le escribe una carta que “lo que he hecho desde [1955] no lo habría hecho, qué duda cabe, si no le hubiera leído. Mi obra lleva, grabada, su marca” (Foucault, citado en Eribon, 1992, p. 147). Al afirmar eso Foucault no exagera; bajo la influencia de Canguilhem, y los demás representantes de la escuela francesa de epistemología (Bachelard...), Foucault se convierte a la “estirpe de filósofos del concepto” (Eribon, 1992), en un representante de esta escuela. De hecho, todos los trabajos de Foucault durante la década de los 60 llevarán ese cuño; en palabras de Deleuze (2014), todo ese período de su obra estuvo marcado por el “eje” del saber.

Este proceso comprende toda su producción a partir de su tesis doctoral principal, *Historia de la locura en la época clásica* en 1961, obra que le valió desde el principio el reconocimiento académico de los teóricos de más alto nivel en Francia, entre los que se cuentan Blanchot, Barthes, Serres, Mandrou, Braudel, Bachelard y Derrida (Eribon, 1992); pasando por *El nacimiento de la clínica* en 1963, obra con más modesta recepción, pero que le valió el reconocimiento de Lacan (Eribon, 1992); *Las palabras y las cosas* en 1966, obra que se convertiría en *best seller* y le significaría a Foucault su fama internacional; hasta *La arqueología del saber* en 1969, obra con la que cierra esa etapa estrictamente epistemológica, sistematizando el método que venía usando durante toda la década y dejando con ello una “caja de herramientas” metodológica, para usar un famoso término suyo. Tras esa etapa intelectual como epistemólogo, o “arqueólogo del saber” en sus propios términos, Foucault se consagró académicamente a partir de 1970 cuando ingresó al *Collège de France* y sus intereses teóricos comenzaron a transitar hacia el objeto del poder, que será objeto central del siguiente capítulo de este trabajo.

Frente a las dos corrientes intelectuales dominantes en Francia (el estructuralismo y la Escuela de los Annales), esta escuela francesa de epistemología sería, en términos de Bourdieu (2006), una escuela “dominada”, alternativa y que serviría de resguardo para aquellos que no quisieran adscribir a las dominantes. En contravía de las dominantes, los epistemólogos -inspirados en los trabajos precursores de Bachelard- insistieron más en el papel de la discontinuidad y las rupturas (por lo menos en el ámbito de la historia de las ciencias), en vez de las continuidades y las largas duraciones que respectivamente defendían Levi-Strauss y Braudel. Por eso Canguilhem sería un referente de unidad para quienes quisieran salirse de las formas dominantes de investigar y de pensar, sería un “organizador de la tribu filosófica”, como dijera Desanti (citado en Eribon, 1992).

Precisamente con el fin de abordar las corrientes intelectuales dominantes de la época, hay que recordar que a finales de la década de 1950, específicamente a partir de la publicación de *Antropología estructural* en 1958, comenzaría a cobrar una gran influencia el antropólogo Claude Lévi-Strauss quien, inspirado en la obra del lingüista sueco Ferdinand de Saussure, se convertiría en la década de 1960 en el padre del estructuralismo francés, corriente (a menudo calificada como “moda”) filosófica que se posicionó con gran fuerza en el campo intelectual francés, como alternativa filosófica a las corrientes humanistas y al existencialismo de Sartre, con quien Lévi-Strauss sostuvo fuertes discusiones. Esta corriente estructuralista, representada -además del propio Lévi-Strauss- por Althusser, Jacques Lacan y Roland Barthes, influyó enormemente en los primeros trabajos de Foucault, al punto de que su libro *Las palabras*

y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas de 1966 sería considerado como uno de los textos clásicos del estructuralismo.

A propósito de otros estructuralistas famosos, Lacan, sería un autor muy destacado en este contexto intelectual, por haber elaborado la lectura del psicoanálisis freudiano más exitosa en la Francia de la época, una lectura precisamente considerada estructuralista y que se basaba en diversas disciplinas, principalmente la filosofía y la lingüística estructural, lo que dio lugar a que en 1966 se publicaran sus *Escritos*, una obra muy bien recibida por Foucault. La escuela lacaniana de psicoanálisis, la *École Freudienne de Paris* (EFP) cobró mucha notoriedad, en un contexto altamente influido por el psicoanálisis, lo que por supuesto marcó significativamente el trabajo y el pensamiento de Foucault, quien reconocía su importancia en relación con el tema de la sexualidad en Francia:

Hay países, es cierto, en los que, por razones de institucionalización y de funcionamiento del mundo cultural, los discursos sobre el sexo no tienen tal vez, con relación al psicoanálisis, esa posición de subordinación, de derivación, de fascinación que tienen en Francia, donde la *intelligentsia*, por su lugar en la pirámide y la jerarquía de valores admitidos, da al psicoanálisis un privilegio absoluto, que nadie puede evitar, ni siquiera Méné Grégoire. (Foucault, 1985, p. 153)

*Las palabras y las cosas*, fue estructuralista en un sentido específico, como reacción y respuesta crítica ante toda una corriente filosófica del sujeto y del “sentido”, representada ante todo, desde los primeros años de posguerra, por la fenomenología de Merleau-Ponty y el existencialismo de Sartre. Este movimiento crítico no lo inaugura Foucault; por el contrario, es iniciado en 1958 con el libro *Antropología estructural* de Claude Lévi-Strauss, quien refuerza esa postura en 1962 en el libro *El pensamiento salvaje*, en el que polemiza con Sartre y rebaja su filosofía al estado de una mitología contemporánea (Eribon, 1992). Seguidamente, Althusser había hecho también su contribución al combate teórico de la corriente subjetivista y “humanista”, al publicar en 1965 sus libros *La revolución teórica de Marx* y la obra colectiva *Para leer el capital*, en los que presenta una relectura estructuralista de Marx, en la que aparece la historia como “un proceso sin sujeto” (Althusser, 1969). Foucault reconocería un año después el aporte de Althusser como un intento valiente por superar el marxismo ortodoxo, aunque eso no obstó para que le dirigiera algunas críticas en *Las palabras y las cosas*.

Por su parte, el movimiento lo continuaron en 1966, Lacan, que publica sus *Escritos*, y Foucault con *Las palabras y las cosas*. En una entrevista posterior a la publicación del libro, cuando todos los medios franceses hablan de él, Foucault planteaba un interesante esquema interpretativo: mientras la generación filosófica anterior, “valiente y generosa”, se interesaba por la vida, la política, la existencia y el hombre, la generación que siguió (podría decirse, la generación que vino después del torbellino de 1956) se habría obsesionado más por la influencia de las estructuras, del “sistema”, un sistema anónimo, sin sujeto, que nos determina desde antes, del cual el “yo” y el “sentido” no son más que una espuma superficial. En ese sentido, Foucault afirmaría que la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre “es el esfuerzo magnífico y patético de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano e, incluso diría, el último marxista” (Foucault, citado por Eribon, 1992, p. 218).

No obstante, en contravía de las críticas que *Las palabras y las cosas* recibió, en el sentido de que habría acabado con la noción de historia y que por lo tanto era estático y políticamente conservador, Eribon retoma la defensa que Canguilhem hace de él en un artículo en *Critique*, como contrarrespuesta a la respuesta de Sartre y los sartreanos al libro de Foucault, en la que éstos afirmaban el carácter ahistórico, estático y conservador de dicho libro, el cual, decían, se encarrilaba principalmente contra el marxismo. Para Canguilhem nada de esto era cierto. En el libro de Foucault existe la historia, una historia con acontecimientos que no afectan a los “hombres” sino a los conceptos. Además, frente a la acusación de

conservadurismo, cita el ejemplo de Cavaillès, “el gran resistente, fusilado por los alemanes”, quien había atribuido a la filosofía la tarea de “sustituir la primacía de la conciencia vivida o pensada por la primacía del concepto, del sistema o de la estructura” (Canguilhem, citado por Eribon, 1992).

Por lo demás, Eribon reconoce que Foucault sintió la necesidad de revisar y precisar muchos de los términos y conceptos que había usado en *Las palabras y las cosas* y que sentía cercanos al estructuralismo. A ello dedicaría un libro entero, *La arqueología del saber* de 1969, el cual, según Eribon, cerraría su período “formalista”, por lo que Foucault no los citaría más adelante como sus favoritos sino muy al contrario. Foucault eliminó, de hecho, en una segunda edición de *El nacimiento de la clínica* las expresiones “estudio estructural” y “análisis estructural”, lo que demuestra con elocuencia su deseo por borrar ese pasado estructuralista que lo atormentaba (Eribon, 1992). Y no solo a Foucault; a menudo los representantes del estructuralismo se negaron a llamarse a sí mismos estructuralistas. Por ejemplo, Althusser en su autobiografía comenta, de manera ambigua, entre criticando y defendiendo esta corriente, que si bien la “moda de la ideología estructuralista” tenía la ventaja de cuestionar el psicologismo, historicismo y humanismo que él combatía, sin embargo él no se habría enmarcado en ella, puesto que era más una moda política de intelectuales, muy poco útil al trabajo teórico serio (Althusser, 1995). Levi-Strauss, con quien Althusser, por lo demás, se enfrascará en una fuerte polémica -que demostraba la enorme distancia entre los “estructuralistas”-, también compartió la opinión según la cual el calificativo “estructuralista” sería más un intento mediático por englobar una serie de investigadores que le hicieron frente en un período más o menos coincidente -pero desde visiones muy distintas- a la tradición filosófica en ese momento hegemónica, y particularmente a Sartre y a Merleau-Ponty.

Otra de las escuelas de gran influencia en el ámbito intelectual francés, que dejaría su impronta también en Foucault y el marxismo, fue la llamada Escuela de los Annales, fundada por Lucien Febvre y Marc Bloch en 1929 a través de la revista *Annales d'histoire économique et sociale*, la cual -como el nombre de la revista lo indica- revolucionó la disciplina historiográfica francesa apelando a su integración con los estudios económicos, sociológicos y antropológicos, así como a la superación de la vertiente tradicional de la historiografía, centrada en los archivos escritos, el papel de los individuos y los grandes acontecimientos políticos y bélicos. Tras el asesinato de Bloch por parte de la Gestapo -debido a su origen judío y su compromiso con la resistencia francesa-, y la muerte de Febvre en 1956 (quien desde 1947, con apoyo financiero de la Fundación Rockefeller, había dirigido la Sección VI de la *École Pratique des Hautes Études*), los sucedería como líder indiscutido de la Escuela el también historiador Fernand Braudel quien, a su vez, con fondos de la Fundación Ford consiguió, a partir de 1962, unificar los diversos centros de estudios, lo que condujo a que en 1975 la “VI sección” se transformara en la *École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, institución que de hecho dominaría el ámbito de la historiografía y las ciencias sociales en Francia durante la década de 1970 y aún después.

También vale la pena enfatizar aquí un rasgo que en la exposición precedente se ha podido solamente insinuar, y es el hecho de que la casi totalidad del pensamiento filosófico y social francés de postguerra, que constituyó el campo de formación del pensamiento de Foucault y algunos marxistas, se construyó inspirado en autores y obras extranjeras, principalmente alemanas, las que cabe al menos mencionar. Indudablemente, fue preponderante la recuperación y reinterpretación del pensamiento de Georg Hegel y de Karl Marx, pero también los de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Friedrich Nietzsche (principal inspirador de la metodología genealógica aplicada por Foucault), Sigmund Freud, Max Weber e incluso un teórico de la guerra como Carl von Clausewitz o el existencialista danés Søren Kierkegaard. Por otra parte, la obra del ya mencionado sueco Ferdinand de Saussure y también la del austriaco Ludwig Wittgenstein fueron directamente inspiradoras del llamado “giro lingüístico” de la filosofía francesa, movimiento que también influyó en una parte de la obra de Foucault.

Finalmente, cabe señalar la importancia que tuvo en el ámbito intelectual parisino de las décadas de 1950 y 1960 la reaparición y traducción de los *Cuadernos de la cárcel* del comunista italiano Antonio Gramsci, así como de las obras de juventud de Marx, sobre todo los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* y el redescubrimiento de las obras de los marxistas Luxemburgo, Lukács, Korsh, Otto Bauer y Hilferding, que se reeditaron o editaron por primera vez en los 60, lo cual fue posible gracias a la relativa apertura intelectual desencadenada en la URSS a partir de la muerte de Stalin en 1953 y especialmente a partir del discurso de Nikita Jrushchov en el XX congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, en 1956.

#### 4. Intelectuales y política en Francia durante la década de 1950

Desde el punto de vista de la explicación que prioriza el elemento político e ideológico, lo mismo que Aron afirma sobre el mapa electoral y estratégico se podrá decir perfectamente sobre el “mapa” o contexto intelectual francés de la época. En sus *Memorias* Aron se centra en establecer algunas de las grandes discusiones políticas y teóricas que marcaron el contexto intelectual francés de postguerra hasta el final del período acotado que aquí interesa analizar. Discusiones relacionadas todas de algún modo con el marxismo ya que, como bien lo señalaba Tony Judt, “las afinidades intelectuales y las obsesiones políticas de los años sesenta en Europa sólo cobran sentido a la luz de esta continua fascinación por Marx y el marxismo” (Judt, 2006, p. 584).

Estas discusiones tenían una íntima relación con lo que venía sucediendo en Europa, en términos políticos, desde los primeros años de postguerra. Tras la liberación de Francia por parte de los Aliados en 1944, la victoria soviética sobre los alemanes y la ocupación de Berlín en 1945, comenzó un largo período histórico marcado por las tensiones entre las fuerzas comunistas y anticomunistas, agudizadas a partir de 1950 con la guerra de Corea; tensiones que, por lo demás, no fueron ajenas a Foucault, como se verá. Esas tensiones se manifestaban sobre todo en el ámbito ideológico más que en el militar pues, como señala Hobsbawm, las dos principales potencias enfrentadas (EEUU y la URSS) a pesar de que su retórica durante la guerra fría era fuertemente guerrerista, en la práctica hicieron todo lo posible por no llegar a confrontaciones militares y actuaron siempre bajo la premisa de que era posible una coexistencia pacífica (Hobsbawm, 2011).

Sin embargo, esa no era la percepción de los intelectuales franceses, muchos de los cuales habían vivido de cerca la guerra y no se tomaban en broma la confrontación entre las dos superpotencias que recién habían derrotado a los poderosos ejércitos de Alemania y Japón, cuya derrota pasó por el terrible uso - en Hiroshima y Nagasaki- de las armas nucleares que ahora ambas potencias ostentaban. Muchos de los intelectuales franceses se movilizaron o fueron movilizadas, principalmente para hacer parte de la resistencia, hecho que marcó sus vidas. Además de Aron y del propio Althusser -quien pasó cinco años en un campo de trabajo forzado alemán-, intelectuales tan destacados como G. Canguilhem y J. Cavallès (fusilado por los alemanes), entre muchos otros, también vivieron la experiencia de guerra durante estos años, principalmente en el bando de la resistencia antifascista.

Por otra parte, el hecho de que el Ejército Rojo de la Unión Soviética entrara triunfante en Berlín en 1945, tras la derrota de Hitler en el frente oriental, hizo que el patriotismo nacionalista de los franceses de la resistencia se mezclara con una renovación de las simpatías por la URSS, quedando en el olvido el pacto de no agresión entre Stalin y Hitler de 1939. En resumen, durante las décadas de postguerra la mayoría de los intelectuales franceses se orientaron principalmente hacia posiciones de izquierda, aunque

no siempre pro soviéticas, a tal punto que en el documento de la CIA estadounidense previamente citado se produce una generalización, que no por hiperbólica deja de ser elocuente: “Los intelectuales franceses han defendido rutinariamente los esquemas domésticos de los partidos Socialista (PS) y Comunista (PCF) y lideraron la ofensiva contra las políticas de los EEUU en Europa y el Tercer Mundo” (CIA, 1985, p. 3).

Esto daría comienzo a un largo período de hegemonía cultural comunista y marxista que, sin embargo, no fue homogénea ni lineal, toda vez que, como lo hace notar Aron (1983), La ruptura en 1948 de la Yugoslavia de Tito y la Revolución China de Mao en 1949, fueron acontecimientos que debilitaron esa hegemonía soviética en Europa y particularmente en Francia, antes incluso de que en 1956 experimentara el comienzo de una verdadera crisis, como se verá. Es así como en los años 50 y 60 se produjo en Francia una verdadera guerra cultural e ideológica que comprometió a toda la intelectualidad francesa, cuyos promotores directos eran Estados Unidos y la Unión Soviética, sobre todo a través de sus respectivas agencias secretas de inteligencia, que disponían de recursos casi ilimitados para el desarrollo de sus operaciones. Esta confrontación tuvo su expresión originaria en dos fenómenos contrapuestos a partir de 1947 y 1950, los cuales se describen a continuación.

Como parte de la estrategia soviética, la *Kominform*, creada en 1947 por Stalin en sustitución de la *Komintern* o Tercera Internacional Comunista, impulsaba campañas de apoyo a la Unión Soviética, a través de sus filiales nacionales, principalmente en países de Europa oriental como Bulgaria, Checoslovaquia, Polonia, Hungría, Rumania y Yugoslavia (esta última hasta 1948, año en el que la URSS rompió con el régimen del Mariscal Tito), pero dentro de las que se encontraban y participaban activamente los masivos partidos comunistas occidentales de Francia, Italia y el Partido Socialista Unificado de Alemania (SED por sus siglas en alemán). Esta guerra cultural también tenía sus protagonistas en el campo intelectual y político de izquierda en Francia, tal y como lo expresa el documento de la CIA estadounidense en un apartado que vale la pena citar *in extenso*, dado lo poco documentada que se encuentra la influencia cultural soviética en la Europa de dicho período:

Los partidos comunista y socialista también trataron de establecer y perpetuar, por dos caminos, lo que la crítica recientemente apodaba como “intelectocracia” de izquierda. Primero, financiaron numerosos diarios, análisis críticos, periódicos, a través de los cuales los intelectuales podían canalizar sus torrentes de invectivas contra el régimen y la sociedad francesa. Segundo, ayudaron a institucionalizar al establishment intelectual de izquierda y a constituir su auto perpetuación asegurándose la sindicalización de las universidades y de la escuela secundaria. Ambos esfuerzos ayudaron a garantizar que todo aquel que circulara dentro de la elite intelectual francesa fuera ideológicamente adaptado a sus prejuicios y lealtades partidarias. Este sistema funcionó casi impecablemente por un tiempo; solo en los últimos años de la década de los años sesenta, algunos renegados han rechazado las enseñanzas de sus maestros formadores académicos y dirigieron la carga contra la izquierda. (CIA, 1985, p. 6)

Como respuesta a ese fenómeno, en vísperas de la declaración de la guerra de Corea en 1950, se fundó en Berlín el Congreso por la Libertad de la Cultura con recursos de fundaciones norteamericanas (que sirvieron de fachada a la CIA como fue demostrado posteriormente), asociación internacional de intelectuales anticomunistas de toda Europa occidental, principalmente franceses, valga decir, por lo que su sede sería París, que se proponían difundir y posicionar las posturas intelectuales e ideológicas del liberalismo en aras de resistir y combatir la hegemonía cultural e ideológica comunista y, sobre todo, marxista que se venía viviendo desde los años 30, exacerbada desde 1945 con la victoria soviética sobre Hitler, como ya se mencionó. Sobre esta organización, Judt aporta algunos detalles: “Preocupados por el hecho de que en la batalla cultural Stalin pudiera ganar ante la ausencia de adversarios, se propusieron

establecer un «frente» cultural propio (...) Desde el principio, el Congreso se proponía plantear la batalla cultural contra los soviéticos” (Judt, 2006, p. 331).

Si bien el enlace de la CIA para la organización del Congreso era el intelectual -ahora famoso agente de esa agencia- Michael Josselson, éste se encargó de reclutar en Francia y en el resto de Europa occidental a otros destacados intelectuales críticos del comunismo. Lo interesante a resaltar es el hecho de que el grado de polarización ideológica y política de la época era tal que algunos de estos intelectuales, aún después de descubrir que habían sido engañados por Josselson y manipulados por la CIA -como literalmente lo reconoce Raymond Aron, quien fuera un destacado fundador del Congreso-, siguieron insistiendo en la importancia y la necesidad de lo que fue el Congreso y todos los eventos posteriores que desde allí se impulsaron. Es así como Aron, en sus *Memorias* de 1983 afirmó que “en 1950, cuando nació el Congreso en Berlín, más que armas lo que había que movilizar contra la Unión Soviética era una resistencia intelectual” (Aron, 1983, p. 231).

Durante esa década Foucault se ubicó del lado comunista y sobre todo marxista de la balanza. Influido por el ambiente marxista de la ENS en los años de postguerra, Foucault fue un asiduo lector de Marx, y posteriormente, entre 1950 y 1953, se haría miembro del Partido Comunista Francés por influencia de Althusser<sup>16</sup>. Además de las razones personales de la ruptura de Foucault con el PCF, Didier Eribon (1995) demuestra que hacia 1953 Foucault cambió drásticamente sus principales referentes filosóficos, que antes de esa fecha eran Hegel, Marx, Freud y Heidegger y a partir de entonces sería Nietzsche. Sin embargo, ese acercamiento a Nietzsche no significó que estuviera buscando apartarse del marxismo. En palabras del propio Foucault: “He leído a Nietzsche a causa de Bataille y he leído a Bataille a causa de Blanchot (...) Los primeros que recurrieron a Nietzsche no buscaban salir del marxismo sino de la fenomenología.” (Foucault, citado en Eribon, 1995, p. 301).

De hecho la influencia de Marx, el marxismo y su lenguaje permanecerían en el pensamiento y las obras de Foucault hasta mediados de la década de 1970, momento en el que explícitamente emprendió su ruptura con todo el ambiente intelectual y político de la izquierda marxista. Dicha influencia, según documenta Eribon (1995) basándose en los comentarios de Pierre Bourdieu, Roger Chartier, entre otros, es patente en sus obras, desde *La historia de la locura* (1961) hasta *La voluntad de saber* (1976)<sup>17</sup>, aun cuando en esos libros critica explícitamente la concepción marxista del Estado y la política y emprende la producción de una teoría del poder en contraposición a la visión marxista.

No obstante, es importante diferenciar los momentos del compromiso político de Foucault. Tras un primer compromiso como militante comunista, a partir de 1955 -año en el que se traslada de Francia para Uppsala, Suecia- y durante la década de 1960, Foucault se alejó drásticamente del comunismo y en general de la política de izquierda, a la cual retornaría solamente en 1968 como profesor en Túnez y

---

<sup>16</sup> Se retiró de dicho partido en 1953, según la versión de Althusser (1994) por conflictos internos referidos a su homosexualidad, orientación sexual que no era bien recibida en el partido. Pero según el propio Foucault le relataría a Ducio Trombadori (citado en Eribon, 1992), su retiro se debió más a su “persistente impresión de malestar”, tras el rumor del complot para la muerte de Stalin por parte de sus médicos, lo que resultó siendo falso, pero cuya versión oficial del partido -a pesar de que era inverosímil- Foucault se esforzó por creer, en un ejercicio de “disolución del yo” y de la búsqueda de una manera de ser “otro”, práctica propia de la militancia comunista de la época y que Foucault no soportó por más tiempo. Esta anotación es importante porque podría indicar una primera expresión de anticomunismo en esa fecha temprana.

<sup>17</sup> Bourdieu literalmente afirmó que las obras de Foucault hasta mediados de los 70 tuvieron “consonancias fuertemente marxistas” y que toda su obra hasta entonces estuvo “atravesada por un diálogo con Marx” (Bourdieu, citado en Eribon, 1995, p. 306). Por su parte, Chartier le cuestionó al Foucault de *Vigilar y castigar* exhibir un “marxismo rudimentario” en el uso de algunos conceptos y en su concepción de la historia (Eribon, 1995). Todos estos asuntos serán retomados en los siguientes capítulos.

especialmente tras su experiencia en Vincennes en 1969. Durante éstos dos años, Foucault se comprometió de manera decidida con el movimiento estudiantil y las luchas educativas, lo que lo acercó afectiva y personalmente a muchos grupos y personalidades de la izquierda radical francesa. Esos círculos políticos, llamados con el término genérico “izquierdismo”, constituían una abigarrada diversidad y heterogeneidad de posturas políticas e ideológicas (maoísmo mayoritario, trotskismo, anarquismo, entre otros), dominadas sin embargo –casi todas- por el marxismo. Pero debe quedar clara la diferencia entre izquierdismo y comunismo, muy marcada en ese período posterior a 1968, hasta el punto en el que podía hablarse de izquierdistas anticomunistas, en el sentido de ser revolucionarios a la vez que fuertes críticos del PCF y de la línea política de la URSS. Foucault se contaba entre estos últimos.

En términos más generales, en ese ámbito intelectual francés tan politizado en la postguerra los dos polos ideológicos y políticos fueron representados, ante todo, por los dos filósofos más destacados del momento, el ya mencionado liberal de derecha Raymond Aron y Jean-Paul Sartre, conocido académicamente por su versión marxista del existencialismo y políticamente por sus posturas radicales de izquierda. Estos dos intelectuales, que fueron compañeros de estudio en la ENS en el período de entreguerras, y grandes amigos durante esa etapa de juventud; fueron internacionalmente famosos por sus radicales posturas anticomunistas proamericanas (Aron) y comunistas prosoviéticas (Sartre). Puede decirse que toda la intelectualidad francesa comprometida con causas políticas (y era difícil encontrar quienes no lo estuvieran) se sentía compelida a definir su postura a favor de uno de estos dos intelectuales y en contra del otro. Por supuesto, dados sus compromisos políticos ya mencionados, tanto Foucault como muchos marxistas, inicialmente simpatizaron más por Sartre, radical defensor del comunismo soviético que, sin embargo, nunca perteneció al Partido Comunista Francés.

Esta influencia de Sartre marcó, al parecer, una etapa de la formación de Foucault, aunque no es probable encontrar dicha influencia en su obra a partir de 1961, claramente marcada ya por la epistemología bachelardiana y de Canguilhem, además de toda su formación psicológica previa. Sin embargo, parece haber sido palpable en sus escritos académicos de juventud en la ENS. Al respecto, Eribon (1992) transcribe una frase que Foucault habría pronunciado en el funeral de Sartre: “cuando era joven, era de él, de todo lo que él representaba, del terrorismo de *Les temps modernes*, de lo que me quería desprender” (1992, p. 346).

No obstante, también existieron en Francia las posturas intermedias entre el apoyo al comunismo soviético y el apoyo al liberalismo estadounidense, y esto tanto entre los intelectuales como entre los círculos políticos, lo cual suele soslayarse en algunos estudios históricos, pero que constituye de hecho una de las particularidades de la Francia de posguerra. Puede incluso decirse que a partir de que en Francia comienza a perder fuerza el comunismo en 1956, se fueron posicionando cada vez más las posturas intermedias como eran las del socialismo, la nueva izquierda y el eurocomunismo, posturas que lograron posiciones políticas importantes con la elección de François Mitterrand como Presidente en 1981.

Esa postura política intermedia -entre Sartre y Aron- en el ámbito intelectual francés de la postguerra la representó ante todo el escritor Albert Camus quien, habiendo participado de la resistencia y siendo cercano al anarquismo y el existencialismo, se negaba a apoyar al estalinismo y sus horrores, defendiendo el valor de la vida humana y la libertad individual, lo que lo llevó a chocar fuertemente con su viejo amigo Sartre. Incluso, en el caso de la guerra de Argelia, este autor, que había sido fuertemente anticolonialista, manifestó que rechazaba aún con más fuerza el terrorismo argelino del que podría ser víctima su familia, expresando su famosa sentencia: “creo en la justicia, pero antes defenderé a mi madre que a la justicia” (Camus, citado por Eribon, 1992, p. 119). Este autor, y esta actitud de defensa de los

derechos y las libertades individuales por encima de las causas políticas colectivistas y abstractas, serían mucho más cercanos a Foucault durante su compromiso político de los años 70, sobre todo en la segunda mitad de la década, cuando se comprometió con el movimiento por la defensa de los derechos humanos liderado por los disidentes soviéticos.

## 5. Los agitados años 60 y la influencia de Althusser

Durante la década de 1950 el llamado Tercer Mundo pasó a primer plano, como terreno de confrontación entre las grandes potencias, lo que asumiría distintas expresiones. A la guerra de Corea, primera confrontación en la que participaron de manera explícita y decidida las tres grandes potencias (incluyendo ahora a China), le siguió toda una ola de revueltas y luchas por la descolonización, fenómeno que Francia viviría de manera directa en Marruecos, Argelia y Vietnam, y que condujo a discusiones, polémicas y tomas de postura políticas en la intelectualidad francesa.

Particularmente el debate público generado en torno a la independencia de Argelia desde 1945, y sobre todo a partir de la radicalización de los independentistas con la creación en 1954 del FLN, tuvo gran relevancia, puesto que polarizó la sociedad francesa entre quienes consideraban que este país debía seguir dependiendo de Francia y quienes consideraban que el valor de la libertad que se pregona en Francia desde la Revolución implicaba otorgársela a los países que habían sido colonias. A este respecto, fue destacada la postura radical de Sartre quien defendió la descolonización por todos los medios. Es así como en el prefacio a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon, afirmaba, después de una larga y convincente argumentación acerca de los terrores de la colonización y la deshumanización que conlleva, así como la hipocresía de los colonos:

En los primeros momentos de la rebelión, hay que matar: matar a un europeo es matar dos pájaros de un tiro, suprimir a la vez a un opresor y a un oprimido: quedan un hombre muerto y un hombre libre; el superviviente, por primera vez, siente un suelo nacional bajo la planta de los pies. (Sartre, En Fanon, 2009)

Como se ha visto, estos efectos del Tercer Mundo (y del llamado por Hobsbawm “segundo mundo”, refiriéndose a los países poco desarrollados de Europa Oriental, bajo la influencia soviética) tendrían su punto de mayor impacto sobre el mundo socialista en 1956, año que marcó un viraje político e ideológico considerable en el bloque soviético, con grandes repercusiones en Occidente y particularmente en Francia. El XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, y específicamente el discurso pronunciado en él por N. Jrushchov, implicó un proceso de crítica del culto a la personalidad de Stalin, así como el reconocimiento de sus crímenes y los de muchos miembros del Partido durante las décadas de gobierno de Stalin, particularmente durante las grandes purgas de 1936-1939. Este reconocimiento incidió sobremanera en el ambiente político e intelectual europeo, afectando particularmente a los intelectuales franceses de izquierda quienes, en palabras de Aron, fueron “los que durante más tiempo y más obstinadamente se negaron a admitir la realidad del Gulag y la naturaleza del régimen soviético”. (1983, p. 343)

Ese año (1956) no solamente sería importante por las implicaciones del XX Congreso realizado en febrero y el discurso que allí pronunció el secretario general Jrushchov, sino también por un acontecimiento que marcó la ruptura de muchos intelectuales occidentales, especialmente franceses, con el régimen soviético, a saber, la invasión de Hungría en noviembre por parte de una coalición militar del Tratado de Varsovia (creado un año antes) liderada por el Ejército Rojo Soviético, tras un intento de

revolución política de contenido reformista y democrático, que había logrado hacerse al poder del Estado durante los enfrentamientos armados acaecidos a partir del 28 de octubre. Según Aron, este acontecimiento más que punto inicial habría sido un momento culminante del desencanto occidental por el comunismo, cuyo inicio él ubica, como se ha visto, en el pacto Hitler-Stalin de 1939. Para este autor, en 1956 ya todo el entusiasmo por el comunismo “se había evaporado”, a pesar de que se prolongó hasta 1968 bajo la forma de “revisión” o “reformismo” socialista en algunos países de Europa Oriental (Aron, 1983). Por su parte, Tony Judt corrobora la importancia de 1956 para el desencanto con el comunismo y el marxismo, pero a diferencia de Aron sí plantea que fue el inicio de dicha crisis. En sus palabras:

Entre 1956 y 1968 el marxismo vivió —y, de hecho, prosperó— en Europa con sus constantes vitales al mínimo. El comunismo estalinista había caído en desgracia gracias a las revelaciones y los acontecimientos de 1956 (...) El marxismo oficial, tal y como se había encarnado en la historia y las enseñanzas de los partidos leninistas, estaba en gran parte desacreditado, especialmente en los territorios en los que continuaba gobernando. (Judt, 2006, p. 585)

Así pues, este año (1956) marcaría un punto de inflexión en la guerra ideológica que se adelantaba en Francia, y todo el mundo occidental, entre comunistas y anticomunistas. De hecho, un síntoma elocuente de la desestalinización y la decadencia política soviética fue la disolución, ese mismo año, del Kominform, que como ya se mencionó había sido creado por Stalin en 1947 para remplazar la Tercera Internacional Comunista. No obstante, la disolución de esta oficina comunista internacional también debe leerse en el contexto de una consolidación del control de las dos potencias mundiales sobre sus áreas geopolíticas de influencia. Así como la invasión de Hungría no desató ninguna reacción activa por parte de las democracias occidentales, que en la práctica aceptaron el hecho con pasividad; la expedición franco-inglesa en el canal del Suez ese mismo año -tras su nacionalización por parte de Egipto-, expedición resistida y rechazada con abierto apoyo soviético, para sorpresa de franceses e ingleses no contó con el apoyo estadounidense. El mensaje era claro: había que respetar las zonas de influencia del bloque rival. Es así como lo expresa Raymond Aron en sus *Memorias*:

La connivencia de los grandes me pareció en cierto modo evidente. Los dos habían llamado al orden a sus satélites o aliados (...) Las ‘democracias populares’ del Este europeo no podían confiar en ninguna ayuda exterior; las democracias europeas, ex grandes potencias, ya no podían recurrir a la fuerza sin el consentimiento de los Estados Unidos. (Aron, 1983, p. 347)

A lo que Hobsbawm agregaría que “lo máximo que los aliados o los satélites podían permitirse era rechazar la total integración dentro de la alianza militar sin salirse del todo de la misma (como hizo el general De Gaulle)” (2011, p. 245), lo que para el caso soviético podía estarse refiriendo, por lo menos, a la Polonia de Władysław Gomułka. En 1958 se produjo una nueva derrota electoral de los comunistas en Francia al ser elegido como presidente Charles de Gaulle, líder indiscutible de la Francia Libre y la resistencia contra la ocupación alemana, quien ya había ocupado la presidencia del Gobierno Provisional entre 1944 y 1946. Si bien adelantó una política de rechazo a la intervención estadounidense en Europa, de desconfianza hacia la OTAN y su ejército, de liderazgo de un pacto franco alemán basado en la recién formada Comunidad Europea (1957) para hacerle contrapeso a dicho tratado atlántico, una política de impulso de una carrera nuclear autónoma de Francia y de acercamiento diplomático y comercial con la URSS; era claro, sin embargo, que se trataba de un gobierno de contención del comunismo al interior de Francia, que trataba de mediar entre el cisma ideológico que se expresaba en el país, exaltando con bastante éxito los sentimientos nacionalistas franceses.

Así, Francia entró en la década de 1960 en medio de tensiones internas y externas entre los polos ideológicos comunista y liberal. Comenzando la década se produjo la gran ruptura chino soviética, que

implicaría en Francia y el resto del mundo la emergencia de disidencias, rupturas y escisiones al interior de los partidos comunistas, con la proliferación de organizaciones específicamente maoístas, muy cercanas a los ambientes políticos e intelectuales frecuentados por Foucault. El mismo año 1960 daría comienzo a una carrera armamentista nuclear de dimensiones mundiales, que tuvo un punto crítico en 1962 con la presencia de misiles soviéticos en la isla de Cuba (donde tres años atrás había triunfado la primera revolución socialista en América Latina), carrera en la que ahora participaban tres grandes potencias con capacidad de destrucción masiva, si se contaba a China, lo que inevitablemente marcó la política de la década y generó la emergencia de movimientos antinucleares y contra la guerra.

Sin embargo, como bien lo esclarece Eric Hobsbawm, aunque el cisma ideológico persistió, durante esta década se apaciguó la guerra ideológica, puesto que se comenzó a producir una relativa paridad entre las dos potencias, y por tanto una “distensión”, sobre todo a partir del homicidio de John F. Kennedy, presidente de Estados Unidos que había difundido un discurso altamente agresivo contra la URSS. Como consecuencia de ello, se construyó el Muro de Berlín en 1961 el cual, al demarcar geográficamente el área de influencia soviética, le restó fuerza a su estrategia de incidir en los países occidentales como Francia; además se estableció el “teléfono rojo” o comunicación estratégica directa entre Moscú y Washington en 1963, e incluso se recuperó el comercio mutuo de las dos potencias mundiales.

Esta distensión se vio empañada, sin embargo, por la mayor confrontación armada de la postguerra, que ya se venía desarrollando en Vietnam, agravada en 1965 por el enfrentamiento entre el gobierno comunista del norte -apoyado por las dos potencias comunistas, la URSS y China- y el gobierno del sur, rápidamente reforzado por el ejército de los Estados Unidos, que de esa manera se embarcó en una guerra de la que saldría derrotado diez años después, no solo militar sino política e ideológicamente en el ámbito internacional. Un año después (1966) Mao Tse-Tung lideró la Revolución Cultural China, que terminó de consolidar su influencia ideológica internacional, especialmente en países occidentales como Italia y Francia, donde los grupos y grupúsculos maoístas pulularon.

Fue en este contexto, de una Francia profundamente dividida, un partido comunista debilitado y fraccionado entre prosoviéticos y prochinos, y con la emergencia de un gran número de expresiones disidentes de estos esquemas, que se decantaban más por el anarquismo y el pacifismo; en ese contexto, en resumen, de crisis profunda del comunismo y el marxismo, fue donde se ubicó la intervención teórica y política de Louis Althusser, filósofo marxista que basó buena parte de sus trabajos precisamente en la hipótesis de la crisis del marxismo y quien fue maestro de Foucault. Razones de sobra para adentrarse un poco en los perfiles de esta figura intelectual y de su influencia en el campo que dio forma a algunas problemáticas de la obra de Foucault.

No es muy conocida la relación entre Foucault y Althusser, de hecho muy cercana a nivel personal. Desde 1950 Althusser había acompañado, apoyado y evaluado a Foucault en sus primeros trabajos en la ENS, desde su condición de profesor agregado *répétiteur* (preparador de los estudiantes para la agregación). Esa relación es esclarecida por Didier Eribon en *Michel Foucault y sus contemporáneos* (1994), en el último capítulo titulado *El pasado es largo (Foucault y Althusser)*, en clara referencia a la autobiografía de Althusser que recién acababa de publicarse. Allí revela por ejemplo que, al momento de publicar *Enfermedad mental y personalidad*, en 1954, Foucault le envió un ejemplar a Althusser con la dedicatoria: “Para Althusser, en señal de reconocimiento y amistad”. En 1961, al publicar *Historia de la locura*, repite el gesto, con la siguiente dedicatoria: “Para Althusser, quien fue y sigue siendo el maestro, el primero, en testimonio de reconocimiento y de admiración”.

Aún en 1965, año de publicación de los dos grandes textos de Althusser, *La revolución teórica de Marx* y *Para leer El Capital*, Foucault le escribe que desde hace años lo que intenta escribir se lo debe a sus enseñanzas, y continúa: “En tus libros, me muestras la dirección en la cual, en líneas generales, yo zigzagueaba, pero que había tomado, porque tú la habías abierto ante mí y delante de mí” (Foucault, citado por Eribon, 1994, p. 313). Al año siguiente, al publicarse *Las palabras y las cosas*, Foucault le envía un ejemplar a Althusser con la dedicatoria “Para Althusser, este libro que le debe mucho, en señal de amistad”. Sin embargo, a partir de ese momento la distancia teórica no hará más que ampliarse, conociendo su punto más alto después de 1975, cuando Foucault decidió rechazar y denunciar el marxismo y los marxistas públicamente -Althusser entre ellos- como cómplices del Gulag y del estalinismo.

Una vez establecida esa conexión -siempre problemática- entre Althusser y Foucault, se procurará hacer un acercamiento a aquel personaje a partir de la perspectiva de los intelectuales que hasta aquí se han considerado fuentes valiosas para analizar el contexto parisino de los años 60, Aron y Judt, ambos radicalmente críticos de Althusser, principalmente por ser comunista. Por contraste y a modo de réplica, se utilizará la autobiografía Althusser *El porvenir es largo* (1992) en la que, al estilo de *Las confesiones* de Rousseau, el filósofo marxista exhibe sus sinceros y profundos pensamientos sobre sí mismo, así como las razones, explicaciones y justificaciones que acompañaron su vida política y su trayectoria intelectual, además de ofrecer otra vía de acceso a la comprensión de la “coyuntura filosófica” francesa en la que él intervino, enmarcándola, como militante comunista que fue, en el contexto político e ideológico más general de la guerra fría.

Puede comenzarse con la imagen que ofrece Raymond Aron. En sus memorias presenta la siguiente impresión sobre Althusser como un reinterpretaor de Marx a la luz del estructuralismo: “Althusser, por su parte, pertenecía a otra generación, abordaba el marxismo desde otro prisma (...) ¿Qué Marx había extraído de los viejos libros la nueva generación utilizando los conceptos de moda en las ciencias sociales?” (Aron, 1983, p. 558). Pero más adelante revela su animadversión y expone una imagen mucho más cruda: “Althusser a sus discípulos (...) les expuso a una escolástica que en realidad era marxista-leninista, pero que estaba disfrazada de epistemología seudobachelardiana, seudoestructuralista” (Aron, 1983, p. 563). Finalmente, Aron plantea una visión sobre el impacto de Althusser, que lo circunscribe estrictamente a los años sesenta, hasta mayo de 1968: “Cuando llegaron las tormentas de los años sesenta, los althusserianos se dispersaron; unos se desplazaron hacia el maoísmo, otros permanecieron fieles al partido, otros se convirtieron a la sociología” (Aron, 1983, p. 563).

Estas visiones sobre Althusser y sobre su impacto en el ámbito intelectual, fueron compartidas por Tony Judt. Es así como en *Postguerra* planteó que “Althusser se basaba en una estrambótica versión estructuralista de Marx, cuyo atractivo para los jóvenes en busca de la Teoría era directamente proporcional a su opacidad jesuítica” y finalmente también comparte la sentencia final de Aron: “En Francia la estrella de Althusser se apagó con la caída del Partido cuya causa éste apoyaba; hoy en día su atractivo oscurantista se limita a los grupos marginales del academicismo anglosajón” (Judt, 2006, p. 588). Con respecto a la “utilización de conceptos de moda”, el “disfraz seudobachelardiano, seudoestructuralista” (Aron), la “estrambótica versión estructuralista de Marx” y la “manera correcta de interpretar a Marx” (Judt), Althusser tiene su propia forma de expresarlo, que le sirve a la vez como autocrítica y como justificación:

Sí, me doy perfectamente cuenta de que he fabricado una especie de filosofía para Marx distinta del marxismo vulgar, pero en la medida que procuraba al lector una exposición no ya contradictoria sino coherente e inteligible, pensaba que se había alcanzado el objetivo y que también me había apropiado a Marx al devolverle sus exigencias de coherencia e inteligibilidad. Era por otra parte la única manera

posible de romper la ortodoxia de la segunda y desastrosa Internacional en la que Stalin había heredado el cien por cien. (Althusser, 1994, p. 296)

Sobre este último punto, Althusser enfatizaba en la justificación de su esfuerzo por volver a Marx, por “limpiar” la interpretación de Marx y el marxismo, de desprender la obra y la teoría de Marx del destino histórico de la Unión Soviética y su ortodoxia. Consideraba que esa era la única forma de combatir la ortodoxia estaliniana, puesto que Marx era “incontestablemente admitido, porque era sagrado, y [al recuperar su pensamiento se podía entonces] demostrar que el materialismo dialéctico como lo entendía Stalin, con todas sus consecuencias teóricas, filosóficas, ideológicas y políticas, era una aberración total.” (Althusser, 1994, p. 262). Sin embargo, la idea según la cual el impacto de Althusser se circunscribió de manera exclusiva a la década de 1960 en París, idea que presentan tanto Aron como Judt, es insuficiente y superficial. El solo hecho de que durante las décadas de 1970 y 1980 la intelectualidad europea se sintiera en la necesidad y obligación de rechazar y renegar de la herencia teórica de Althusser no hace más que verificar la fuerza que tuvo dicha herencia.

Althusser se convirtió durante largos años en el blanco predilecto de muchas empresas teóricas que, al tomarlo como referente crítico, muchas veces retomó sus preguntas y problemas, para darles respuestas por supuesto diferentes. A tal punto fue así, que en 1974 se publicó en Francia, y rápidamente se tradujo al español y a otros idiomas, un libro colectivo de un grupo de trotskistas titulado *Contra Althusser*, lo que demuestra la importancia que se le concedía a este autor en el ámbito teórico y político. Ya pudimos ver cómo Aron también le dedica uno de sus libros, para criticarlo junto con Sartre (*Los marxismos imaginarios: de Sartre a Althusser*). Esta práctica sería frecuente durante esa década. Tras 1980, con el homicidio cometido por Althusser a su esposa, su largo internamiento y su desaparición de la escena intelectual, la intelectualidad marxista y no marxista intentó olvidarlo, no logrando sin embargo dejar de citarlo. Pero, en segundo lugar, el impacto teórico y político de Althusser no se debe solamente a sus intervenciones específicas dentro del campo intelectual parisino. Por el contrario, su influencia se propagó por el Tercer Mundo, particularmente por América Latina, sobre todo después de 1968 cuando su prestigio en Francia fue menguando progresivamente<sup>18</sup>.

No obstante, sí es claro que a partir de 1968 el marxismo, y principalmente la versión althusseriana que se había constituido en predominante en Francia, entró en una profunda crisis (la cual el mismo Althusser se encargó de reconocer y nombrar), relacionada en términos históricos con dos asuntos de distinto carácter y alcance: la rebelión estudiantil y obrera de mayo en París, y la primavera de Praga, intento reformista de los socialistas Checos por distanciarse de Stalin, malogrado de manera violenta por la invasión soviética de Checoslovaquia, acontecimiento que partió en dos la historia del comunismo, sobre todo en Francia. Sobre éste último acontecimiento, Althusser con una sola frase lo dice todo: “Hélène me preguntaba qué diablos hacía en un partido que había traicionado a la clase obrera en 1968, y tenía toda la razón” (Althusser, 1994, p. 314). Si se tiene en cuenta que Hélène había sido una militante comunista convencida y firme, que incluso había justificado previamente la invasión a Hungría de 1956,

---

<sup>18</sup> Al respecto, en su autobiografía comenta: “Cuántos filósofos y políticos e ideólogos, siento decirlo, se alineaban conmigo e intentaban comprometerse en las vías semi maoístas abiertas entonces por mis escritos críticos. Un solo ejemplo: una de mis alumnas, la chilena Marta Harnecker, que vivió en París entre 1960 y 1965, si no me traiciona la memoria, volvió a la América Latina (Cuba) para redactar un pequeño manual de materialismo histórico. ¿Se sabe que se publicaron diez millones de ejemplares? No era muy bueno, pero sin embargo constituyó -a falta de algo mejor- la única base teórica y política de formación para centenares de millares, si no para decenas de millones de militantes de la América Latina, porque era la única obra de su especie en el continente. Ahora bien, seguía al pie de la letra, incluso aunque las comprendiese mal a menudo, las ideas que Balibar y yo habíamos propuesto en *Para leer el capital*. Cuando se pretende analizar la influencia de un individuo y de su obra sobre y dentro del Partido, hay que considerar no al solo y políticamente miserable Hexágono (la Francia metropolitana) sino también lo que pasa en el resto del mundo.” (Althusser, 1994, p. 312)

se puede comenzar a intuir la envergadura de la brecha abierta en 1968. A partir de entonces, el anticomunismo experimentó un ascenso incontenible, de la mano de los disidentes soviéticos, asunto que será objeto de reflexión más adelante.

Con respecto a mayo de 1968, a Althusser lo que se le recriminó fue no solamente haber pertenecido al Partido Comunista, que fue el principal agente desmovilizador de las huelgas obreras, sino además el hecho de que personalmente no se comprometió con la causa obrera y estudiantil durante esas jornadas, las que observó y criticó desde la distancia de su torre de marfil en la ENS. Distancia que Althusser no desmintió, sino que más bien justificó con su soledad como filósofo y su desinterés por los asuntos universitarios de la Sorbona.

## 6. Mayo del 68 y sus efectos intelectuales

En mayo-junio de 1968, meses antes de la intensificación de las protestas, los estudiantes levantaron barricadas en la universidad de París e iniciaron un período de guerra de guerrillas en las calles del Barrio Latino. La protesta se extendió a otras ciudades universitarias; los estudiantes estaban acompañados por 7 millones de trabajadores en huelga (que ocupaban fábricas), el transporte y los servicios públicos parados al tope; y los 10 años del antiguo gobierno del general de Gaulle se tambalearon. Los estudiantes marxistas miraban al Partido Comunista en búsqueda de liderazgo y de una declaración de un gobierno provisional, pero los líderes del PCF ya estaban tratando de refrenar la revuelta obrera y denunciaron a los estudiantes radicales como anarquistas confundidos. Muchos estudiantes concluyeron que el PCF había hecho un trato con de Gaulle, quien finalmente liquidó la revuelta. (CIA, 1985, p. 8)

Con esta narración impresionista, descriptiva y pragmática hecha por la CIA estadounidense de los acontecimientos de mayo del 68 en París, se logra percibir que dicho acontecimiento significó un punto neurálgico en el contexto europeo y francés, entre el momento culminante de la edad de oro en década de 1960 y el comienzo del período de descomposición y crisis durante toda la década de 1970, el cual a su vez no puede comprenderse sin referencia a todo aquello que entonces se descompuso y entró en crisis. Mayo del 68 representa, en muchos aspectos, la clave de interpretación de la crisis en la que se enmarcan las obras de Michel Foucault que aquí se pretenden analizar.

En aquella época, el aumento exponencial de los estudiantes y profesores en Francia, concentrados en grandes y aislados campus universitarios, significaba algo más que un fenómeno con efectos económicos; fue además un fenómeno con grandes y visibles consecuencias culturales y políticas, una nueva categoría social (la juventud y los estudiantes) con un nivel de eficacia política nunca antes visto en otros sectores o clases sociales, principalmente por su fácil movilidad internacional y su fluida interacción a través de las tecnologías de la telecomunicación (Hobsbawm, 2011).

Hobsbawm ofrece una explicación acerca de esta progresiva politización del estudiantado, que se basa en el hecho de que esa masa de estudiantes que invadían las universidades experimentó una tensión con unas instituciones que no estaban preparadas para recibirlos, a lo que se sumó su frustración ante la alta competencia y la exclusión a la que se vieron sometidos. Todo ello desembocó en un resentimiento contra las autoridades universitarias y seguidamente contra todo tipo de autoridad, con lo que finalmente se explica que la década de los 60 hubiera visto el repunte de los movimientos estudiantiles en todo el occidente industrializado e incluso, fuera de él, en países que también experimentaban acelerados procesos de urbanización (Hobsbawm, 2011).

Esos sentimientos de exclusión y resentimiento en el ámbito escolar se sumaron con otros fenómenos que se venían produciendo en el ámbito de la política, relacionados con la crisis de representación de los partidos y sindicatos, como formas tradicionales de expresión política, que en un contexto global de bipolaridad ideológica tendieron a cerrarse estrechamente en torno a las posturas de izquierda (proclives al apoyo de la URSS y el Pacto de Varsovia) y de derecha (proclives al apoyo de EEUU y la OTAN), lo cual dejaba por fuera -sin expresión política institucional- las posturas políticas radicales de muchos estudiantes universitarios, así como de sectores anarquistas y maoístas al interior del movimiento obrero. Tony Judt atribuye precisamente a este ambiente político la emergencia de las rebeliones estudiantiles, particularmente el mayo francés, puesto que “la oposición radical no sólo se vio empujada hacia el exterior del arco parlamentario, sino completamente fuera de él (...) [Entonces] los estudiantes radicales se declararon a sí mismos la oposición «extraparlamentaria» y la política se trasladó a las calles” (Judt, 2006, p. 595). Puede verse así cómo la rebelión estudiantil del 68 no fue una simple expresión política de la izquierda francesa, sino que por el contrario fue una expresión política totalmente inédita que vino a agudizar la crisis de la política tradicional de la izquierda, fuera esta comunista o socialista.

Esa crisis de representación que experimentaron los partidos, particularmente de izquierda, se vio reflejada, a la vez que fue agravada, por la actitud y el rol conservadores que asumió el PCF frente a la revuelta de los estudiantes parisinos, a quienes consideraba pequeñoburgueses. Al respecto, Althusser, que era miembro destacado del mismo, relata, explica y en parte justifica esa actitud y ese rol como producto del burocratismo y obediencia en última instancia a los rusos, con lo cual recuerda la propia crisis del marxismo y de él mismo como marxista, desacreditados al rechazar la revuelta estudiantil y al mismo tiempo apoyar la brutal invasión de Checoslovaquia por el ejército rojo del Pacto de Varsovia. Al respecto, vale la pena reproducir un pasaje extenso en el que este eterno militante comunista confiesa sin eufemismos la postura de su partido:

El Partido, como siempre con muchos trenes de retraso y horrorizado por los movimientos de masas, arguyendo que estaban en manos de los izquierdosos, hizo todo lo posible para impedir el encuentro, en los violentos combates, de las tropas estudiantiles y el ardor de las masas obreras que llevaban a cabo entonces la más larga huelga de masas de la historia mundial, llegando incluso a organizar comitivas separadas. (...) Por miedo a las masas, por miedo a perder el control (esta obsesión de primacía de la organización sobre los movimientos populares, que siempre está en el fondo) y sin duda también para alinearse sobre los temores de la URSS que, en su estrategia mundial, prefería la seguridad conservadora de De Gaulle al imprevisto de un movimiento de masas revolucionario que podría (y no era utópico) servir de pretexto para una intervención política, incluso militar, de los USA, amenaza a la cual la URSS no se encontraba en condiciones de hacer frente. (Althusser, 1994, p. 307)

Sin embargo, más allá de la pregunta por las causas de la rebelión, lo que, de hecho, más interesa a un ejercicio contextual sería determinar el nivel de incidencia de estos acontecimientos, especialmente su incidencia sobre el campo intelectual del que hacía parte Foucault. Eric Hobsbawm será nuevamente el que arroje pistas valiosas acerca de dicha incidencia, inclusive en el plano político, afirmando que el 68 significó no solamente el fin de la época del gaullismo en Francia, sino la apertura de una nueva era en la política en todos los países a los que llegó esa oleada revolucionaria (Hobsbawm, 2011). Para el propio Foucault las luchas de 1968 también tuvieron una gran importancia, como puede leerse a continuación:

El movimiento de mayo aporta una primera respuesta: los individuos sometidos a la enseñanza, sobre los que pesaban las formas más impositivas del conservadurismo y de la repetición, han llevado a cabo un combate revolucionario. En este sentido, la crisis de pensamiento abierta en mayo es extraordinariamente profunda. Deja a la sociedad en una perplejidad y en un atolladero de los que no se ve la salida (Foucault, 1979, p. 35)

Aron en sus *Memorias* reconocería finalmente la importancia de estos acontecimientos, quince años después de haberse burlado de ellos cuando los presencié. En un primer momento, reconoce su importancia política: “¿Qué significaba ese terremoto que durante algunos días amenazó con demoler el imponente edificio levantado por diez años de gaullismo?” (Aron, 1983, p. 456). Más adelante, como conocedor directo de las transformaciones de la institución universitaria, enfatizó en su politización como uno de los elementos fundamentales de la influencia de mayo del 68 sobre el campo intelectual y que marcaría sobremedida la trayectoria intelectual de Foucault. Sin embargo, su reconocimiento no estuvo exento de reparos: “La politización creciente y confesa a la vez del mundo universitario me pareció uno de los legados de los acontecimientos de mayo; uno de los menos dudosos y de los menos gratos” (Aron, 1983, p. 480). Esa politización del campo intelectual provocó un marcado viraje en las preocupaciones y los objetos de estudio de muchos de los más destacados intelectuales franceses, dentro de los que se puede contar a Foucault. Sobre esa politización después de mayo, dice Bourdieu:

Será necesaria, por ejemplo, la sacudida de 1968 para que los filósofos formados en las aulas de los años 1945 se enfrenten, y solo de un modo altamente sublimado, al problema del poder y de la política: no hay duda de que Deleuze y Foucault, y todos los que los han seguido, no habrían podido plantear un problema tan claramente excluido del canon filosófico a la antigua como el del poder, si éste no hubiera sido introducido en el corazón mismo del campo universitario por la contestación estudiantil que se inspiraba en tradiciones teóricas absolutamente ignoradas o menospreciadas por la ortodoxia académica, como el marxismo, la concepción weberiana del Estado o el análisis sociológico de la institución escolar. (Bourdieu, 2006, p. 21).

Más adelante, el mismo Bourdieu enfatiza en la íntima relación (ya no solo en términos de necesidad sino incluso de consecuencia) que puede establecerse entre el interés por el poder de estos filósofos y los acontecimientos de mayo. Sobre ellos afirma que “respondieron de forma milagrosamente adaptada (...) a las expectativas suscitadas, en Francia, y tal vez sobre todo, en Estados Unidos, por la “revolución” de 1968, revolución específica, que introdujo la contestación político-intelectual en el campo universitario” (Bourdieu, 2006, p. 108). El propio Foucault en una entrevista de 1977 (*Verdad y poder*) reconoce esa influencia del mayo francés sobre creciente interés por el poder que se produjo no solamente en su caso sino en todo el campo intelectual francés. Sin embargo, a diferencia de Bourdieu, no cree que el tema apenas se hubiera abordado en ese momento, sino que, más bien, habría que decir que hasta ese entonces no existían las herramientas para plantearlo explícitamente:

No pienso haber sido el primero en plantear esta cuestión. Al contrario, estoy sorprendido de la dificultad que tuve para formularla. Cuando lo pienso de nuevo, ahora, me pregunto, ¿de qué he podido hablar, por ejemplo, en la *Historia de la locura*, o en el *Nacimiento de la clínica*, si no era del poder? Ahora bien, soy perfectamente consciente de no haber prácticamente empleado el término y de no haber tenido este campo de análisis a mi disposición. Puedo decir que ciertamente existía una incapacidad que estaba ligada con toda seguridad a la situación política en que nos encontrábamos. No se ve de qué lado —a derecha o a izquierda— habría podido ser planteado este problema del poder. A la derecha, no se planteaba más que en términos de constitución, de soberanía, etc., por lo tanto en términos jurídicos. Del lado marxista, en términos de aparato de Estado. La manera como el poder se ejercía concretamente y en detalle, con toda su especificidad, sus técnicas y sus tácticas, no se planteaba; uno se contentaba con denunciarlo en el «otro», en el adversario, de un modo a la vez polémico y global: el poder en el socialismo soviético era llamado por sus adversarios totalitarismo; y en el capitalismo occidental era denunciado por los marxistas como dominación de clase, pero la mecánica del poder jamás era analizada. Sólo se ha podido comenzar a realizar este trabajo después del 68, es decir a partir de luchas cotidianas y realizadas por la base, con aquellos que tenían que enfrentarse en los eslabones más finos de la red del poder. Fue ahí donde la cara concreta del poder apareció y al mismo tiempo la fecundidad verosímil de

estos análisis del poder para darse cuenta de las cosas que habían permanecido hasta entonces fuera del campo del análisis político. Para decirlo simplemente, el internamiento psiquiátrico, la normalización mental de los individuos, las instituciones penales, tienen sin duda una importancia bastante limitada si se busca solamente la significación económica. Por el contrario, son indudablemente esenciales en el funcionamiento general de los engranajes del poder. Siempre que se planteaba la cuestión del poder subordinándola a la instancia económica y al sistema de interés que aseguraba, se estaba abocado a considerar estos problemas como de poca importancia. (Foucault, 1979, p. 181).

Por su parte, había otros intelectuales que con sus obras habían tenido incidencia sobre los jóvenes estudiantes protagonistas de los acontecimientos de mayo. La investigación sociológica *Los herederos: los estudiantes y la cultura*, de Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, cuyas explicaciones clasistas de la exclusión escolar se inspiraban en el marxismo, fue una de las obras que influyeron en algunos grupúsculos izquierdistas; obras filosóficas como *Crítica de la razón dialéctica* de Jean-Paul Sartre también produjeron efectos políticos; *El hombre unidimensional* del alemán Herbert Marcuse también fue encontrado en los bolsos de varios rebeldes cuando fueron requisados por la policía; adicionalmente, *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord y el *Manual para el saber vivir* de Raoul Vaneigem, fueron libros destacados de la llamada Internacional Situacionista, que tuvo mucha influencia en los círculos estudiantiles de mayo.

No obstante ese elevado interés por el poder después del 68, la teoría social francesa aún se resistía a convertirse en ciencia política, o al menos en sociología política. Al respecto, Bourdieu retrata el estado de la sociología en aquel momento y su relación con la intelectualidad marxista políticamente comprometida, cercana al círculo de Althusser que, aunque ya estaba en franca crisis, aún reclamaba el monopolio sobre el estudio de la política. Dada la inigualable claridad con la que Bourdieu esclarece este estado de la jerarquía académica francesa del momento, y el papel marginal que en ella ocupaba la sociología, vale la pena transcribir literalmente su diagnóstico:

No es excesivo, creo, hablar a este respecto de disciplina paria. (...) El mundo social está ausente, por ignorado o reprimido, de un mundo intelectual que puede parecer obsesionado por la política y las realidades sociales. Mientras que las intervenciones propiamente políticas, peticiones, proclamas o manifiestos, incluso los más arriesgados intelectualmente, pueden aportar prestigio a sus autores, los que se dedican al conocimiento directo de las realidades sociales son objeto a la vez de un leve desprecio (...) y, como en los regímenes soviéticos, de una discreta sospecha: así, en una buena combinación del sentido de las jerarquías escolares propio de los antiguos alumnos de la ENS y de la adhesión a los prejuicios "marxistas", los althusserianos hablaban de ciencias "llamadas" sociales. (Bourdieu, 2006, p. 102)

Aún más interesante es la pregunta por el papel desempeñado por Foucault en la coyuntura de 1968 y 1969, interesante porque en ese momento Foucault daría un giro radical en su orientación política. Puede rastrearse un primer momento, a partir de 1955, en el que Foucault estuvo comprometido con la reforma educativa de Christian Fouchet, a petición de Georges Pompidou, primer ministro de De Gaulle. Esta reforma, que se implementó en 1967, con la desaprobación y activa la protesta por parte de los sindicatos de profesores y de estudiantes, pudo haber sido una de las causas desencadenantes de la rebelión de mayo, con lo cual se da al traste con interpretaciones izquierdistas de la obra de Foucault previa al 68. Eribon lo dice sin rodeos: "Cuando escribía *Las palabras y las cosas*, Foucault no andaba preparando la revolución ni pensando en barricadas... No, estaba discutiendo, en los despachos de un ministro gaullista, sobre el futuro de la enseñanza secundaria y superior en Francia" (1992, p. 187).

Entre 1966 y 1969 Foucault estuvo en Túnez, por lo que no presencié directamente los acontecimientos de mayo en París<sup>19</sup>. Sin embargo, en Túnez pudo experimentar un acercamiento y prodigar un apoyo al movimiento político que allí se produjo, en el que participaron de manera protagónica los estudiantes (*sus* estudiantes). Esta agitación, que había comenzado en 1966 por un problema estudiantil, en 1967 se había agravado tras la Guerra de los Seis Días y la derrota árabe ante Israel, lo que desemboca en manifestaciones propalestinas con tintes antisemitas, lo cual merece el repudio de Foucault, quien además, al ver que hay estudiantes izquierdistas y marxistas involucrados, le escribe en una carta a Canguilhem: “uno se pregunta a través de qué extraña artimaña (o estupidez) de la historia el marxismo ha podido dar pie (y vocabulario) a algo así” (Foucault, citado por Eribon, 1992).

No obstante, entre marzo y junio de 1968, cuando las protestas habían tomado un tinte más político de oposición al gobierno, varios de sus estudiantes fueron encarcelados en una protesta contra la visita a Túnez del vicepresidente estadounidense Humphrey, lo cual sí despierta la activa solidaridad de Foucault, quien desde la asociación sindical intermedia por ellos, sin éxito. Su compromiso fue incluso más allá, al alojar en su domicilio a un grupo de estudiantes izquierdistas que allí imprimían sus octavillas revolucionarias, todo lo cual lo llevó a ser amenazado e incluso golpeado en las calles por agentes estatales (Eribon, 1992). Esta experiencia sería como tal su entrada (o regreso) a la política de izquierda.

Foucault llegaría a admirar la valentía con la que se comprometían esos estudiantes izquierdistas y su nivel de sacrificio, especialmente un elemento lo va a cautivar, el uso del marxismo, más que como un montón de conceptos que se pretenden científicos, como ideología política, como mito y como necesidad indispensable para emprender y mantener la lucha, en una sociedad individualizada y egoísta. Algo muy distinto a lo que presencié en París en mayo, lo cual Foucault rechazaría como “un desenfreno de teorías, de discusiones, de anatemas, de expulsiones, de grupuscularización que me desconcertó por completo”, a lo que agregaba que lo que había visto en Francia “es exactamente lo contrario de lo que me había interesado en Túnez en marzo de 1968” (Foucault, citado por Eribon, 1992, p. 240). No obstante, un año después su opinión nuevamente cambiaría.

En 1969 Foucault por fin logra ocupar una plaza docente en París por recomendación de Canguilhem, quien hacía parte de la Comisión de Orientación que el ministro gaullista Edgar Faure había encargado, en aras de implementar la reforma de la enseñanza superior, mediante la “ley de orientación”. Esta reforma, que era la forma en que el Gobierno intentó sellar la revuelta de mayo, estipulaba la creación de dos “centros experimentales”, uno de los cuales se debía construir en unos terrenos del ejército en el bosque de Vincennes, en las afueras de París. La Comisión de Orientación estaba encargada de elegir un núcleo inicial de profesores, los cuales, a su vez, reclutarían toda la planta docente que requería la nueva universidad para entrar en funcionamiento. Canguilhem recomendó a Foucault como encargado del departamento de filosofía.

La particularidad de la nueva universidad experimental de Vincennes era que, al ser el producto directo de la rebelión estudiantil de mayo, fue vista como el espacio de concentración de todos los que habían participado de esas revueltas, como un “bastión rojo” de los estudiantes de mayo. Ese carácter fue corroborado y alimentado con la elección de los profesores. Foucault, en efecto, eligió como profesores de filosofía a ocho filósofos que consideraba los mejores para desempeñar ese cargo, de los cuales seis eran izquierdistas radicales, discípulos de Althusser y de Lacan: Judith Miller (hija de Lacan), Alain

---

<sup>19</sup> Salvo unos días que estuvo en París, a finales de mayo, momento en el que asistió a un mitin en el Estado Charléty. Paseando por las calles con Jean Daniel, director de *Le Nouvel Observateur*, le dijo mientras veían pasar una marcha estudiantil: “No hacen la revolución” (Eribon, 1992, p. 236).

Badiou, Jacques Rancière, Francois Regnault, Etienne Balibar -el único comunista de la lista- y el trotskista Henri Weber (Eribon, 1992).

Desde el comienzo, la universidad de Vincennes se vio envuelta en un remolino turbulento de luchas políticas izquierdistas. Días después de su apertura, se produce el 23 de enero de 1969 la primera huelga, la primera ocupación de los locales y la primera confrontación con la policía, de la cual hicieron parte activa Foucault y su compañero Daniel Defert, quienes serían detenidos junto con otros doscientos veintitrés compañeros, entre estudiantes y profesores. En adelante, la agitación política, dentro y fuera de las aulas, fue permanente y Foucault hizo parte activa de todo ello, en buena medida también por el compromiso político que tenía su compañero Defert, quien militaba en un grupo maoísta radical. Didier Eribon expresa con elocuencia el significado de los dos años de la experiencia foucaultiana en Vincennes:

De la alquitara de Vincennes surgirá el filósofo comprometido, cuya intervención se desplegará en todos los frentes, los de la acción y los de la reflexión. A partir de 1969 Foucault empezará a encarnar el modelo mismo del intelectual militante. Entonces es cuando se inventa el Foucault que todo el mundo conoce, el de las manifestaciones y de los manifiestos, el de las “luchas” y de la “crítica”, a las que la cátedra en el *Collège de France* otorgará una solidez y un poder mayores aún si cabe. (Eribon, 1992, p. 258)

Sin embargo, ese segundo momento de compromiso político de izquierda en Foucault no sería más de corte comunista sino que estaba más influido por el radicalismo maoísta posterior a la ruptura chino-soviética (es el llamado izquierdismo). De hecho, para ese momento ya era clara una marcada tendencia anticomunista en Foucault; en palabras de su biógrafo Eribon, después de que se retiró del PCF y partió para Uppsala, Foucault “ha desarrollado un odio feroz hacia todo lo que puede recordar el comunismo, de cerca o de lejos” (1992, p. 188), hasta tal punto que el mismo Eribon manifiesta que en 1969 en su período en Vincennes “se le llegó a ver con una barra de hierro en la mano, dispuesto a llegar a las manos con los militantes comunistas” (1992, p. 257).

## 7. Los años 70: crisis y nuevas alternativas políticas

Después de 1968 con su trágica doble faz de un abortado mayo francés y una aplastada primavera de Praga, el campo político y el campo intelectual en Francia cambiaron de manera radical. Los dos acontecimientos significaban claramente –al menos para la intelectualidad francesa- que los viejos esquemas e ideales socialistas, que tenían a la URSS por referente y al marxismo-leninismo por teoría, habían caducado, que era hora de sacudirse de ellos y que era pensable, deseable y tal vez posible inventar nuevos caminos hacia la transformación del capitalismo y las formas alienadas de vida propias de su fase avanzada. Sin embargo, al menos en esos dos intentos, no fue posible.

Pero aunque no hubo renovación, la crisis de la izquierda, sobre todo del marxismo y el comunismo, ya se había abierto, y la actitud conservadora de los comunistas frente a los acontecimientos de 1968 no había hecho más que agudizarla, cerrando con ello todo un período de la historia de Francia que había comenzado en tiempos de la Segunda Guerra Mundial. Algunos, como Tony Judt, llegan al punto de hablar de ese período como del final de la política ideológica en Europa: “podría decirse que los eslóganes y los proyectos de la generación de los sesenta, lejos de revivir una tradición revolucionaria cuyo lenguaje y cuyos símbolos se esforzaron tan afanosamente por relanzar, constituyeron en realidad su canto del cisne.” (Judt, 2006, p. 653).

En el ámbito internacional, la década de los 70 significó el final de la etapa de distensión entre las dos superpotencias que había caracterizado los 60 tras el asesinato de Kennedy, con lo que los intelectuales franceses se encontraron en medio de una gran paradoja. Su desencanto generalizado por el marxismo y el comunismo se producía mientras la URSS iba posicionándose nuevamente en el ámbito militar y político a través de diversos triunfos militares y cercanías políticas en el Tercer Mundo. Los intelectuales, que aún conservaban mucho del antiamericanismo de postguerra, se vieron enfrentados a la incómoda situación de apoyar revoluciones y revueltas en distintos países que se acercaban a la URSS, mientras al mismo tiempo sostenían una actitud crítica e irreverente frente a esta última.

Este contexto que, como veremos, marcaría el comienzo de nuevos compromisos políticos y caminos alternativos dentro de la izquierda europea, fue llamado por Eric Hobsbawm “segunda guerra fría”, caracterizada por toda una oleada de revoluciones en el tercer mundo que alteraron el equilibrio de las superpotencias a favor de la URSS entre 1974 y 1979, lo que coincidió con la estruendosa derrota pública de los Estados Unidos en Vietnam, todo lo cual marcó la pauta de esa segunda guerra fría que, como la primera, implicó nuevamente una carrera armamentista nuclear (Hobsbawm, 2011, p. 249). Pero antes de propiciar nuevos rumbos políticos e ideológicos, este contexto produjo en el ámbito francés un sentimiento generalizado de desazón y una profunda sensación de derrota y de desesperanza. Si existía un futuro mejor, este se estaba construyendo en otra parte; en Francia el tema del futuro se volvió tan solo cosa del pasado (Judt, 2006).

La primera tendencia de respuesta frente a esa situación confusa y desesperanzadora fue la negación: muchos de los activistas y militantes de la izquierda radical de los años sesenta, ante el fracaso de sus sueños de cambio revolucionario y el desprestigio en el que cayeron sus ideas y sus consignas, desesperados, decidieron proseguir la empresa rebelde por su propia cuenta y riesgo, creando bandas y células armadas, estilo guerrillas urbanas, lo que incluía el recurso al homicidio selectivo, el terrorismo y el secuestro como armas políticas. En Francia esa táctica no dio ningún resultado, por lo que en Europa el fenómeno se trasladó hacia Italia y Alemania<sup>20</sup> por una parte, y España e Irlanda<sup>21</sup> por otra. Sobre estas expresiones armadas, Althusser comenta sus nexos con las agencias secretas de inteligencia que, según lo expresa también Hobsbawm (2011), eran en muchos casos financiadoras de estos grupos insurgentes, particularmente la KGB soviética, pero también la CIA, entre otras. Para Althusser lo preocupante del asunto no era tanto el efecto inmediato de sus ataques y su violencia descontrolada, sino ante todo el hecho de que con ello desestabilizaban y desmovilizaban a las clases oprimidas, “éstas sí organizadas a la plena luz de la ley del derecho” (Althusser, 1995, p. 320).

Estas expresiones armadas, con sus usuales atentados terroristas, en un período en el que la democracia era el mayor baluarte en todos los países de Europa Occidental, sirvieron para justificar el descrédito que venían sufriendo las ideas de izquierda -en muchos casos marxistas y socialistas-, que dichos grupos armados manifestaban. Se profundizó aún más la crisis del marxismo, sobre la que Aron expresa una síntesis y al final arroja un nuevo elemento que contribuyó a su agudización:

Parece que la moda althusseriana pasó, en París al menos, después de 1968. Los disturbios estudiantiles representaron a la perfección el papel de la multitud en fusión de la *Crítica de la razón dialéctica*. La

---

<sup>20</sup> En Alemania destacaría la RAF, también llamada Banda Baader-Meinhof. En Italia principalmente las *Brigadas Rojas*, pero también muchos otros grupúsculos, dentro de los cuales estaban *Lotta Continua*, *Potere Operaio*, *Prima Linea* y *Autonomía Operaia*, *Avanguardia Operaia*, *Nuclei Armati Proletari*, *Nuclei Armati Rivoluzionari*, *ormazioni Comunisti Combattenti*, *Unione Comunisti Combattenti*, *Potere Proletario Armato*, entre otros.

<sup>21</sup> En estos dos países, la lucha armada también estaba ligada con fenómenos nacionalistas (sin excluir las ideas y consignas izquierdistas), lo que los dotó de una mayor base de apoyo político y les imprimió un éxito y una perdurabilidad particular.

praxis sartreana conoció una breve alza. Durante los años setenta, ambos marxismos, el subjetivista-existencialista y el objetivista-estructuralista, fueron declinando al mismo tiempo. Hubo maoístas u otros izquierdistas a quienes tentó el terrorismo, otros buscaron refugio en la ecología y la defensa de la naturaleza, otros, en fin, se hicieron defensores de los derechos humanos. Análisis, es verdad, parisino más que francés. La alta *intelligentsia* se apartó del marxismo; el PC había dejado pasar de largo en 1968 la oportunidad de hacer una revolución, pero fueron sobre todo los disidentes rusos, A. Solzhenitsyn en primera línea, los que trastornaron a los intelectuales. (Aron, 1983, p. 563)

Pero no solo emergerían en los años 70 las expresiones armadas y desesperadas de izquierdistas radicales. También surgieron una serie de movimientos y luchas que antes no habían tenido tanta importancia. Uno de ellos se relacionó con una serie de huelgas de hambre y motines en varias cárceles de toda Francia, un movimiento carcelario que desde el comienzo atrajo la atención y el interés de Foucault quien, por lo demás, ya se había apartado del círculo tan agitado y denso de Vincennes, del que se encontraba agotado, y ahora ocupaba una plaza vitalicia en el *Collège de France*, la institución académica más prestigiosa de Francia, en la que fue elegido para reemplazar a Hyppolite tras su muerte en 1968. La preparación del terreno y la intermediación para su elección, estuvo en manos del propio Hyppolite desde 1966, así como de su gran amigo Georges Dumézil, de Jules Vuillemin, así como el historiador Fernand Braudel.

Así pues, desligado del mundo de la militancia universitaria, el 8 de febrero de 1971 Foucault creó el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP), encargado de recabar y difundir la voz de los presos, así como de luchar por la defensa de sus derechos, que venían siendo terriblemente vulnerados, es decir, su estrategia era la combinación de la lucha desde adentro y desde afuera de las prisiones, de la lucha jurídica y de la lucha política. Este grupo, que tendría muchísima resonancia pública durante dos años, y que convocaría en sus manifestaciones incluso la participación de Jean-Paul Sartre en numerosas ocasiones, se convirtió en una obsesión para Foucault, a tal punto que introduciría un giro sustancial en su pensamiento y su obra, pasando de su interés por el conocimiento y el saber en los años 60, a un interés mucho más acuciante por el poder y por las relaciones de poder materializadas en instituciones disciplinarias como las cárceles.

Esto marcaría como tal una nueva etapa de Foucault que, con la publicación en 1975 de *Vigilar y castigar*, vería su punto de máximo esplendor, para experimentar posteriormente un nuevo cambio de interés, del poder disciplinario (poder sobre el cuerpo de individuos, anatomopoder) al biopoder o poder sobre el cuerpo social, sobre las poblaciones. Pero también marcaría, según Eribon (1992) el final de una etapa del izquierdismo en general, sobre todo por parte de los numerosos grupos maoístas, muchos de los cuales habían participado activamente de todo ese movimiento carcelario y de las acciones del GIP. Esta crisis se relaciona con el desenlace del famoso caso del crimen de Bruay-en-Artois, en el que el GIP y todo un cúmulo de grupos maoístas se involucran para juzgar y castigar a un presunto homicida que, al parecer por su condición de clase, iba a ser liberado, con lo que se desata una polémica en torno a la llamada justicia popular. Tras el final de ese capítulo, y al no poder comprobarse la culpabilidad de aquel notario a quien iban a “ajusticiar”, no volverían a verse expresiones organizadas de ese tipo.

Además del movimiento carcelario, durante toda la década de 1970 los disidentes soviéticos tuvieron en París, en Alemania occidental y en los Estados Unidos sus principales lugares de exilio y asilo político. En el caso de París, tras la publicación justamente allí de la primera edición de *Archipiélago Gulag* en 1973 todo el campo intelectual francés se vio trastornado, pues era un libro en el que Solzhenitsyn ponía al descubierto el funcionamiento de todo el sistema de campos de concentración y trabajo forzado soviéticos, hasta entonces uno de los secretos mejor guardados de la URSS. Por supuesto, el efecto fue la agudización de la crisis del marxismo y del comunismo, que ahora asumía propiamente la forma de antimarxismo y antisovietismo.

Ese movimiento liderado por los disidentes soviéticos tuvo una gran influencia sobre Foucault, lo cual, en parte, puede considerarse uno de los elementos explicativos de que en ese momento decidiera, por fin, publicar sus críticas al marxismo como un asunto teórico central a su proyecto intelectual, principalmente en *La voluntad de saber* (1976), libro en el que desarrolla su teoría del poder en contraposición con la teoría política marxista, más centrada en los análisis de los aparatos de Estado. Esa relación entre la simpatía de Foucault por el movimiento de los disidentes soviéticos y su renovada animadversión por el marxismo se expresó vívidamente en un artículo de 1977 en el que arremetió con violencia contra los althusserianos, en clara defensa de las “voces de las víctimas del Gulag”. Allí planteaba que:

Toda la izquierda ha querido explicar el Gulag, si no como guerras, por medio de la teoría de la historia, al menos mediante la historia de la teoría. Masacres: sí, sí; pero era un error espantoso. Retomen pues a Marx o a Lenin, compárenlo con Stalin y verán dónde se equivocó este último. Tantos muertos, como es evidente, no podían provenir de una falta. Se lo podía prever: el estalinismo—error ha sido uno de los principales agentes de ese retorno al marxismo—verdad, al marxismo—texto al que hemos asistido en los años sesenta. Contra Stalin, no escuchen a las víctimas; lo único que les quedaría a éstas son los suplicios que pueden relatar. Relean a los teóricos; ellos les dirán la verdad de lo verdadero. (Foucault, citado por Eribon, 1994, p. 324)

Sin embargo no fue precisamente Foucault quien representó en Francia el nuevo pensamiento anticomunista y antimarxista. Fueron, paradójicamente, algunos destacados estudiantes radicales de mayo del 68, convencidos marxistas y maoístas en ese entonces, quienes en la década siguiente, renegando profundamente de su pasado, pasaran a ser los más acérrimos críticos del marxismo, llamándose a sí mismos, de manera grandilocuente, los “nuevos filósofos”. Al respecto, Aron establecía un nexo entre esta nueva generación de anticomunistas y el movimiento de los disidentes soviéticos. Para él era claro que en ese momento “una nueva generación de intelectuales salió a escena y alcanzó de golpe la fama; a su vez, les benefició la moda parisina, afectada aún por la conmoción de los disidentes soviéticos, especialmente Solzhenitsin” (Aron, 1983, p. 635). Por su parte, Judt enfatiza más en su relación en el pasado con el marxismo, al afirmar que “una nueva generación de intelectuales franceses abandonó el marxismo con sorprendente prontitud, incluso en ocasiones con una indecorosa premura por abjurar de su propio compromiso anterior” (Judt, 2006, p. 811).

Sin embargo, es en el documento de la CIA *Francia: la defección de los intelectuales de izquierda*, donde con mayor claridad, aunque en un marcado lenguaje político propio de la guerra fría, se explica la naturaleza de este movimiento y las razones que tales filósofos arguyeron como el origen de su empresa intelectual y política, por lo que amerita la reproducción íntegra de un par de fragmentos particularmente reveladores:

Los nuevos filósofos se vieron motivados por dos acontecimientos. Primero, la pusilanimidad de los partidos tradicionales de izquierda durante las revueltas de 1968 les arrancó las vendas de los ojos, provocando el rechazo a sus lealtades con el Partido Comunista, con el socialismo francés, e incluso con los principios esenciales del marxismo. Segundo, en los tempranos años setenta, muchos se habían inclinado también hacia la búsqueda de una crítica minuciosa de la Unión Soviética, una tendencia acelerada en Francia por la publicación de *El Archipiélago Gulag*, de Soljenitsin, en 1975. Bajo estos estímulos, ellos reexaminaron la tradición completa de la izquierda de Francia y Europa. Dos líderes de 1968, Bernard-Henry Levy y André Glucksmann, escribieron numerosos libros muy populares que trataron de poner al desnudo las falacias de la tradición intelectual de izquierda. Argumentaron que no había socialismo en Francia que no llevara implícito el marxismo y que toda idea marxista era básicamente totalitaria. (CIA, 1985, p. 8)

Puede verse cómo en este informe se expresa con toda claridad la gran conveniencia que tenía este movimiento intelectual para los intereses estadounidenses, retratando de paso –en tono triunfal más que trágico- todo el contexto de crisis de finales de los años setenta, la crisis del marxismo, de la izquierda y de todo el campo intelectual francés. Así prosigue el informe:

Hay un clima nuevo en la opinión intelectual en Francia; un espíritu antimarxista y antisoviético que haría difícil movilizar una significativa oposición intelectual a las políticas de los EE.UU. (...) Guiados por un grupo de jóvenes renegados de las filas del comunismo, considerados a sí mismos como los Nuevos Filósofos, muchos nuevos intelectuales de izquierda rechazaron el marxismo y desarrollaron una profunda antipatía hacia la Unión Soviética. El antisovietismo, de hecho, se ha convertido en una herramienta de legitimidad de los círculos de izquierda, debilitando el antiamericanismo tradicional de la intelectualidad de izquierda y permitiendo que la cultura estadounidense –e incluso la política y la política económica– entrara en auge. La amplia aceptación de esta creciente mirada crítica del marxismo y de la Unión Soviética ha sido acompañada por una declinación general de la vida intelectual en Francia que ha socavado el compromiso político de los intelectuales de izquierda. (CIA, 1985, p. 1)

Foucault, que se encontraba en la misma lógica de simpatía y defensa de los derechos humanos de los disidentes soviéticos, defendió en ese momento a uno de esos “nuevos filósofos”, André Glucksmann. En 1977, en un artículo publicado en *Le Nouvel Observateur*, aprovechando la ocasión para expresar su rechazo al marxismo, le agradece a éste autor (un exmaoísta radical arrepentido) el dar a oír las voces de las víctimas del gulag, a “esos fugitivos, esas víctimas, esos disidentes siempre corregidos, esas caras ensangrentadas y otras formas blancas que Hegel quería hacer desaparecer de la noche del mundo” (Foucault, citado por Eribon, 1994, p. 324). No obstante, Foucault no llevó tan lejos su antimarxismo como para rechazar conjuntamente con él a Marx. Como se desarrollará hacia el final de este trabajo, Foucault fue uno de los filósofos franceses que supo hacer una distinción entre Marx y el marxismo, de tal modo que criticar éste no implicara abandonar los valiosos aportes de aquel.

Pero en medio de la crisis general de la izquierda, el marxismo y el campo intelectual francés, cuyas notas más dramáticas las habían puesto los grupos armados radicales, los disidentes soviéticos y el movimiento de los autoproclamados nuevos filósofos, despuntaron dos expresiones políticas de izquierda alternativas al modelo soviético. Estas expresiones nacieron en el seno mismo de los dos partidos de izquierda que se habían visto envueltos en la profunda crisis. Lo más interesante –para los fines del presente contexto- de la emergencia de estas dos propuestas políticas alternativas es que Foucault adhirió a una de ellas y la promovió activamente, por lo que vale la pena establecer algunos elementos explicativos de las dos corrientes y de la relación de Foucault con ellas, relación en la que se enmarca su compromiso político durante sus últimos años de vida.

Por una parte, una fracción del PCF adhirió a partir del 22º congreso de 1976 a las tesis democráticas que ya venía implementando el Partido Comunista Italiano<sup>22</sup> (PCI), las cuales pasaron a denominarse *eurocomunismo*, término acuñado en 1977 por el secretario general del Partido Comunista de España, Santiago Carrillo, en su libro *Eurocomunismo y Estado*; lo cual implicaba el abandono de la concepción leninista del partido de vanguardia y la estrategia de la toma del poder por la fuerza, en una dinámica de doble poder, que condujera a una dictadura del proletariado. Por contraposición, se abrió la posibilidad de una lucha democrática parlamentaria representativa que incluía la consecución de reformas y la defensa de los derechos y libertades, estableciendo, sin embargo, claros distanciamientos con respecto a

---

<sup>22</sup> El PCI se convirtió en todo un referente de independencia frente a la Unión Soviética cuando, siendo la segunda fuerza política más grande de Italia, en 1968 fue uno de los cinco partidos comunistas (junto con los de España, Finlandia, México y Rumania) que se opusieron a la invasión soviética de Checoslovaquia.

la socialdemocracia, con quienes, no obstante, estuvieron dispuestos a hacer frente común en las elecciones regionales de 1973 y presidenciales de 1974.

Dicha alianza partidista, sellada entre el nuevo secretario general del PCF Georges Marchais y el secretario general del PS François Mitterrand, que dio como resultado en 1973 el *programa común*, implicaba el reconocimiento de varios puntos comunes entre las nuevas ideas que circulaban en ambos partidos, como era el deseo de ganarse un mayor apoyo de las clases medias, la defensa de los derechos y las libertades, y el reconocimiento de la democracia representativa en un sistema electoral pluripartidista. Para ese momento, el marxista greco-francés Nicos Poulantzas y sus camaradas del Partido Comunista Griego del Interior ya habían dado el paso desde el marxismo-leninismo al eurocomunismo y la lucha por el socialismo democrático. Poulantzas definía la línea política eurocomunista de la siguiente manera en una entrevista concedida a Álvaro Tirado en 1978:

El eurocomunismo trata de encontrar una tercera vía entre la socialdemócrata y la estalinista porque ambas se caracterizan por cierto estatismo, por una desconfianza frente a las iniciativas de las masas populares. El eurocomunismo trata de descubrir una estrategia revolucionaria que consiste en transformar profunda y radicalmente las formas de estado burgués, manteniendo y profundizando las libertades de la democracia representativa. Las libertades que se denominan formales no son solamente libertades formales; son conquistas de las masas populares. También se trata de englobar en ese proceso las formas de democracia directa y de democracia de base. (...) Toda la estrategia revolucionaria del eurocomunismo consiste, precisamente, en ligar esas dos vías revolucionarias hacia el socialismo democrático. (Tirado, 1980, p.136)

Por su parte, Christine Buci-Glucksmann, otra representante destacada del ala de izquierda del eurocomunismo, tras explicar que dicha corriente se había generado tras la caída de las dictaduras en Portugal, Grecia y España, la crisis mundial del capitalismo y la necesidad de una crítica profunda al marxismo ortodoxo, planteaba de la siguiente manera la inspiración teórica gramsciana de esta corriente política:

Gramsci es actualmente uno de los instrumentos teóricos y políticos más preciosos para el análisis marxista y el combate democrático de clase (...) Hoy la lucha por la hegemonía y la lucha por la democracia son inseparables. Por ello la democracia rebasa el modelo liberal clásico, toma la forma de una antirrevolución pasiva, es decir, de una dialéctica nueva entre democracia representativa y democracia de base, capaz de transformar las relaciones capitalistas existentes y el Estado. (Buci-Glucksmann, 1978, pp. 6-13)

Estas posturas eurocomunistas tuvieron un impulso considerable con la experiencia de gobierno de la Unidad Popular y Allende en Chile. Sin embargo, el eurocomunismo no dio los resultados que intelectuales entusiastas como Poulantzas y Buci-Glucksmann esperaban, mientras que la llamada “nueva izquierda”, por el contrario, obtenía en 1981 sus réditos políticos al ganar la presidencia con François Mitterrand, quien durante nueve años había sido el secretario general del PS, y quien estaría en el cargo durante el período más largo de la historia de Francia, catorce años (hasta 1995). Este fracaso es comentado por Tony Judt, quien con su habitual sarcasmo hacia la izquierda expresa, sin embargo, una opinión muy interesante sobre el particular, al afirmar que los eurocomunistas “confundieron algo que en realidad era un síntoma de agotamiento doctrinal con una revitalización política del marxismo” (Judt, 2006, p. 718).

Ese movimiento de nueva izquierda, que tuvo mayor éxito que el eurocomunismo, contó con el apoyo directo de Michel Foucault. En el congreso desarrollado en Nantes en 1977, el Partido Socialista declaró

explícitamente su rechazo al modelo socialista soviético, calificándolo de estatista y autoritario, planteando como alternativa un modelo basado en la autogestión y la democracia directa, lo que sería vagamente denominado segunda izquierda o *nueva izquierda*, una izquierda, valga decir, no marxista y en muchos casos antimarxista. Su principal discurso y lenguaje político se basaba en la defensa de los derechos humanos y las libertades democráticas, discurso muy impulsado hasta entonces por el movimiento de los disidentes soviéticos en todo Europa Occidental, y que tomaría mucha fuerza a partir de la conferencia internacional sobre seguridad y cooperación en Europa, desarrollada en 1973.

Foucault haría parte del movimiento general de la nueva izquierda, teniendo con ello la satisfacción de poder manifestar públicamente sus desacuerdos y su indignación política no solo contra el capitalismo sino también contra el comunismo soviético y sus violaciones a los derechos humanos, puestas de presente en ese momento por los disidentes. En septiembre de 1977, por ejemplo, Foucault asistió al foro sobre “la izquierda; la experimentación y el cambio social” organizado por *Faire* y *Le Nouvel Observateur*: “Escribo y trabajo para la gente que está ahí, esa gente nueva que plantea nuevas cuestiones” (Senellart en Foucault, 2006, p. 420). No obstante, el aparente optimismo que se puede percibir en esos testimonios, contrastan con el pesimismo general que sentía a finales de la década de 1970 toda una generación de intelectuales de izquierda que habían visto frustrados sus sueños e ilusiones revolucionarias de cambiar el mundo y que, además, se habían sentido traicionados por aquellos en quienes habían puesto sus esperanzas: los soviéticos y los chinos. Ese pesimismo, esa sensación de profunda derrota, de frustración y de desamparo, también atravesaba a Foucault en ese momento, lo que puede sentirse en la entrevista *La tortura es la razón* de 1977, donde a la pregunta de si existía una alternativa a los Estados policivos, bien fuera en Occidente o en Oriente, Foucault responde de manera lacónica y desgarradora:

La respuesta a su pregunta es triste, habida cuenta de los días sombríos que vivimos y el hecho de que la sucesión del presidente Mao Tse-tung se haya resuelto por las armas. Se fusiló o encarceló a hombres, y hablaron las ametralladoras. Hoy, 14 de octubre, es un día del que puede decirse, quizá desde la Revolución Rusa de octubre de 1917, quizás incluso desde los grandes movimientos revolucionarios europeos de 1848, es decir, desde hace sesenta años o, si se quiere, desde hace ciento veinte años, que es la primera vez que ya no hay sobre la Tierra un solo punto del que pueda verse brotar la luz de una esperanza. Ya no hay orientación. Ni siquiera en la Unión Soviética, es obvio. Y tampoco en los países satélites. También eso es evidente. Ni en Cuba. Ni en la revolución palestina, y tampoco en China, desde luego. Ni en Vietnam ni en Camboya. Por primera vez, la izquierda, frente a lo que acaba de pasar en China, todo el pensamiento de la izquierda europea, ese pensamiento europeo revolucionario que tenía sus puntos de referencia en el mundo entero y los elaboraba de una manera determinada, un pensamiento, en consecuencia, que se orientaba conforme a cosas situadas fuera de sí mismas, ha perdido las referencias históricas que encontraba con anterioridad en otras partes del mundo. Ha perdido sus puntos de apoyo concretos. Ya no existe un solo movimiento revolucionario, y con mayor razón un solo país socialista, entre comillas, que podamos invocar para decir: ¡así hay que hacer! ¡Ese es el modelo! ¡Esa es la línea! ¡Es un estado de cosas notable! Diría que hemos vuelto al año 1830, es decir que hay que empezar todo de nuevo. Sin embargo, el año 1830 todavía tenía detrás la Revolución Francesa y toda la tradición europea de la Ilustración; por nuestra parte, tenemos que empezar de nuevo desde el principio y preguntarnos a partir de qué se puede hacer la crítica de nuestra sociedad en una situación en la que el punto de apoyo que hasta aquí habíamos tornado implícita o explícitamente para hacerla -en una palabra, la importante tradición del socialismo- debe ponerse en tela de juicio en sus aspectos fundamentales, porque es preciso condenar todo lo que esa tradición socialista ha producido en la historia. (Foucault, 2012, p. 64)

## CAPÍTULO 2. El poder

En la entrevista de 1977 *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, Foucault dice lo siguiente sobre su libro publicado dos años antes, *La voluntad de saber*:

Para mí, lo esencial del trabajo es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro que el solo placer de escribir sobre la sexualidad fuese motivo suficiente para comenzar esta serie de seis volúmenes (al menos), si no me sintiese empujado por la necesidad de replantear un poco esta cuestión del poder. (1979, p. 157)

Parece, pues, que al menos en un momento determinado el problema del poder es central y esencial en el pensamiento de Foucault. No obstante, ese mismo año, en la entrevista *Considerations on Marxism, Phenomenology and Power*, dijo lo siguiente sobre el poder:

Pero una vez más, este tema de la relación de poder como principio de inteligibilidad, el poder como sustancia única, es para mí lo que debe ser absolutamente destruido, y quiero a cada instante sustituir el análisis preciso y concreto de las formas que toma esta dominación, sus subjetivaciones [assujettissement], sus limitaciones, etc... Es decir que soy el enemigo más radical que se pueda imaginar de la idea de poder, y no hablo nunca de poder, y hablo desde las posibilidades de inteligibilidad que da el análisis de los mecanismos de poder a condición de que nunca se hable de Poder, sino que se hable de diferentes instrumentos, herramientas, relaciones, técnicas, etc., que permiten la dominación, la subjetivación, la restricción, la coacción, etc. Odio el poder, odio la idea de poder, y eso es lo que la gente no entiende, tienes estas críticas completamente ingenuas que dicen "ajá, él no define el poder". Digo que el poder no debe ser definido; no debe ser definido porque no existe. (Foucault, 2012, p. 106)<sup>23</sup>

Ese salto que se produce en Foucault desde el planteamiento de una nueva teoría del poder a la afirmación de que odia el poder y de que el poder no existe, y todo ello en dos entrevistas de un mismo año, da cuenta de una enorme complejidad que se encuentra en la concepción foucaultiana del poder, que este capítulo pretende parcialmente desembrollar. Una condición previa y esencial para abordar una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo es partir de una relativa claridad en torno a la teoría política de Foucault, la cual se centra en la búsqueda de una nueva concepción del poder, diferente de otras concepciones que para él serían insuficientes o caducas, incluida la del marxismo. La exposición aproximada de esa teoría pasa, pues, tanto por abordar las principales críticas que le sirven de soporte negativo, como por organizar una serie de elementos que hacen parte de su formulación positiva a través de diferentes etapas sucesivas de su pensamiento.

---

<sup>23</sup> En el original en inglés: "But once again, this theme of the relation of power as principle of intelligibility, power as the unique substance, is for me what must absolutely be destroyed, and I want at every instant to substitute the precise and concrete analysis of forms taken by this domination, its subjectifications [assujettissement], its constraints, etc... That is to say that I am the most radical enemy that one can imagine of the idea of power, and I don't ever speak about power, and I speak from the possibilities of intelligibility given by the analysis of mechanisms of power on the condition that one never speaks of Power, but rather speaks of different instruments, tools, relations, techniques, etc., that allow for domination, subjectification, constraint, coercion, etc. I hate power, I hate the idea of power, and that is what people don't understand, you get these completely naïve critiques that say "aha, he doesn't define power." I say, power is not to be defined; it is not to be defined because it does not exist". (Foucault, 2012, p. 106). La traducción de esta y las demás citas en otros idiomas es libre a menos que se diga lo contrario.

Pero el intento de exponer sintéticamente esa concepción foucaultiana del poder enfrenta ciertos límites y dificultades, sobre todo de tipo conceptual y terminológico. Una revisión de los textos en los que Foucault aborda el tema explícitamente, enfrenta al estudioso a la necesidad -pero a la vez imposibilidad- de comprender con exactitud la definición y las múltiples relaciones entre, por lo menos, los siguientes términos: Analítica, microfísica, mecánica, economía (del poder), mecanismos, procedimientos, técnicas, tecnologías, dispositivos (se sexualidad, de seguridad, de control, etc.), diagramas, campos, relaciones de fuerza, tácticas, estrategias, luchas, resistencias, contraconductas, disciplinas, instituciones, aparatos. Además, el estudioso también se encuentra con diversas clasificaciones sobre el poder mismo, que su vez no siempre pueden ser delimitadas fácilmente o de manera fiable, sobre todo si se consideran en su (dis)continuidad entre un trabajo y otro; clasificaciones tales como poder de soberanía, poder disciplinario, poder sobre la vida, poder normalizador, poder regularizador, poder carcelario, panoptismo, anatomopoder, biopoder, poder pastoral, hegemonía, gobierno y gubernamentalidad(es)<sup>24</sup>.

Dados esos límites y dificultades, y teniendo presente el carácter intrincado y complejo del asunto del poder en Foucault, en el presente trabajo se optó por una solución que se podría llamar pedagógica, que consiste en explicar y organizar las principales ideas de Foucault sobre el poder a través de apartados sucesivos en los que bajo un orden aproximadamente cronológico se le da forma a esquemas más o menos coherentes y expresados en lenguaje cotidiano (con los riesgos que ello implica), pero equilibrando del otro lado la balanza con la inclusión de citas textuales -a veces extensas- que le dan la palabra al autor y le permiten hacer contrapeso a las simplificaciones y esquematismos a que hubiera lugar. No obstante, la estrategia adoptada tampoco implica un “aplanamiento” o la producción de un efecto de linealidad progresiva de la teoría foucaultiana del poder, como si ésta se hubiera estado elaborando de manera continuada desde cero hasta un punto de completud y perfección; por el contrario, se intentará mostrar cómo dicha teoría tuvo un inicio que fue transición y cambio, y cómo luego se fue elaborando lenta y difícilmente, por vía polémica, a través de esas etapas sucesivas, y que a partir de algunas de esas etapas pueden evidenciarse también sus giros y sus discontinuidades internas.

## 1. El saber y el poder

*Vigilar y castigar*, el libro más conocido de Foucault “sobre el poder” –publicado en 1975- tiene en realidad por problema central la relación entre el poder disciplinario y el saber de las ciencias humanas, saber que ya había sido objeto privilegiado de sus obras previas, sobre todo de *Las palabras y las cosas*, libro que se titulaba *Una arqueología de las ciencias humanas* y con el cual Foucault adquirió fama internacional. El tema de las relaciones entre saber y poder puede que sea el más permanente y recurrente durante casi toda la carrera intelectual de Foucault -al menos hasta 1979-, y quizá pueda sostenerse que fue el más importante, el problema central en casi todas sus obras y sus cursos. Este es un primer punto importante para comenzar a estudiar esta trayectoria sobre el poder, tener presente el hecho de que no hay en Foucault una teoría del poder como algo totalmente independiente del problema del saber y la verdad.

A pesar de la esquematización de la trayectoria de Foucault que, con pequeños matices, hoy parece universalmente aceptada por los comentaristas, según la cual éste se habría concentrado en el problema del saber durante los años 60, en el problema del poder en los años 70 y en el problema de la subjetivación

---

<sup>24</sup> Esta profusión y complejidad lingüística es tan evidente, que en la actualidad se encuentran por lo menos seis diccionarios especializados en el lenguaje de Foucault. Durante la elaboración de este trabajo fue consultado el *Diccionario Foucault* de Edgardo Castro, en cuya edición definitiva de 2018 afirma haber tenido en cuenta los otros cinco diccionarios, así como todas las obras, escritos y cursos publicados hasta entonces.

en los primeros años 80; también es evidente que sus obras publicadas en el primer período abordaban el saber desde sus relaciones con prácticas e instituciones que en el segundo período serían definidas por las relaciones de poder que se ejerce a través de ellas, es decir, que de hecho esos primeros trabajos sí abordaban la relación saber-poder aunque el segundo elemento no era aún enfatizado como lo sería en la década siguiente. Estos diferentes énfasis, y el paso del énfasis en el saber al énfasis en el poder como “eje” principal, lo explica Gilles Deleuze en el curso *El poder. Curso sobre Foucault*, explicación interesante y bella puesto que lo conecta con su experiencia de vida y arroja luz sobre el hecho de que los giros y las discontinuidades en Foucault tuvieron razones y determinaciones profundas, tal y como aquí se intentará hacer en relación con su concepción del poder:

*La arqueología del saber* es de 1969 (...) Es un gran libro que se presenta como libro del método y que concluye toda una serie de libros que se referían al saber. Primer eje del pensamiento de Foucault. (...) Por supuesto que algo distinto ya estaba en marcha. Es decir, hacía ya mucho tiempo que Foucault sabía que el eje del saber no era suficiente. En efecto, *La arqueología del saber* se concluye y extrae todas las consecuencias al nivel de una gran teoría de los enunciados, cuyo detalle hemos visto en el primer trimestre, pero hace silencio sobre la manera en que se eligen los enunciados de un corpus, sin duda porque la selección de los enunciados de un corpus remite a un eje distinto al del saber. (...) Pero aunque este segundo eje ya estuviera activo en y bajo el primero, Foucault no estaba todavía en condiciones de estudiarlo por sí mismo. Le hará falta una larga reflexión, y no solamente una reflexión, sino también una práctica. En efecto, si *La arqueología del saber* es del 69, el libro siguiente es del 75. Seis años. Seis años sin libro. ¿Qué quiere decir? ¿Y qué ha hecho durante seis años? Tiene práctica de luchas, es decir instauro el Grupo de Información sobre las Prisiones. (...) Participa en todas las luchas en torno al movimiento de las prisiones, y en esa época que fue rica en luchas. (...) El gran momento de su práctica política es después del 68, y en ese Grupo de Información sobre las Prisiones que, a mi modo de ver, fue uno de los éxitos del izquierdismo después del 68, es decir uno de los raros grupos que no volvió a engendrar una forma estalinista. Y luego, paralelamente, se entrega a una reflexión teórica. ¿Es casualidad que su práctica estuviera centrada sobre las prisiones y sobre el problema de las prisiones? Evidentemente no. En 1975 irrumpe *Vigilar y castigar*. Es a través del problema de las prisiones y del problema del castigo que Foucault accede al segundo eje, el del poder. *Vigilar y castigar* es el primer libro sobre este eje. Allí el poder y las relaciones de poder son considerados por sí mismos. En ese momento irrumpe la pregunta: ¿en qué sentido las formaciones de saber implicaban, exigían este segundo eje del poder? Le habrán hecho falta seis años para poner a punto este cambio de eje. (Deleuze, 2014, pp. 408-409)

Dado que casi toda la trayectoria foucaultiana podría ser leída desde el análisis de las relaciones de saber-poder, no sería posible reunir o tan siquiera sintetizar en este espacio todas las referencias y desarrollos de Foucault sobre dicho tema. Lo que en este trabajo interesa evidenciar es el lugar central de dicha problemática en el momento preciso que a este trabajo le ha interesado analizar, a saber, el de transición y ruptura que se opera en el pensamiento de Foucault entre 1973 y 1977. Vale la pena, pues, revisar la forma en que el problema de las relaciones entre saber y poder, que a partir del curso en el *Collège* de 1973 *La sociedad punitiva* intentaba separarse del modelo marxista, luego se sintetizó y generalizó en *Vigilar y castigar* y en el curso de 1976 *Defender la sociedad*, y cómo se “aplicó” para analizar el caso del dispositivo de sexualidad en *La voluntad de saber*.

*Vigilar y castigar*, como ya se dijo, es un libro enteramente dedicado a esa relación saber-poder que es específica de nuestras sociedades modernas o, en términos más precisos, a las relaciones entre ciencias humanas y disciplinas en las sociedades de normalización, de lo cual un caso privilegiado y central sería el de las relaciones entre derecho penal y criminología por una parte e institución penitenciaria por otra. Para Foucault es claro que esos campos de saber fueron constituidos por esas formas de poder disciplinario y a través de ellas, por lo que no sería posible analizar la producción de saberes como si

fuera obra de un sujeto de conocimiento -individual o colectivo- que podría ser libre -o esclavo- de un sistema de poder determinado. Por el contrario, ese sujeto que conoce, sus objetos y las modalidades de su producción de conocimiento no son más que un efecto y un producto de esas relaciones de saber-poder. Así pues, producir un conocimiento que fuera útil a un poder determinado no dependería tanto de unas voluntades individuales, sino que desde su emergencia misma los saberes se encuentran atravesados y constituidos por determinadas relaciones de poder (Foucault, 1976).

Uno de los puntos de conexión fundamentales entre poder disciplinario y producción de saberes ha sido el *examen* como procedimiento específico de las disciplinas, el cual, al combinar los instrumentos de la inspección jerárquica y la sanción normalizadora, sería el elemento definitorio del ejercicio de ese poder y a la vez instrumento privilegiado para producir el saber de las modernas ciencias sociales (Foucault, 1976). Ahora bien, si como lo demuestra Foucault ese procedimiento –*examen*– ha sido desarrollado en primer lugar en la institución carcelaria -antes incluso que en el cuartel, el hospital o la escuela-, de ello se concluye que dicha forma de poder tuvo un importante papel en la formación de ese conocimiento de lo humano. En sus términos:

Si el procedimiento de examen ha podido cubrir tan ampliamente toda la sociedad y dar lugar, por su parte, a las ciencias del hombre, uno de sus grandes instrumentos ha sido la multiplicidad y el entrecruzamiento compacto de los mecanismos diversos de encarcelamiento (...) El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder-saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí) es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación. (Foucault, 1976, p. 356)

Al año siguiente de la publicación de *Vigilar y castigar*, Foucault retomó el tema de las relaciones saber-poder-derecho. En la segunda clase del curso *Defender la Sociedad*, tras esbozar el proyecto de continuidad de las investigaciones sobre la guerra que se propuso a partir de ese año, el filósofo procede a hacer una síntesis conclusiva de lo que había avanzado teóricamente durante los años de investigaciones sobre el poder disciplinario. Estas investigaciones se habían ocupado del “cómo” del poder, y esos mecanismos los había hallado entre dos límites o extremos, por una parte el derecho que lo limita formalmente y por otra parte los efectos de verdad que el poder produce y que contribuyen a su vez a reforzarlo. Habrían sido, pues, investigaciones de la relación entre poder, derecho y verdad.

Esa relación es abordada por Foucault de manera opuesta a la tradicional filosofía política, en la que la pregunta era por los límites al derecho del poder que podrían prescribirse desde el acceso privilegiado a la verdad. A partir de la verdad se esclarecerían las condiciones de legitimidad del poder. Por el contrario, a Foucault le interesó demostrar que todo poder produce y se apoya en una producción de saberes con efectos de verdad, por una parte; y por la otra, que ese poder también se ampara en unas reglas de derecho que le permiten transmitir esos efectos, de tal manera que la verdad misma, los discursos verdaderos se traducen en reglas que someten a los efectos de poder productores de -y a la vez reforzados por- esas verdades (Foucault, 2000).

En esa misma clase, el profesor Foucault establece lo que serían sus precauciones de método a la hora de abordar el tema del poder. La quinta de las precauciones está dedicada a las relaciones saber-poder; es una precaución polémica, en el sentido de que, si bien es posible que las instituciones o aparatos de poder se acompañen por formaciones ideológicas (“Sin duda hubo, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, etcétera.” Foucault, 2000, p. 41), no es ideología lo que se produce en la base de esas instituciones, lo que se produce en ellas son los instrumentos, métodos, técnicas y procedimientos de producción, acumulación y difusión de saberes, a través de observación, registro, investigación y búsqueda, verificación, etc. De ello concluye

que para el ejercicio del poder “en sus mecanismos finos” es indispensable la formación, organización y circulación de saberes que no se deben confundir con construcciones ideológicas<sup>25</sup>.

Al final de esa misma clase, Foucault reconoce que la preponderancia en estas sociedades del poder disciplinario que ha dado lugar a las ciencias humanas no implica la desaparición del poder soberano basado en el derecho; para él ese poder de soberanía, ese poder jurídico se había convertido, más bien, en la ideología legitimadora del poder disciplinario. Pero no se trataría de que las disciplinas sean la práctica y la soberanía el discurso con el que se presentan. Las disciplinas, como toda forma de poder, producen su propio saber, sus propios discursos, solo que en este caso no sería el saber del derecho, el discurso jurídico, sino que serían los saberes de las ciencias humanas que toman como referente ya no las reglas jurídicas sino la norma, discursos que no buscarían la regulación apelando al poder soberano, sino la normalización apelando a las disciplinas del cuerpo; y entre estos dos discursos, el saber médico aparece como el punto de encuentro y expresión pero a la vez enfrentamiento y choque entre el poder soberano y el poder disciplinario. La medicalización general de los comportamientos sería, pues, lo propio de esta sociedad de normalización y de la conjugación contradictoria de los dos tipos de poderes, uno de los cuales -el de soberanía- se utiliza principalmente para justificar y ocultar el que es predominante, el disciplinario (Foucault, 2000).

Finalmente, en el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* titulado *La voluntad de saber* Foucault vuelve a tratar a fondo esa relación, ahora no tanto entre saber-poder y derecho, sino en otro ámbito (el sexo) que le sirve para esclarecer la transición desde el poder disciplinario que apareció hacia finales del siglo XVII y el *biopoder* que habría aparecido en el siglo XVIII y sería preponderante a partir del siglo XIX. A diferencia del poder disciplinario que se ocupaba de los cuerpos individuales, produciendo los saberes adecuados para el tratamiento de dicho objeto (medicina, ciencias humanas), el biopoder se ocupaba de la humanidad como especie biológica y de la población como cuerpo social, con la consiguiente producción y desarrollo de saberes tales como la biología, la estadística y la economía política (Foucault, 1977).

Pero en el medio de los dos poderes y de todos esos discursos, el sexo, la sexualidad como objeto de intervención y punto de encuentro entre múltiples poderes y saberes. La sexualidad como problema central para abordar y diferenciar esos dos poderes, y en el centro del problema de la sexualidad, la preponderancia que ha tenido la hipótesis represiva para explicarla. Es por eso que Foucault delimita de la siguiente manera su objeto de investigación, aportando con ello elementos claves para comprender las relaciones entre el saber y el poder, en este caso vistas desde su relación con el placer:

Las dudas que quisiera oponer a la hipótesis represiva se proponen menos mostrar que ésta es falsa que colocarla en una economía general de los discursos sobre el sexo en el interior de las sociedades modernas a partir del siglo XVII. ¿Por qué se ha hablado de la sexualidad, qué se ha dicho? ¿Cuáles eran los efectos de poder inducidos por lo que de ella se decía? ¿Qué lazos existían entre esos discursos, esos efectos de poder y los placeres que se encontraban invadidos por ellos? ¿Qué saber se formaba a partir de allí? En suma, se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana. (Foucault, 1977, p. 18)

---

<sup>25</sup> Aquí puede verse uno de los puntos de conexión con la discusión sostenida por Foucault con el marxismo. Es claro que esta precaución de método la contraponen a la concepción de Louis Althusser sobre los Aparatos Ideológicos de Estado, según la cual en esas instituciones se produciría la ideología destinada, en últimas, a reproducir las relaciones de producción a partir de la producción de los sujetos de esas relaciones.

De ese cuestionamiento a la hipótesis represiva, según la cual habría una antigua y permanente prohibición a hablar sobre el sexo, Foucault transita por la evidencia histórica de que habría sido cierto más bien lo contrario: con base en la vieja práctica occidental de la confesión de la verdad, desarrollada y reforzada por la Iglesia católica a partir del Concilio de Trento, se habría desplegado una extraña empresa orientada a decir la verdad del sexo, la cual hacia el siglo XIX asumiría la forma singular de un proyecto de ciencia del sexo, todo un campo nuevo de saberes que definió nuevos objetos de conocimiento: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana y el adulto perverso (Foucault, 1977).

En torno a estos objetos de saber se habrían desplegado estrategias múltiples de saber-poder que, en su conjunto, constituyeron el dispositivo de la sexualidad: la histerización del cuerpo de la mujer, la pedagogización del sexo del niño, la socialización de las conductas procreadoras y la psiquiatrización del saber perverso. Este dispositivo, diferente al de alianza propio de sociedades anteriores, no estaba orientado hacia la reproducción, sino “a una intensificación del cuerpo, a su valoración como objeto de saber y como elemento en las relaciones de poder” (Foucault, 1977, p. 131).

Como conclusión, podría afirmarse que los mecanismos propios de las relaciones de poder producirían constantemente los saberes que necesitan como condición esencial para el ejercicio de ese poder en los ámbitos capilares y cotidianos de las relaciones humanas; saberes que, a su vez, tienen efectos de poder al funcionar bajo la forma de la verdad. En el caso del poder disciplinario, la producción de objetos específicos de conocimiento (el delincuente del saber judicial y la criminología, el niño masturbador de la pedagogía, la mujer histérica y el adulto perverso de la psiquiatría, la pareja malthusiana de la economía política, etc.), serían diseñados como si fueran sujetos que habría que perseguir y combatir hasta hacerlos desaparecer (promoción de la hipótesis represiva), pero con el propósito real de hacer proliferar dichos sujetos, a la vez como objeto de investigación científica y de intervención del poder disciplinario. De esa manera, en la relación del poder y el saber se extienden e intensifican correlativamente los sujetos y las líneas de poder que los van atravesando en sus cuerpos mismos, y esto a través de instrumentos específicos relacionados con el control del espacio, el tiempo, las actividades y las fuerzas. Se define, así, un campo foucaultiano de estudios sobre el que habrá que detenerse más adelante: el poder disciplinario.

## **2. Del marxismo hacia una analítica del poder disciplinario**

Se ha visto en el capítulo contextual el momento y las circunstancias en las que Foucault se interesó por el poder como objeto de estudio, y también de la mano de Deleuze se reiteraba en el apartado anterior. Su experiencia de 1968 con las revueltas estudiantiles en Túnez, su percepción -desde la distancia- de mayo del 68, su intensa experiencia política de 1969 como profesor en Vincennes, su estrecha cercanía con círculos izquierdistas -particularmente maoístas-, y la experiencia del GIP, son los referentes fundamentales a este respecto. En su momento se evidenció también que el impacto intelectual de las revueltas de mayo del 68 fue lo que posicionó el tema del poder y la política como objeto de estudio e investigación teórica y académica entre los intelectuales en Francia. Se había extendido entre algunos de éstos la sensación de que en las revueltas de mayo se había jugado algo distinto al tradicional esquema de la lucha de clases (el protagonista más sonado no fue el proletariado sino el estudiantado; el “enemigo” no era principalmente la burguesía sino la autoridad, etc.), se había luchado contra un poder que era denominado “autoritarismo”, “jerarquía”, “represión”, “control”, pero que no quedaba bien delimitado ni podía ser comprendido con los esquemas interpretativos que se tenían a disposición.

Ahora bien, a pesar de la sensación de insuficiencia e inconformidad con los viejos esquemas, las formas de pensar el poder y la política durante esos primeros años posteriores a 1968 aún se encontraban en gran medida atravesadas por las corrientes de pensamiento marxistas, las cuales seguían siendo dominantes entre los numerosos grupos izquierdistas que adquirieron protagonismo en los acontecimientos del 68. Con la invasión de Checoslovaquia se había llegado a un punto máximo de la crisis y el desprestigio del comunismo -representado en el PCF y sus intelectuales- y la versión ortodoxa –soviética- del marxismo, pero ello no significaba que no pulularan nuevos y más radicales discursos marxistas, sobre todo en sus vertientes maoístas, trotskistas y anarquistas.

Foucault comenzó a interesarse explícitamente en el poder como objeto de investigación a partir de 1971 con su lección inaugural en el *Collège de France (El orden del discurso)*. La concepción del poder que allí se reflejaba seguía siendo la misma que circulaba en los espacios marxistas militantes que el filósofo frecuentaba, solo que alimentada y matizada por sus lecturas de Nietzsche, quien desde entonces se convertiría en su fuente de inspiración. Ese estancamiento en una concepción de poder que ya le resultaba insatisfactoria es reconocido en la entrevista de 1977 *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, en relación a su lección inaugural en el *Collège de France* –titulada *El orden del discurso*- Foucault afirma:

Es un texto que he escrito en un momento de transición. Hasta ese momento me parece que aceptaba la concepción tradicional del poder, el poder como mecanismo esencialmente jurídico, lo que dice la ley, lo que prohíbe, lo que dice no, con toda una letanía de efectos negativos: exclusión, rechazo, barrera, negaciones, ocultaciones, etc. Ahora bien, considero inadecuada esta concepción (...) a partir de un cierto momento me pareció insuficiente, y esto ocurrió en el transcurso de una experiencia concreta que he realizado a partir de los años 71-72 en relación con las prisiones. El caso de la penalidad me convenció de que el análisis no debía hacerse en términos de derecho precisamente, sino en términos de tecnología, en términos de táctica y de estrategia, y es esta sustitución de un esquema jurídico y negativo por otro técnico y estratégico lo que he intentado elaborar en *Vigilar y castigar* y utilizar después en la *Historia de la sexualidad*. De modo que abandonaré gustoso todo aquello que en *El orden del discurso* puede presentar las relaciones de poder y el discurso como mecanismos negativos de rarefacción. (Foucault, 1979, p. 154)

Lo que Foucault no reconoce en esa entrevista es que de hecho esa concepción no era tanto un sesgo jurídico sino propiamente un sesgo marxista. Aunque el asunto de la presencia del marxismo en esa etapa del pensamiento de Foucault será abordado con mayor detenimiento en el cuarto capítulo, aquí basta con citar algunos de sus planteamientos en un debate con otros izquierdistas, publicado en 1971 (mismo año de su lección inaugural en el *Collège*) y que lleva el título nietzscheano *Más allá de bien y del mal*, pero en el cual aparecen todos los elementos de una concepción marxista del poder entendido como *represión e ideología* de una *clase dominante* (burguesía) sobre una *clase dominada* (proletariado), que a su vez busca *tomar el poder* y hacer la *revolución* mediante la ruptura tanto de la ideología como de los aparatos represivos. A continuación se reproducen algunos apartados meramente impresionistas con el propósito exclusivo de ilustrar el mencionado sesgo:

Queremos cambiar la institución hasta el punto en que culmina y se encarna en una ideología simple y fundamental como las nociones de bien, de mal, de inocencia y de culpabilidad (...) La acción revolucionaria se define como una conmoción simultánea de la conciencia y de la institución; lo que supone que se ataca a las relaciones de poder allí donde son el instrumento, la armazón, la armadura. (Foucault, 1979, pp. 39-40). Solamente, siendo el poder por definición lo que la clase en el poder abandona menos fácilmente y tiende a recuperar antes que nada, la experiencia no ha podido mantenerse por esta vez más allá de algunas semanas (Foucault, 1979, p. 43). Hablando en términos generales, el suceso y el poder es lo que está excluido del saber tal como está organizado en nuestra sociedad. Lo cual

no es extraño: el poder de clase (que determina este saber) debe mostrarse inaccesible al suceso; y el suceso en lo que tiene de peligroso debe estar sometido y disuelto en la continuidad de un poder de clase que no se nombra. Por el contrario, el proletariado desarrolla un saber cuya finalidad es la lucha por el poder, cuyo objetivo es la manera de cómo suscitar el suceso, responder a él, evitarlo, etc. (Foucault, 1979, Pp. 39-40).

Tras los dos años que duró la experiencia organizativa social y política de las luchas carcelarias en torno al GIP, hacia 1973 Foucault comenzó a marcar explícitamente su distanciamiento y sus puntos de ruptura con esa concepción marxista, puesto que su utilización para el estudio del sistema carcelario inducía un acercamiento institucionalista y jurídico, centrado en la función de prohibición propia de la ley y en la represión por medio del castigo, lo cual a todas luces era insuficiente para desentrañar las complejas relaciones de saber-poder y las nuevas técnicas de poder que se ejercían en las prisiones. Es por eso que en la última clase del curso *La sociedad punitiva* Foucault plantea explícitamente su intención de superar cuatro esquemas teóricos que de manera palpable caracterizan la concepción marxista del poder. Dada la escasez de las referencias explícitas a este asunto en las obras de Foucault, vale la pena retomar aquí algunas citas extensas:

¿En qué sistema de poder funciona la prisión? Es el momento de hablar de ese poder. Para situar el problema, quisiera identificar cuatro tipos de esquemas teóricos que me parecen presidir los análisis hechos sobre el poder y de los que querría desmarcarme. Primero, el esquema teórico de la apropiación del poder, es decir, la idea de que el poder es algo que se posee, algo que en una sociedad algunos poseen y otros, no. Hay una clase que posee el poder: la burguesía. (...) En efecto: el poder no es algo que se posea -por muchas razones. En primer lugar, el poder es algo que se ejerce en todo el espesor, sobre toda la superficie del campo social, según todo un sistema de relevos, de conexiones, de puntos de apoyo, de cosas tan estables como la familia, las relaciones sexuales, el alojamiento, etc. En lo más sutil del entramado social, se encuentra el poder, no como algo que alguien posee, sino como algo que circula, se efectúa, se ejerce. (Foucault, 2016, p. 3)

El esquema de apropiación del poder sería, según Foucault dirá más tarde, lo que emparentaría al marxismo con la concepción liberal, cierto economicismo que haría pensar el poder como cosa que, al poseerse, podría intercambiarse o cederse. No obstante, hay que hacer notar que lo que aquí Foucault critica es cierto marxismo muy esquemático y simplista, del cual por lo demás era tributario él mismo en años anteriores, según el cual “la burguesía” (como clase monolítica) tendría todo el poder y el proletariado tendría que tomarlo, arrebatarlo a esa burguesía. Sería fácil demostrar que en las distintas corrientes del marxismo, y desde el mismo Marx, existe una concepción más compleja, que se refleja, por poner un solo ejemplo, en el concepto de bonapartismo, que se basa precisamente en comprender la incapacidad de la burguesía para ejercer un poder monolítico que representara sus intereses de largo plazo, debido justamente a sus luchas fraccionarias internas por intereses económicos cortoplacistas; por no hablar de conceptos más avanzados como el de crisis orgánica o el de hegemonía. Pero lo importante aquí es que Foucault comienza a distanciarse de ese marxismo esquemático, dogmático, de los círculos maoístas en los que se venía moviendo al menos tres años atrás. Frente a esa concepción de apropiación, Foucault desarrolla algunos ejemplos que tienen que ver precisamente con la lucha de clases (ejemplo marxiano) y las relaciones bélicas que en realidad se producen allí, las cuales llama *guerra civil*, concepto importante que será abordado en el siguiente capítulo.

En segundo término, tenemos el esquema de la localización del poder, que pretende que el poder político está siempre localizado, dentro de una sociedad, en un cierto número de elementos, en lo esencial los aparatos del Estado. Habría entonces adecuación entre formas del poder y estructuras políticas. No, yo no creo que el poder pueda ser descrito de un modo adecuado como algo localizado en los aparatos estatales. (...) Me parece más bien que el aparato estatal es una forma concentrada, o también una

estructura de apoyo, de un sistema de poder que va mucho más allá y mucho más profundo. Es lo que hace que, en la práctica, ni el control ni la destrucción del aparato del Estado puedan bastar para transformar o hacer desaparecer un tipo determinado de poder, en el cual aquél ha venido funcionando. (...) Hay sistemas de poder mucho más amplios que el poder político en su funcionamiento estricto: todo un conjunto de focos de poder, que pueden ser las relaciones sexuales, las familias, el empleo, el alojamiento. (Foucault, 2016, p. 4)

En este punto puede encontrarse lo mismo, una crítica fundamentalmente dirigida a un marxismo esquemático y dogmático que Foucault conocía y de cuyas simplificaciones estaba agotado. No podría afirmarse que todos los marxistas -o tan siquiera la mayoría-, ni siquiera el propio Marx, concebían el poder como algo localizado exclusivamente en el aparato de Estado, ni siquiera cuando se amplía para decir *los aparatos del Estado* (en plural), con lo cual claramente Foucault pretendía incluir en su crítica a un marxista no tan dogmático, el de su viejo profesor de la ENS Louis Althusser con su teoría de los aparatos ideológicos de Estado -que había sido publicada en 1970 en París. En efecto, algunas corrientes marxistas, y especialmente de la escuela italiana, se empeñaban por enfatizar en el predominio de la lucha de clases sobre los aparatos de Estado (incluso en plural), afirmando que dichas luchas desbordaban el ámbito de los aparatos, aun cuando se materializaban y condensaban en ellos. También en la distinción entre poder de Estado y aparatos de Estado, desarrollada por marxistas contemporáneos a Foucault como Nicos Poulantzas o Göran Therborn, puede verse que el esquematismo que Foucault les atribuye a la concepción marxista del poder es algo con lo que también se rompía al interior mismo del marxismo.

No obstante, como habrá oportunidad de seguir desarrollando más adelante, este cuestionamiento a la localización sí aporta una concepción novedosa y ampliada del poder que por supuesto sí supera al marxismo, a condición de hacer explícito -como Foucault, por lo demás, hace- que dicha ampliación implica comprender que las relaciones de poder desbordan y son más amplias que las relaciones y luchas políticas, puesto que las primeras también pueden rastrearse en ámbitos cotidianos como los que refiere Foucault. Esa distinción entre el alcance y la amplitud diferencial de los conceptos de poder y política sería, en efecto, uno de los grandes aportes de Foucault a esta discusión. Algunos marxistas, como Nicos Poulantzas (1979) reconocieron ese aporte, pero pretendieron zanjar la discusión apelando a que simplemente al marxismo no le resultarían pertinentes las relaciones de poder que no fueran políticas, que no pudieran entenderse como lucha de clases, y por lo tanto se le reconocía a Foucault que tenía razón pero a cambio de negarle su pertinencia para el estudio de la política. Por el contrario, en este trabajo se afirmará que ese aporte Foucaultiano no solamente tenía un carácter novedoso sino además un gran potencial crítico, afirmación que será desarrollada más adelante.

En tercer lugar, el esquema de la subordinación, según el cual el poder es una cierta manera de conservar o reproducir un modo de producción: el poder se halla siempre subordinado -eso se supone- a un modo de producción que lo antecede, si no históricamente, por lo menos analíticamente. Si se da al poder la extensión que acabo de darle, se tiene que rastrear su funcionamiento a un nivel muy profundo. No se lo puede entender, entonces, como el garante de un modo de producción (...) El poder es de hecho uno de los elementos constitutivos del modo de producción y opera en el corazón de éste. Es lo que quise mostrar cuando hablé de todos esos aparatos de encierro, que no están todos ligados -nada de eso- a un aparato estatal, sino que, todos -cajas previsionales, fábricas, prisiones, correccionales- operan a un cierto nivel, y este nivel no es el de la garantía prestada al modo de producción, sino precisamente el de integrarlo. (Foucault, 2016, p. 5)

Esta crítica del esquema de la subordinación es aún más elocuente para entender el tipo específico de distanciamiento que se estaba produciendo en Foucault en este momento, así como los límites que aún tenía dicho distanciamiento. La discusión que plantea es típicamente marxista y se podría formular perfectamente usando los términos clásicos del famoso *Prologo* de Marx de 1859: ¿está la

superestructura política subordinada a la infraestructura económica? Marx en dicho texto habría respondido que sí, y varias corrientes marxistas –comenzando por el mismo Engels- habían seguido ese camino; a esa vertiente estaría dirigida la crítica de Foucault. No obstante, el mismo Marx en otros textos, como *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, entre otros, había dado una respuesta diferente, considerando no solo el tema de la autonomía relativa de lo político sino incluso una cierta influencia activa de la superestructura sobre la infraestructura (con lo cual incluso perdía utilidad la metáfora topológica).

Muchos marxistas –y aquí nuevamente en primer plano la escuela italiana- siguieron ese segundo camino, y es conocido por ejemplo cómo Antonio Gramsci llega al punto de dar mucha importancia a la producción cultural y las luchas ideológicas en la constitución misma de un bloque histórico. En medio de esa amplia e intensa discusión, la postura de Foucault va incluso más allá que la escuela italiana, al plantear que lo político sería constitutivo del modo de producción, postura que algunos calificarían como “politicista” (Jessop, 2006), y que sería compartida por marxistas como Nicos Poulantzas, para quien en su obra *Estado, poder y socialismo* (1979) el Estado tendría un papel productivo y constitutivo de la división del trabajo y, por esa vía, de las relaciones de producción mismas. A pesar de que el propio Jessop le atribuye ese planteamiento de Poulantzas precisamente a la influencia de Foucault, lo que aquí quiso resaltarse es el hecho de que la discusión planteada por Foucault sobre la subordinación era de hecho una discusión marxista de pleno derecho, por lo que podía significar ruptura con *cierto* marxismo pero de ninguna manera con *el* marxismo.

En cuarto lugar, el esquema de la ideología según el cual el poder sólo puede producir en el orden del conocimiento efectos ideológicos, es decir, que el poder, o bien se abstiene de hablar contra la violencia, o bien procede de manera discursiva y parlorea ideología. Mas el poder no está forzado a esta alternativa: o ejercerse pura y simplemente imponiéndose por la violencia o, si no, ocultarse, hacerse aceptar sosteniendo la charlatanería ideológica. De hecho, todo lugar de ejercicio de un poder es, al mismo tiempo, un lugar de formación, no de ideología, sino de saber; e, inversamente, todo saber establecido permite y asegura el ejercicio de un poder. Dicho de otro modo: no hay que oponer lo que se hace a lo que se dice, el mutismo de la fuerza y el parloteo. Hay que mostrar cómo el saber y el poder están efectivamente ligados entre sí, no, en absoluto, bajo la forma de una identidad –saber es poder o recíprocamente-, sino de una manera absolutamente específica y según un juego que es complejo. (Foucault, 2016, p. 6)

Esta crítica al esquema de la ideología no es nueva en Foucault, no aparece en 1973 sino que por el contrario consiste en la principal crítica que Foucault venía desarrollando incluso desde su primer libro de 1964 (cuya redacción final estaba lista como tesis doctoral desde 1960), *Historia de la locura en la época clásica*, crítica que cada vez más dirigiría a su antiguo maestro Althusser, quien durante la primera mitad de la década de 1960 desarrolló una concepción de la ideología muy ligada a una visión de “falsa conciencia” que estaba presente ya en *La ideología alemana* de Marx, y que Althusser consideraría como lo contrapuesto a la ciencia. La ideología para Althusser habría sido (pero sólo en esos primeros años de la década) el principal obstáculo epistemológico (término bachelardiano) para construir la ciencia.

Es poco sabido, sin embargo, el hecho de que Althusser de hecho rompió en años posteriores con esa concepción simplista de la ideología y su contraposición a la ciencia, en parte debido a la inspiración de la obra Gramsciana *Cuadernos de la cárcel*, que apenas se estaba comenzando a conocer y analizar por ese entonces, de tal manera que en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (publicado en 1970), ya se encuentra una concepción más compleja y amplia de ideología. Así, puede decirse que la crítica de Foucault al esquema de la ideología fue un importante aporte a la crítica de *cierto* marxismo, crítica que fue asumida (¿habría que decir retomada?) también por algunos marxistas contemporáneos a Foucault,

como es el ejemplo de Althusser y todos sus discípulos, incluido especialmente Nicos Poulantzas; pero que en esta formulación de 1973 ya se quedaba corta frente a los avances que habían realizado algunos marxistas sobre este punto.

La crítica a los cuatro esquemas marxistas para el análisis del poder no es el único aporte valioso del curso *La sociedad punitiva* al desarrollo de la concepción del poder en Foucault. También es relevante el hecho de que en él se introduce por primera vez el concepto de *poder disciplinario*, que sería tan importante para él durante toda la década de 1970. A pesar de que Foucault afirma hacia 1976 que toda esa década se ha ocupado del estudio del poder disciplinario (2000), el término solamente fue acuñado tardíamente en este curso de 1973, lo cual por supuesto no quiere decir que su objeto de estudio desde 1971 no hubiera sido ese tipo de poder, solo que con denominaciones diferentes. Esto lo aclara Foucault en el elocuente apartado en el que introdujo la expresión, hacia el final del curso:

¿A qué quería llegar? Quería hacer el análisis de un cierto sistema de poder: el poder disciplinario [*el análisis de una forma de poder al que llamé punitivo y que sería mejor llamar disciplinario*]. Es que creo que vivimos en una sociedad caracterizada por el poder disciplinario, es decir, dotada de aparatos cuya forma es el aislamiento, cuya finalidad es la constitución de una fuerza de trabajo y cuyo instrumento es la adquisición de disciplinas o hábitos. Me parece que, desde el siglo XVIII, se han multiplicado, refinado, especificado incesantemente aparatos para fabricar disciplinas, imponer coerciones, contraer hábitos<sup>26</sup>. (Foucault, 2016, p. 8)

Dos años más tarde, como producto de todas esas experiencias (teóricas pero también políticas como ya se vio), de toda esa documentación, de todas esas reflexiones, como síntesis de media década de investigaciones en torno a las relaciones entre saber y poder en instituciones disciplinarias como el hospital psiquiátrico, la clínica y la cárcel, que habían sido expuestas en los cursos del *Collège de France* como laboratorio, aparece en 1975 el libro que coronó todo ese proceso: *Vigilar y castigar*. En ese libro Foucault expuso en su máximo esplendor la elaboración de una nueva *analítica* del poder, a través de la cual podía ser revelada, podía ser vista y pensada, una nueva forma de poder que habría aparecido en las sociedades occidentales a partir del siglo XVII, nueva forma de poder que podía corresponder justamente con aquella que había sido puesta en cuestión en mayo de 1968 y en los años siguientes, esa que en opinión de muchos intelectuales ya no era posible comprender con los esquemas propuestos por el marxismo y la teoría política clásica.

De lo que se trataba en *Vigilar y castigar* era de un *poder disciplinario* ejercido sobre los cuerpos de los individuos, no tanto por el Estado como a través de una serie de *instituciones* sociales como el hospital mental, la escuela, el cuartel y la cárcel; no tanto mediante una ideología de clase dominante que acudía al engaño sino a partir de la producción de *saberes* -ciencias humanas- y prácticas que constituyeron al hombre como objeto de estudio y a la vez blanco de intervención de ese poder disciplinario, el cual, por último, no intervenía tanto desde el recurso a la ley, la prohibición y la violencia, sino a *la norma* como elemento productivo -no restrictivo- de intervención técnica y a menudo consentida.

Tras proponerse como objetivo hacer “una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad” (Foucault, 1976, p. 32), el autor establece cuatro reglas generales que retoman y expresan, *grosso modo*, la crítica a los cuatro esquemas marxistas sobre el poder que había expuesto dos años atrás. En primer lugar no centrarse en el carácter represivo y negativo de los mecanismos punitivos, sino en sus efectos positivos; segundo, no abordar estos métodos punitivos como

---

<sup>26</sup> Lo incluido entre corchetes es lo que se agregaba en el manuscrito original del curso escrito por Foucault.

aplicación de normas jurídicas o indicadores de estructuras sociales, sino como procedimientos de poder, adoptando la perspectiva de la táctica política; en tercer lugar, identificar las relaciones de poder como principio común tanto de la humanización de la penalidad como del conocimiento del hombre; y finalmente relacionar la aparición del “alma” en la escena de la justicia penal y el saber científico ligado a la práctica judicial con las nuevas formas en las que las relaciones de poder comenzaron a operar sobre los cuerpos a partir de cierto momento en la historia. Estas precauciones y precisiones Foucault las integra de la siguiente manera en una nueva formulación de su propósito, en la que es patente que sigue siendo central la relación entre el saber y el poder:

Tratar de estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo donde pudiera leerse una historia común de las relaciones de poder y de las relaciones de objeto. De suerte que por el análisis de la benignidad penal como técnica de poder, pudiera comprenderse a la vez cómo el hombre, el alma, el individuo normal o anormal han venido a doblar el crimen como objeto de la intervención penal y cómo un modo específico de sujeción ha podido dar nacimiento al hombre como objeto de saber para un discurso con estatuto "científico" (Foucault, 1976, p. 33)

### 3. Del poder soberano al poder disciplinario

Las investigaciones de Foucault durante la década de 1970 se ocuparon del problema del poder. Entre 1971 y 1975 el énfasis investigativo fue en el poder disciplinario y sus múltiples formas encarnadas en instituciones, saberes y discursos diversos. Como pudo verse, es *Vigilar y castigar* el libro que sintetiza, culmina y da cierre a dicho subperíodo. Es por ello que constituye el lugar privilegiado de la sistematización y teorización de lo que Foucault entendía por disciplina(s) y poder disciplinario. Pero la sistematización del funcionamiento y componentes de dicho poder no puede comprenderse sino como una novedad con respecto a la forma de poder privilegiada que lo habría precedido, el poder soberano. A su vez, para el desarrollo de una *analítica* del poder disciplinario, será importante revisar previamente su base polémica en relación con la hipótesis represiva y cómo esta, al seguir anclada en la teoría de la soberanía, no permitiría comprender y analizar la nueva tecnología del poder disciplinario.

#### 3.1. Soberanía

En el curso *Defender la sociedad* se esboza esa nueva concepción de poder y su diferencia con respecto a la soberanista y jurídica. En las indagaciones en torno a dichas relaciones en la historia, Foucault logra establecer que en las sociedades occidentales, a partir de la Edad Media, todo el pensamiento jurídico se desarrolló en torno de la figura del poder real, del rey. El papel de ese pensamiento jurídico, de esa teoría del derecho, había sido definir la legitimidad del poder real, el problema de la soberanía, con lo cual Foucault está afirmando que se oculta la relación de dominación y se pone de presente la legitimidad del soberano, así como la obligación legal de obedecer por parte de los súbditos de ese soberano legitimado por la teoría del derecho. En contravía de esa lógica del pensamiento jurídico occidental, el proyecto de las investigaciones genealógicas de Foucault es definido de la siguiente manera:

Traté de hacer lo inverso, es decir, hacer que la dominación, al contrario, tuviera el valor de un hecho, tanto en su secreto como en su brutalidad, y mostrar, además, a partir de ahí, no sólo cómo el derecho es, de una manera general, el instrumento de esa dominación —eso ya está dicho— sino también cómo, hasta dónde y en qué forma el derecho (y cuando digo derecho no pienso únicamente en la ley, sino en el conjunto de los aparatos, las instituciones y los reglamentos que aplican el derecho) vehiculiza y pone en acción relaciones que no son de soberanía sino de dominación. (2000, p. 36)

Dicho esto, hace una aclaración muy importante para los propósitos de este trabajo, y es que con dominación no se refiere a una dominación global, bien sea de un individuo (rey) sobre otros, bien sea de un “grupo” sobre otros. Importante porque es una alusión a la teoría del poder del marxismo -para el que la dominación es siempre de clase, de una clase sobre otras- y sus semejanzas con respecto a la teoría jurídica y filosófico-política de la soberanía, con la cual Foucault habría venido rompiendo durante esos años.

Esto no implica, sin embargo, que se desconozca la importancia y el papel que, en todo un período histórico, revistió la teoría de la soberanía, que no se trató tanto de un error como de una producción teórica con utilidades políticas precisas. En ese sentido, plantea cuatro funciones históricas que cumplió ese discurso. Primero como mecanismo de poder efectivo de la monarquía feudal. Segundo como justificación de las monarquías administrativas. Tercero como arma, bien para fortalecer, bien para limitar el poder real. Cuarto y último, en tiempos de la revolución burguesa sirvió -en cabeza, por ejemplo, de Rousseau- para combatir las monarquías y proponer el modelo alternativo de las democracias parlamentarias.

No obstante, entre los siglos XVII y XVIII habría emergido, habría sido inventada, una nueva mecánica del poder, muy diferente a la de soberanía, que se concentraría en los cuerpos y sus actos más que en una relación soberana ligada a la tierra y su producto. Técnicas del poder disciplinario, a partir de las cuales toda teoría de la soberanía pasaría a ser insuficiente para comprender la dinámica del poder. Sobre ese poder disciplinario, que no puede transcribirse como poder soberano, Foucault dice que “es una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa. Fue uno de los instrumentos fundamentales de la introducción del capitalismo industrial y del tipo de sociedad que le es correlativa” (2000, p. 44). Es decir, reconoce que su emergencia se produce en íntima relación con el capitalismo, pero lo que cuestiona es que se produzca como creación voluntaria y premeditada de la burguesía para buscar su propio interés.

En ese mismo curso, Foucault aporta una hipótesis explicativa de la emergencia de estas dos tecnologías de poder, dado que son escasos los pasajes explicativos en este autor, es importante reproducirlo *in extenso*:

Todo sucedió como si el poder, que tenía la soberanía como modalidad y esquema organizativo, se hubiera demostrado inoperante para regir el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica e industrialización a la vez. De manera que muchas cosas escapaban a la vieja mecánica del poder de soberanía, tanto por arriba como por abajo, en el nivel del detalle y en el de la masa. Para recuperar el detalle se produjo una primera adaptación: adaptación de los mecanismos de poder al cuerpo individual, con vigilancia y adiestramiento; eso fue la disciplina. Se trató, desde luego, de la adaptación más fácil, la más cómoda de realizar. Por eso fue la más temprana —en el siglo XVII y principios del XVIII— en un nivel local, en formas intuitivas, empíricas, fraccionadas, y en el marco limitado de instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, el taller, etcétera. Y a continuación, a fines del siglo XVIII, tenemos una segunda adaptación, a los fenómenos globales, los fenómenos de población, con los procesos biológicos o biosociológicos de las masas humanas. Adaptación mucho más difícil porque implicaba, desde luego, órganos complejos de coordinación y centralización. (Foucault, 2000, p. 226)

Meses después, en la conferencia dictada en Brasil con el título *Las redes de poder* (1981), Foucault ampliaba esa explicación histórica del tránsito de una tecnología de poder a otra en el siglo XVIII. El sistema de poder monárquico, soberanista, que se había organizado hacia el final de la Edad Media presentaba dos inconvenientes para el capitalismo. Por una parte, fenómenos económicos y demográficos como el contrabando, la piratería, el aumento poblacional, entre otros, escapaban al control de ese poder

central, con lo cual se hacía discontinuo y lleno de lagunas. Por otra parte, ese poder soberano era excesivamente costoso, era oneroso, lo cual se relacionaba con el hecho de que ese poder consistía de suyo en la recaudación de diversos recursos, era un poder extractivo y predatorio, que en vez de incentivar la producción y el comercio se constituía en trabas suyas. Además –agrega Foucault en otros pasajes- se sumaba el hecho de que era un poder exhibicionista, que se basaba en el uso desproporcionado y ejemplar de la fuerza, por lo que no existía un cálculo de los costos de ese despliegue de fuerzas y recursos. De esa manera, con el fin de superar esas dos dificultades, la discontinuidad y el alto costo del poder soberano, se fue constituyendo la necesidad del cambio hacia un poder que se ocupara de todos los cuerpos en el nivel más detallado y cotidiano, y que al mismo tiempo se ejerciera en el mismo sentido que los procesos económicos, que no fuera oneroso sino productivo e impulsor del proceso económico. Se trataba entonces del poder disciplinario (Foucault, 2000).

Pero esa nueva mecánica del poder no implicaría históricamente la desaparición de la *forma jurídica* del poder de soberanía, este se mantendría como discurso jurídico, como *ideología del derecho* -la expresión es de Foucault- que asume una nueva función (se diría que una quinta función histórica, ahora moderna) que es precisamente la de servir como legitimación de ese poder disciplinario a la vez que oculta y enmascara sus procedimientos y lo que en ellos hay de técnicas de dominación. Así pues, Foucault concluye sobre la relación moderna entre esos dos poderes que se trata de “un derecho de la soberanía y una mecánica de la disciplina: entre estos dos límites, creo, se juega el ejercicio del poder” (2000, p. 45).

Esclarecida la relación entre los dos poderes y su funcionamiento complementario y complejo en las sociedades modernas, Foucault termina esa clase planteando el problema político de la forma de enfrentar, de combatir el poder disciplinario. Frente al grave error de pretender enfrentarlo apelando nuevamente al derecho soberano, propone el proyecto de constituir un nuevo derecho, que sea a la vez antidisciplinario y antisoberano; y la crítica a esa falsa alternativa lo lleva a plantear el asunto de la represión, en los siguientes términos:

Les hablaré de la noción de represión, que a mi entender tiene en su uso, justamente, el doble inconveniente de referirse oscuramente a cierta teoría de la soberanía, que sería la teoría de los derechos soberanos del individuo, y de poner en juego, cuando se la utiliza, toda una referencia psicológica tomada de las ciencias humanas, es decir, de los discursos y las prácticas que dependen del ámbito disciplinario. Creo que la noción de represión es todavía una noción jurídico disciplinaria, cualquiera sea el uso crítico que quiera dársele; y en esta medida, su uso crítico está viciado, malogrado, podrido desde el inicio por la doble referencia jurídica y disciplinaria a la soberanía y la normalización que implica. (2000, p. 47)

### 3.2. La hipótesis represiva

La noción de represión, es más péfida o en cualquier caso yo he tenido mucha más dificultad en librarme de ella en la medida en que, en efecto, parece conjugarse bien con toda una serie de fenómenos que evidencian los efectos del poder. Cuando escribí la *Historia de la locura*, me serví, al menos implícitamente, de esta noción de represión. Pienso que entonces imaginaba una especie de locura viva, voluble y ansiosa a la que la mecánica del poder y de la psiquiatría llegarían a reprimir, a reducir al silencio. Ahora bien, me parece que la noción de represión es totalmente inadecuada para dar cuenta de lo que hay justamente de productor en el poder. (...) Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera nunca otra cosa que decir no, ¿pensáis realmente que se le obedecería? Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir. (1979, p. 182)

Ese fragmento de la entrevista *Verdad y poder* de 1977 puede verse lo esencial de la crítica a la represión, que sería realmente una crítica tardía, como se verá, y que solamente hasta 1976 sería explícitamente desarrollada. Tardía, en efecto, puesto que Foucault comenzó su producción intelectual en 1954 (*Enfermedad mental y personalidad*) pero fue solamente con la visita a la prisión de Attica en abril de 1972 -tras los motines que en septiembre del año anterior habían terminado con la muerte de 33 prisioneros y 10 guardianes de la cárcel- que Foucault comenzó a cuestionar el papel central que le había atribuido hasta el momento a la hipótesis represiva, reflexión que expresaba en los siguientes términos: “la prisión es una organización demasiado compleja para reducirla a funciones puramente negativas de exclusión; su costo, su importancia, el cuidado con que se la administra, las justificaciones con que se la intenta adornar, parecen indicar que tiene funciones positivas” (2012, p. 184).

En el curso *Defender la sociedad* Foucault había prometido desde la primera clase desarrollar esa crítica a la represión. No obstante, el profesor no cumplió su promesa y no desarrolló en ese curso esa crítica, sino que solamente lo hizo en el libro *La voluntad de saber*, publicado meses después de finalizado el curso. Con respecto a los discursos sobre el sexo y la sexualidad, predominaría la hipótesis represiva, según la cual a partir de la época victoriana nuestras sociedades no habrían experimentado más que una progresiva represión sobre el sexo y sobre todos los discursos encaminados a nombrarlo y a liberarlo. En la introducción titulada de manera irónica *Nosotros, los victorianos*, el autor describe así la hipótesis:

Tal sería lo propio de la represión y lo que la distingue de las prohibiciones que mantiene la simple ley penal: funciona como una condena de desaparición, pero también como orden de silencio, afirmación de inexistencia, y, por consiguiente, comprobación de que de todo eso nada hay que decir, ni ver, ni saber. (Foucault, 1977, p. 10)

Su problema de investigación, al contrario, es por una sociedad que no ha hecho más que hablar de aquello de lo que supuestamente calla, de su voluntad de saber y de la intención estratégica que mueve esos discursos proliferantes sobre el sexo. Así, la pregunta no es ¿por qué somos reprimidos? Sino ¿por qué insistimos en decir que somos reprimidos? Foucault formula entonces tres dudas: 1. ¿La represión del sexo es una evidencia histórica? Pregunta histórica, 2. La mecánica del poder en las sociedades modernas, ¿pertenece en lo esencial al orden de la represión? Pregunta histórico-teórica, 3. ¿El discurso contra la represión en verdad supera el mecanismo de poder que dice cuestionar o hace parte de él? Pregunta histórico-política (1977).

Lo que pretende no es tanto afirmar todo lo contrario, que no habría “represión” (prohibición, inexistencia, mutismo) sino que históricamente se ve más lo contrario (en el sexo) y teóricamente es insuficiente para captar la dinámica del poder disciplinario. Y por tanto, inadecuado para pretender liberarnos de dicho mecanismo. En efecto, en las técnicas polimorfos del poder podrían tener efectos de rechazo, bloqueo o descalificación, pero también de incitación, intensificación, etc. Todos los elementos negativos de la hipótesis represiva Foucault los comprendería, más que como parte de “un gran mecanismo central destinado a decir no”, como piezas meramente locales y tácticas de una técnica de poder que no se reduce a ellas (Foucault, 1977).

El autor demuestra que a partir del siglo XVIII ha habido una proliferación de los discursos sobre el sexo, las instituciones incitan a ello, a que se hable de ello y a escucharlo con mucha atención. La iglesia, por ejemplo, extendió la confesión a partir del concilio de Trento, al trasladar todos los pecados de la carne desde el acto hacia los deseos. Sí hay prohibición de términos, pero como táctica secundaria para hacer moralmente aceptable y técnicamente útil la “gran sujeción” al mecanismo de la confesión. Las narraciones escandalosas de los libertinos no serían, a este respecto, más que codificaciones diferentes de la misma conminación a hablar del sexo en todo detalle -allí para castigarlo, aquí para escandalizar.

En efecto, más que algo para reprimir, el sexo habría sido, desde el siglo XVIII, algo para administrar, para regular, para insertar en sistemas de utilidad más amplios; por lo que debe ser tomado a su cargo por discursos analíticos con capacidad para diseccionarlo en sus detalles y controlarlo. Por ello es asunto de policía, no en el sentido negativo y estrecho de represión del desorden sino de “mejoría ordenada de las fuerzas colectivas e individuales”, para lo cual se debe conocer en todo detalle, lo que a su vez explica la conminación generalizada y masiva a hablar del sexo, de la cual hacen parte tanto la confesión de la iglesia como, por ejemplo, Sade.

Pero Foucault aún lleva más allá su crítica a la hipótesis represiva, planteando un hipotético reparo hacia sus planteamientos. ¿No será que la proliferación de discursos de la que habla está orientada a reproducir una fuerza de trabajo dócil bajo la dominación capitalista y, en ese sentido, una represión, por exclusión, de toda una serie de sexualidades que se salen de ese propósito? A lo cual Foucault responde con sutil mordacidad diciendo que todavía no está seguro de si ese era el objetivo, “Pero, en todo caso, no fue por reducción como se intentó alcanzarlo” (1977, p. 49).

De hecho, evidencia que desde el siglo XIX no han hecho más que crearse heterogeneidades sexuales, multiplicarse y dispersarse sus formas más disparatadas, y aún más, implantarse perversiones múltiples: “Trátase de la innumerable familia de los perversos, vecinos de los delincuentes y parientes de los locos” (Foucault, 1977, p. 53). De hecho, la proliferación de discursos habría hecho que se pasara del interés exclusivamente situado en los secretos y pecados de la relación familiar monogámica a un interés marcado en otro tipo de prácticas, es así como “se interroga a la sexualidad de los niños, a la de los locos y a la de los criminales; al placer de quienes no aman al otro sexo; a las ensoñaciones, las obsesiones, las pequeñas manías o las grandes furias” (1977, p. 51).

Además de la hipótesis represiva, Foucault critica la hipótesis de un poder-ley, a propósito de las teorías de la ley del deseo. Ambas hipótesis parten de la misma concepción del poder, que llama “jurídico-discursiva”, que asigna un papel negativo y limitativo al poder, y que proviene del revestimiento jurídico que todo poder político se dio a partir de los tiempos de la monarquía absoluta. Algunos de los rasgos principales de esa concepción serían: 1. La relación negativa. Decir no, rechazo, exclusión, desestimación, barrera, ocultación o máscara. 2. La instancia de la regla. El poder dicta la ley, al hablar, el legislador ejerce el poder. 3. El ciclo de lo prohibido. Ley de prohibición con la amenaza del castigo que sería suprimir. 4. La lógica de la censura. La prohibición adopta tres formas: afirmar que no está permitido, impedir que se diga, negar que exista. 5. La unidad de dispositivo. El poder funcionaría de la misma manera en todas partes y a todo nivel, con los engranajes de la ley, la prohibición y la censura, cuyo sujeto corresponde al que obedece (Foucault, 1977).

La hipótesis represiva sería, pues, el elemento que rige el funcionamiento de la ley, de la prohibición y la coacción propias del poder soberano, no solo sería ahora insuficiente sino que además su difusión, sus efectos de verdad, serían parte de los mecanismos de poder, sería una falsa respuesta a la pregunta por el poder disciplinario. A partir de esas premisas, Foucault se plantea entonces una serie de preguntas sorprendentes y que evidencian la novedad de sus planteamientos:

¿Por qué se acepta tan fácilmente esta concepción jurídica del poder, y por consiguiente la elisión de todo lo que podría constituir su eficacia productiva, su riqueza estratégica, su positividad? En una sociedad como la nuestra, donde los aparatos del poder son tan numerosos, sus rituales tan visibles y sus instrumentos finalmente tan seguros, en esta sociedad que fue, sin duda, más inventiva que cualquiera en materia de mecanismos de poder sutiles y finos, ¿por qué esa tendencia a no reconocerlo sino en la

forma negativa y descarnada de lo prohibido? ¿Por qué reducir los dispositivos de la dominación nada más al procedimiento de la ley de prohibición? (Foucault, 1977, pp. 104-105)

La respuesta que ofrece se basa en dos hipótesis. Una de ellas es histórica y se relaciona con las funciones que efectivamente cumplió la teoría de la soberanía. Con la monarquía absoluta y el Estado administrativo el poder se habría revestido del discurso jurídico de la soberanía, es decir, habría funcionado a través del derecho como su forma predominante. La teoría política moderna, continuadora de una teoría política que se desarrolló de la mano de la concepción jurídica bajo la que se presentaba el poder soberano, aún se encontraría presa de dicha visión, por lo que Foucault afirma que la teoría política, a diferencia de la burguesía con su economía política, aún no le ha cortado la cabeza al rey (Foucault, 1977).

La otra respuesta sería que el poder solamente es tolerable a condición de que se oculte una parte del mismo: “el poder como puro límite trazado a la libertad, es, en nuestra sociedad al menos, la forma general de su aceptabilidad” (Foucault, 1977, p. 105), y esto es así puesto que el poder disciplinario al mismo tiempo que fija un enemigo ilusorio -un supuesto poder represivo ejercido desde afuera y desde arriba por terribles aparatos funcionarían por la aplicación de la violencia física- traza también la imagen de un sujeto libre que estaría en posición de exterioridad frente al poder represivo y por lo tanto podría liberarse simplemente resistiéndose a su fuerza física. Por el contrario, lo que Foucault demuestra en sus libros es que el poder disciplinario, lejos de encontrarse por fuera y por encima de los sujetos, los produce desde la misma cotidianidad y desde la misma intimidad de sus cuerpos y sus gestos.

El poder disciplinario sería justamente el que organiza las propias fuerzas que ese sujeto pretende oponer a un poder que busca afuera y que no alcanza realmente a ubicar; el poder disciplinario produciría al sujeto “libre” a través del efecto de verdad que constituye esa ilusión de libertad por medio de la cual el mismo poder logra ocultarse y, de esa forma, ser tolerable por aquellos sobre quienes se ejerce y que al mismo tiempo son vehículos y agentes de su ejercicio. Abandonada la problemática de la represión, puede entonces comprenderse en toda su dimensión, la analítica foucaultiana del poder disciplinario.

### 3.3. Disciplina

“Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder” (Foucault, 1976, p. 158). Así comienza el análisis de la disciplina en *Vigilar y castigar*. Ese cuerpo, el del “hombre-máquina”, habría sido el cuerpo *dócil*, a la vez analizable y manipulable, que puede ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado, concepción sobre el cuerpo desarrollada a la vez en el registro anátomo-metafísico de los filósofos y médicos desde Descartes, y el técnico-político de los reglamentos militares, escolares, hospitalarios y otra serie de procedimientos empíricos para el control y la corrección de las operaciones del cuerpo. No era la primera vez que el cuerpo era una preocupación, pero en el siglo XVIII dicho interés tuvo de particular la *escala del control*, toda vez que no se concibe el cuerpo como unidad sino a partir de cada una de sus partes y sus características; el *objeto de control* dado que ya no se pretende influir tanto sobre los signos sino sobre las fuerzas a través del ejercicio; y finalmente la *modalidad de control*, pues se trata de una coerción ininterrumpida que controla los procesos de la acción más que su resultado (Foucault, 1976).

Esa nueva forma de tratamiento del cuerpo implicó el desarrollo de algunas técnicas que, habiendo nacido en determinadas instituciones disciplinarias se extendieron con relativa rapidez a través de todas ellas. Técnicas minuciosas, ínfimas, del detalle, que sin embargo configuraron toda una nueva “microfísica” del poder, que se ha extendido desde el siglo XVII por todo el cuerpo social. Tal microfísica exigiría del

analista la extremada atención a los detalles, a las minucias, para encontrar en las pequeñas cosas no tanto un sentido, unas funciones y una gran razón, sino más bien precauciones, tácticas y de “una atenta malevolencia que todo lo aprovecha”. El poder disciplinario sería la anatomía política de los detalles, como lo describe el autor:

Una observación minuciosa del detalle, y a la vez una consideración política de estas pequeñas cosas, para el control y la utilización de los hombres, se abren paso a través de la época clásica, llevando consigo todo un conjunto de técnicas, todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos. Y de estas fruslerías, sin duda, ha nacido el hombre del humanismo moderno. (Foucault, 1976, 164)

Esa intervención en todo detalle sobre los cuerpos posee un modo de funcionamiento específico, la disciplina opera mediante cuatro procesos: 1. El arte de las distribuciones, a través del encierro, la división en zonas, la definición de emplazamientos funcionales y el establecimiento de rangos; 2. El control de la actividad, a través del empleo del tiempo, la elaboración temporal de los actos, el establecimiento de correlación del cuerpo y del gesto, la articulación cuerpo-objeto y la utilización exhaustiva; 3. La organización de la génesis, a través de la división de la duración en segmentos, la organización de las tareas de acuerdo a esquemas analíticos, fijarle un término a los segmentos en el que se haría una prueba y disponer series para prescribir los ejercicios convenientes; 4. La composición de fuerzas, a través de la conversión del cuerpo singular en un elemento móvil y articulado, la composición de las series cronológicas, el establecimiento de un sistema de mando (Foucault, 1976). El autor resume de la siguiente manera toda esta sistematización del funcionamiento de las disciplinas y sus efectos:

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). Y para ello utiliza cuatro grandes técnicas: construye cuadros; prescribe maniobras; impone ejercicios; en fin, para garantizar la combinación de fuerzas, dispone "tácticas". (Foucault, 1976, p. 195)

Esa última técnica que el autor menciona, la táctica, sería la forma más elevada del ejercicio del poder disciplinario, puesto que combinaría los efectos de todas las demás técnicas, la táctica, en el ámbito militar, implica que ya existan unos cuerpos localizados, unas actividades codificadas, unas aptitudes formadas, todo conjugado en “unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por su combinación calculada” (Foucault, 1976, p. 195).

Ahora bien, para lograr llevar a cabo los cuatro procesos que le son característicos, el poder disciplinario hace uso de tres “instrumentos simples”, a saber, la inspección jerárquica que funciona a través de observatorios que coaccionan mediante juegos de visibilidad-invisibilidad; la sanción normalizadora que sería una especie de sistema penal particular con sus delitos llamados faltas y sus propias formas de castigar orientadas a corregir; y finalmente el examen como procedimiento específico de las disciplinas que, combinando la inspección jerárquica y la sanción normalizadora, consigue superponer las relaciones del poder disciplinario con las relaciones de saber propias de las ciencias humanas con el propósito de convertir en objetos de conocimiento y de sometimiento a esos cuerpos controlados por las instituciones disciplinarias.

El siglo XIX habría llevado a cabo la generalización de estos instrumentos del poder disciplinario. Habría aplicado el tratamiento disciplinario que se había usado para combatir la peste a las instituciones que se habían usado para aislar y excluir a los leprosos. Poder disciplinario que se habría generalizado a través

de instituciones encargadas de marcar, diferenciar, analizar e intervenir sobre los anormales y peligrosos de todo tipo. El modelo arquitectónico mediante el que se logró producir esa combinación de técnicas de poder fue el panóptico, esquema que Foucault retoma de Bentham, que implicaba la disposición espacial de las instituciones de tal modo que los encerrados tuvieran el efecto consciente y permanente de visibilidad, la sensación ineludible de estar siendo observados, vigilados, inspeccionados, examinados constantemente, lo cual permitía a la vez desindividualizar y automatizar el poder en su funcionamiento.

Pero el panóptico, más que un simple modelo arquitectónico para una cárcel o cualquier otra institución disciplinaria, consistió según Foucault en un modelo generalizable de funcionamiento de toda la sociedad, incluso más allá y por fuera de las instituciones de encierro, una forma de ejercicio del poder en la cotidianidad de los sujetos, el *diagrama* de una nueva tecnología política del cuerpo, de una “anatomía política”, lo que le permite al autor hablar de nuestras sociedades como panópticas, como lo describe a continuación:

En la famosa jaula trasparente y circular, con su elevada torre, poderosa y sabia, se trata quizá para Bentham de proyectar una institución disciplinaria perfecta; pero se trata también de demostrar cómo se puede "desencerrar" las disciplinas y hacerlas funcionar de manera difusa, múltiple, polivalente en el cuerpo social entero. (Foucault, 1976, p. 241)

Esa extensión por todo el cuerpo social -aún más allá de los encierros- condujo pues a la sociedad del panóptico, sociedad disciplinaria y normalizadora, en la que la prisión y su modelo sigue siendo la referencia central puesto que, al estar encargada de controlar una población de manera permanente durante períodos largos, combina en sí todas las disciplinas, es la institución omnidisciplinaria: “La prisión: un cuartel un tanto estricto, una escuela sin indulgencia, un taller sombrío; pero, en última instancia, nada cualitativamente distinto” (Foucault, 1976, p. 267). Esa expansión del diagrama panóptico, a través de lo penitenciario o carcelario -mucho más que la institución física de confinamiento de infractores-, constituyó un verdadero “archipiélago carcelario<sup>27</sup>”: “se ha visto que la prisión transformaba, en la justicia penal, el procedimiento punitivo en técnica penitenciaria; en cuanto al archipiélago carcelario, transporta esta técnica de institución penal al cuerpo social entero” (Foucault, 1976, p. 349)

Esa nueva “economía del poder” implicada en el panoptismo habría impuesto una nueva forma de regla que no siempre es jurídica, que sería *la norma*, que podría definirse como los procedimientos diversos y móviles que permiten en el ámbito de una disciplina establecer las diferencias entre lo normal y lo desviado en sus diferentes modalidades, así como el sistema de penas y sanciones que corresponde a cada manifestación de desvío de la norma. El poder normalizador produciría, así, una omnipresencia de los dispositivos de la disciplina y con ello una extensión por toda la sociedad de la función del juez de la norma (diferente al juez de la ley), función que comenzarían a desempeñar diversos sujetos, tales como el profesor-juez, del médico-juez, del educador-juez, del “trabajador social”-juez, entre otros (Foucault, 1976). Foucault concluye su análisis teórico del poder disciplinario planteando una idea que no deja de ser muy relevante para la teoría política en general, a saber, que por medio de este poder se habrían producido, de hecho, los individuos de la sociedad moderna:

---

<sup>27</sup> La expresión “archipiélago” tomada de Solzhenitzyn, como Foucault lo dice explícitamente en la *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método* de 1975 (1979), da cuenta de que Foucault ya se había visto profundamente impresionado e influido por el libro *Archipiélago GULAG*, y no solo eso sino que claramente relacionaba sus análisis sobre las disciplinas y la prisión con el ejercicio del poder en los Estados socialistas de Oriente.

Suele decirse que el modelo de una sociedad que tuviera por elementos constitutivos unos individuos está tomado de las formas jurídicas abstractas del contrato y del cambio. La sociedad mercantil se habría representado como una asociación contractual de sujetos jurídicos aislados. Es posible. La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer a menudo, en efecto, a este esquema. Pero no hay que olvidar que ha existido en la misma época una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de un poder y de un saber. El individuo es sin duda el átomo ficticio de una representación "ideológica" de la sociedad; pero es también una realidad fabricada por esa tecnología específica de poder que se llama la "disciplina". Hay que cesar de describir siempre los efectos de poder en términos negativos: "excluye", "reprime", "rechaza", "censura", "abstrae", "disimula", "oculta". De hecho, el poder produce; produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción. (Foucault, 1976, p. 225)

#### 4. Cuestiones de método

A partir de los estudios sobre el poder disciplinario, Foucault comienza un trabajo de construcción que decide llamar, no teoría del poder en general, sino *analítica* del poder disciplinario como una forma específica de ejercicio del poder. Es una nueva forma de leer el poder -una "microfísica"- que se justifica en el planteamiento según el cual es el ejercicio mismo del poder el que ha cambiado y por lo tanto ya no puede ser aprehendido mediante la teoría política tradicional orientada a leer el poder de soberanía y que se basaba principalmente en el papel de la norma jurídica, la prohibición y la hipótesis represiva.

Esa *analítica* Foucault la construiría poco a poco a través de trabajos sucesivos, especialmente en *Vigilar y castigar*, el curso *Defender la sociedad y La voluntad de saber*, así como en múltiples entrevistas, intervenciones públicas y conversaciones. En este apartado se abordarán las precauciones y reglas polémicas mediante las cuales el filósofo fue definiendo el método y los instrumentos de esa analítica. También se incluyen algunos desarrollos presentes en tres entrevistas concedidas entre 1975 y 1977, y en el curso de 1978 *Seguridad, territorio y población*, desarrollos en los que Foucault acota y precisa algunos aspectos de método pero también evidencia un sentido diferente de su analítica y finalmente comienza a operar un viraje en ella en vías hacia una nueva concepción del poder basado en los conceptos de gobierno y gubernamentalidad.

Aunque en algunos cursos del *Collège de France* previos a 1975 Foucault había sentado algunas bases metodológicas para su analítica, es en *Vigilar y castigar* donde encuentra un primer momento de sistematización considerable. En lo primero que enfatiza es en el carácter "microfísico" de ese nuevo poder que se va extendiendo por la sociedad, lo que implica en el investigador la mirada al detalle en todo lo relacionado al espacio, el tiempo, el cuerpo, los gestos, en una palabra, a la cotidianidad del ejercicio de ese poder. La segunda observación que se encuentra es que si bien ese poder es puesto en juego por aparatos e instituciones diversas, su campo de validez se encuentra más bien entre esos funcionamientos institucionales y los cuerpos materiales sobre los que se ejerce.

Tras establecer esos puntos básicos de definición, Foucault procede a hacer precisiones de carácter polémico, que van clarificando las características de la nueva concepción con base en aquello que debe abandonar, con lo que debe romper para lograr captar las particularidades del nuevo poder. Dado que el autor logra sintetizar la mayor parte de esas precisiones en un solo apartado, vale la pena retomarlo en toda su extensión:

Ahora bien, el estudio de esta microfísica supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una

"apropiación", sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; *que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas*, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; *que se le dé como modelo la batalla perpetua* más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio. Hay que admitir en suma que *este poder se ejerce* más que se posee, que no es el "privilegio" adquirido o conservado de la clase dominante, sino el efecto de conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados. Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes "no lo tienen"; los invade, pasa por ellos y a través de ellos; se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos, *en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos*. Lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y que no se limitan a reproducir al nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley o del gobierno; que si bien existe continuidad (dichas relaciones se articulan en efecto sobre esta forma de acuerdo con toda una serie de engranajes complejos), no existe analogía ni homología, sino especificidad de mecanismo y de modalidad. Finalmente, no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus *riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerzas*. El *derrumbamiento de esos "micropoderes"* no obedece, pues, a la ley del todo o nada; no se obtiene de una vez para siempre por un nuevo control de los aparatos ni por un nuevo funcionamiento o una destrucción de las instituciones; en cambio, ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está atrapado. (Foucault, 1976, pp. 36-37)

Si esas precisiones pudieran sintetizarse y redactarse a forma de definición del poder disciplinario, podría ser algo como lo siguiente: Relaciones de fuerza reversibles y articuladas que se ejercen, como en el modelo de la guerra, de manera dinámica como efectos de dominación producidos por un conjunto de estrategias y tácticas enfrentadas en múltiples puntos, que atraviesan los cuerpos de quienes se encuentran en esa red de relaciones y que producen los sujetos mismos de su ejercicio.

Ese mismo año, en la entrevista *Poder y cuerpo*, al ser interrogado por “¿Quién coordina la acción de los agentes de la política del cuerpo?”, Foucault respondería que el conjunto de este sistema es enormemente complejo, de una distribución tan sutil en sus mecanismos, controles, ajustes, etc., de tal modo que no habría habido realmente nadie que pudiera planificar ni controlar todo el conjunto. No obstante, plantea que en ciertas épocas algunos agentes desempeñaron ciertos roles coordinadores de esos dispositivos de poder, mencionando el ejemplo de la filantropía a comienzos del siglo XIX que desembocó en el surgimiento de muchos personajes e instituciones, y posteriormente toda una proliferación de categorías de trabajadores sociales. Así, para Foucault no sería posible plantear siquiera la pregunta sobre el proyecto que presidiría todo este conjunto abigarrado, sino preguntarse “en términos de estrategia, cómo se instauraron las piezas”. (1979, p. 110)

En el curso *Defender la sociedad*, Foucault sigue con sus desarrollos teóricos en torno al poder disciplinario. Para el desarrollo de esas investigaciones, que no abordan el poder desde el derecho y la soberanía sino desde las “técnicas de sometimiento polimorfos” que se ponen en marcha en la sociedad, Foucault se vio obligado a tomar cinco *precauciones de método*, que trazan los límites y fronteras entre esa concepción jurídica o soberanista del poder y la nueva concepción que trata de elaborar.

Primera precaución: no estudiar el poder en su centro, sus mecanismos generales o efectos de conjunto, sino en sus extremos, en sus formas e instituciones más locales y concretas, en las que el poder toma cuerpo, utiliza técnicas e instrumentos concretos, sean o no violentos (Foucault, 2000).

Segunda precaución: no preguntarse por el “lado interno” del poder, es decir, las preguntas por la intención, decisión o interés (¿quién tiene el poder?, ¿qué tiene en la cabeza?, ¿qué busca?, ¿por qué algunos quieren dominar?, ¿cuál es su estrategia de conjunto?), sino más bien por el lado externo, por donde el poder tiene sus efectos concretos sobre su objeto o blanco, es decir, los cuerpos que esos efectos de poder transforman en sujetos. Aquí, por supuesto, va en contravía de la teoría de Hobbes sobre la constitución del soberano en razón de la necesidad y legitimidad, pues le interesa más cómo se constituye el súbdito en tanto sujeto, pero también en contra del marxismo y su visión sobre el poder, la dominación de clase y los intereses de clase que subyacen a todo poder (Foucault, 2000).

Tercera precaución: no analizar el poder como si fuera un fenómeno de dominación macizo y homogéneo (bien sea de un individuo sobre otros, un grupo, o una clase sobre otras) que algunos lo poseerían y lo ejercerían sobre aquellos que no lo poseen. Por el contrario, el poder funciona, el poder circula, transita por los individuos, siguiendo un movimiento de cadena que vincula a unos con otros a través de esa relación y cuyo principal producto son esos mismos individuos en tanto sujetos de ese poder (Foucault, 2000).

Cuarta precaución, en vez de partir de unos grandes aparatos de poder y de ellos deducir toda la serie de mecanismos y técnicas capilares de sometimiento, debe procederse en sentido inverso, averiguar de qué manera ese poder que “está en todas partes”, que es hasta cierto punto difuso y polimorfo, arma también configuraciones distintas, complejas, dinámicas, se institucionaliza, etc. Pero lo importante es entender que esas grandes estrategias de conjunto que por momentos se configuran no son más que utilizaciones, desplazamientos, agrupamientos tácticos de las pequeñas relaciones locales de dominación. En ese sentido, afirma que “unos poderes más generales o unas ganancias económicas pueden deslizarse en el juego de esas tecnologías de poder, a la vez relativamente autónomas e infinitesimales” (2000, p. 39).

Quinta precaución de método, que había sido mencionada en el apartado dedicado a las relaciones saber-poder, pero que por el carácter directo de su polémica con el marxismo en torno al poder ideológico, y particularmente con los planteamientos de Althusser, aquí vale la pena reproducirla en su literalidad:

Bien puede suceder que las grandes maquinarias del poder estén acompañadas por producciones ideológicas. Sin duda hubo, por ejemplo, una ideología de la educación, una ideología del poder monárquico, una ideología de la democracia parlamentaria, etcétera. Pero en la base, en el punto de remate de las redes de poder, no creo que lo que se forme sean ideologías. Es mucho menos y, me parece, mucho más. Son instrumentos efectivos de formación y acumulación del saber, métodos de observación, técnicas de registro, procedimientos de investigación y búsqueda, aparatos de verificación. Es decir que el poder, cuando se ejerce en sus mecanismos finos, no puede hacerlo sin la formación, la organización y la puesta en circulación de un saber o, mejor, de aparatos de saber que no son acompañamientos o edificios ideológicos. (Foucault, 2000, p. 41)

Cinco precauciones de método que, finalmente, Foucault las resume en la afirmación polémica según la cual las investigaciones sobre el poder no deben orientarse ni por el lado jurídico de la soberanía ni por el lado de los aparatos de Estado “y las ideologías que lo acompañan”, sino que más bien debe orientarse a analizar los operadores materiales y los dispositivos de saber que se producen y se encuentran en las formas locales y capilares del sometimiento y la dominación. Armado de esas cinco precauciones había procurado adelantar sus investigaciones genealógicas hasta entonces, en aras de separarse y eludir lo que llama “la gran trampa en la que se corre el riesgo de caer cuando se quiere analizar el poder” (Foucault, 2000, p. 42), esto es, la teoría de la soberanía.

En *La voluntad de saber* Foucault continúa con sus desarrollos teóricos en torno al poder disciplinario. En esta ocasión, además de las proposiciones de método, avanza hacia una definición positiva, amplia y compleja, pero que tiene la ventaja de finalizar con una claridad sorprendente. Nuevamente vale la pena darle la palabra al autor:

Me parece que por poder hay que comprender, primero, la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de *luchas y enfrentamientos incesantes* las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas en las otras, de modo que formen cadena o sistema, o, al contrario, los corrimientos, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales. La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio (hasta en sus efectos más “periféricos” y que también permite utilizar sus mecanismos como cifra de inteligibilidad del campo social), no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son *los pedestales móviles de las relaciones de fuerzas* los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes. Y “el” poder, en lo que tiene de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreproductor, no es más que *el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movilidades*, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas y trata de fijarlas. Hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 1977, pp. 112-113)

Sobre las proposiciones de método, vale la pena resumir los aspectos positivos -no polémicos- que permiten contribuir y alimentar la definición citada. En primer lugar, que el poder se ejerce desde diversos puntos en un juego de relaciones móviles; en segundo lugar esas relaciones constituyen efectos de particiones, desigualdades y desequilibrios, a la vez que son las condiciones internas de dichas diferenciaciones; tercero, que el poder “viene de abajo”, en las relaciones cotidianas que se instalan en las distintas instituciones y que, a partir de su articulación compleja producen efectos globales de escisión sobre la sociedad, efectos que cuando son de carácter hegemónico sostenido constituyen las grandes dominaciones; en cuarto lugar, “las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas (...) están atravesadas de parte a parte por un cálculo: no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (Foucault, 1977, p. 115). Ese cálculo, asumiendo la forma de tácticas, suele hacer explícitos sus objetivos en los niveles más locales; sin embargo, cuando se coordinan para producir efectos de conjunto, la racionalidad táctica puede seguir siendo clara pero se desdibujan los sujetos. Finalmente – quinta proposición de método-, en la que Foucault expone un elemento fundamental de su concepción relacional del poder, y que se constituiría en el planteamiento más criticado de su teoría y a la vez el centro de la discusión con el marxismo en torno a la lucha de clases: la idea de las resistencias. Por constituir un punto tan importante, se abordará en profundidad en el siguiente apartado.

En 1977, en la entrevista *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, Foucault es interrogado por su noción de *política* y su relación con su teoría del poder. Es una pregunta muy importante para este trabajo puesto que, como se veía en apartados anteriores, una de las novedades de esa teoría foucaultiana fue precisamente su capacidad de ampliación y a la vez delimitación del ámbito de la política. Otra vez se hace necesario que sea el propio autor quien lo diga con inigualables palabras que sirven para concluir este apartado sobre el método:

Si es cierto que el conjunto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad dada constituye el dominio de la política, y que una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza, pienso que se podría responder a sus cuestiones de la manera siguiente: La política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza «neutras». Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte. Decir que «todo es político» quiere decir esta omnipresencia de las relaciones de fuerza y su inmanencia en un campo político; pero además es plantearse la tarea hasta ahora esbozada de desembrollar esta madeja indefinida. (...) El análisis y la crítica políticos están en gran medida por inventar (1979, pp. 158-159)

## 5. Biopolítica y biopoder

Cuando Foucault “descubre” el biopoder en 1976 no se trata tanto de que un conjunto de fenómenos se le hubieran escapado hasta entonces del análisis del poder disciplinario, sino más bien que en ese momento el filósofo ve la necesidad de diferenciar ese análisis y reinterpretarlo para poderle darle tratamiento a un tema que no había abordado de manera concienzuda, el de los aparatos de Estado, que solo muy parcialmente pueden ser comprendidos bajo la lógica de instituciones disciplinarias.

En efecto, ya en *Vigilar y castigar* pueden encontrarse algunos de los elementos que posteriormente constituirían la teoría del biopoder, como es la consideración de la población como objeto de saber y de poder. Por poner un ejemplo, en su explicación de los “medios del buen encausamiento” de las disciplinas, y del examen como su procedimiento más específico, Foucault había planteado que éste abría dos posibilidades correlativas, a saber, la constitución del individuo como objeto de saber, y por otra parte “la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos unos respecto de otros, y su distribución en una ‘población’” (Foucault, 1976, p. 221).

Pero fue solamente en la última clase del curso *Defender la sociedad* que Foucault se detuvo en el desarrollo de la noción de biopoder. El filósofo comienza la clase haciendo un pequeño resumen de las transformaciones del discurso histórico político de la guerra hasta llegar al tema del racismo de Estado (temas centrales de ese curso). Ese momento último, que se produce en el siglo XIX, coincide naturalmente con una tendencia a la estatalización de lo biológico, una consideración de la vida por parte del poder, pero de una manera distinta a como lo venía haciendo. El poder soberano sobre la vida -o derecho de la espada- se produce cuando el soberano puede matar y en efecto lo hace, o también cuando decide no matar, dejar vivir. En ese momento se instalaría entonces otro derecho del Estado, uno totalmente inverso -más no incompatible- al de soberanía, el derecho de hacer vivir y dejar morir. Esto es, *grosso modo*, a lo que llama biopoder (Foucault, 2000).

Si su diferencia y ruptura con el poder soberano es tan marcada y general, es más específica su diferencia con esa otra tecnología de poder de la que Foucault venía hablando durante los años anteriores, la del poder disciplinario. Este poder, que se introdujo desde finales del siglo XVII y durante el XVIII, tomaba como objeto y blanco de intervención al cuerpo, los cuerpos individuales (su separación, alineamiento, puesta en serie, vigilancia, ejercicio, adiestramiento, etc.), a través de toda una serie de instituciones disciplinarias. Ahora bien, desde la segunda mitad del siglo XVIII y durante el siglo XIX apareció esta otra tecnología de poder, biopolítica, que ya no toma como objeto el cuerpo individual sino la “masa”

entendida como población, atendiendo problemas como la fecundidad, la morbilidad, la vejez, los accidentes, la invalidez, las diferentes anomalías, etc. (Foucault, 2000).

Esa nueva tecnología de poder implicó el desarrollo de otras instituciones que no son ya de disciplina sino de *regularización* y que se encargaron de fenómenos cuyas principales características son las de ser colectivos, aleatorios e imprevisibles, y de larga duración. Para enfrentar dichos fenómenos, de un carácter muy distinto de los fenómenos corporales individuales, las instituciones regularizadoras desplegaron mecanismos no ya disciplinarios o de adiestramiento sino de regularización o *de seguridad*. La articulación de ambos mecanismos por medio de lo que Foucault llama la *norma* -por contraposición a la ley- condujo al desarrollo de la *sociedad de normalización*, a la vez disciplinaria y regularizadora (Foucault, 2000).

En torno a esos dos conjuntos institucionales, el autor expone sus diferencias y relaciones de manera más esquemática y teórica. Es muy importante la distinción porque es la que permitirá más adelante comprender la forma en la que fue construida la noción de gubernamentalidad; por ello se transcribe literalmente el pasaje en el que se expresa la distinción:

Tenemos, por lo tanto, dos series: la serie cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado. Un conjunto orgánico institucional: la organodisciplina de la institución, por decirlo así, y, por otro lado, un conjunto biológico y estatal: la biorregulación por el Estado. No quiero asignar un carácter absoluto a esta oposición entre Estado e institución, porque las disciplinas siempre tienden, de hecho, a desbordar el marco institucional y local donde están contenidas. Además, adoptan con facilidad una dimensión estatal en ciertos aparatos como la policía, por ejemplo, que es a la vez un aparato de disciplina y de Estado (lo que prueba que la disciplina no siempre es institucional). De la misma forma, encontramos en el nivel estatal, desde luego, las grandes regulaciones globales que proliferaron a lo largo del siglo XIX, pero también por debajo de ese nivel, con toda una serie de instituciones subestatales como las instituciones médicas, las cajas de socorros mutuos, los seguros, etcétera. (Foucault, 2000, p. 226)

Esa nueva tecnología del poder iría ligada también a una progresiva descalificación de la muerte. El Estado ya no posee un derecho irrestricto de matar, ahora debe justificarlo, puesto que el tipo de poder que impera es el biopoder, el poder de hacer vivir. En este punto Foucault hace una conexión sorprendente al manifestar que la forma por excelencia en que los Estados modernos han justificado cada vez que necesitan volver a hacer uso de su derecho de la espada -pero manteniéndose en el marco del biopoder- es a través del racismo, con lo cual el biopoder habría inscrito de manera permanente el racismo en los mecanismos del Estado, de todo Estado moderno, y no solamente del nazi o el soviético, que no serían, en ese sentido, más que expresiones extremas o límite de ese moderno racismo de Estado (Foucault, 2000).

La lógica de ese racismo sería la de darle un carácter biológico a los enemigos, darles la connotación de peligro biológico para la población, y encarnarlos en las figuras del desviado o del loco. Frente a ese peligro, habría una raza, un “nosotros”, población que se defiende legítimamente del peligro, con respecto a la cual habría, en esta concepción, un marcado evolucionismo biologicista que haría creer que cuanto más se eliminan y excluyen las amenazas, más y mejor sobreviviría la raza. Dicha lógica racista sería activada por los Estados en los momentos en que requieran hacer uso de su derecho de la espada, de su poder soberano de matar; el racismo de Estado sería así un recurso oportunista, que podría ser activado y desactivado según las circunstancias por parte de cualquier Estado moderno. De esa manera, a propósito del control político positivo sobre la vida y el racismo de Estado, tomando los Estados nazi y soviético como ejemplos extremos de aplicación de mecanismos -que, sin embargo, estarían presentes

en todos los Estados modernos-, Foucault llega a interesarse y desarrollar el tema del biopoder (Foucault, 2000).

No obstante, es en *La voluntad de saber*, a propósito del tratamiento político del tema del sexo -a mitad de camino entre el individuo y la especie- que Foucault profundiza en el tema de la población, problema esencial de la biopolítica. En el siglo XVIII habría surgido la población como problema económico y político (población-riqueza, población-mano de obra o capacidad de trabajo, etc.), con fenómenos y variables que le son propias, tales como natalidad, morbilidad, duración de la vida, fecundidad, estado de salud, frecuencia de enfermedades, formas de alimentación y de vivienda, entre otras. Y en el centro de ese problema económico-político y sus variables, el tema del sexo, los análisis de la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, la manera de tornarlas fecundas o estériles, el efecto del celibato o de las prohibiciones, la incidencia de las prácticas anticonceptivas, etc. De esa manera, se establecen mecanismos de observación del sexo anclados en el saber de una economía política de la población (Foucault, 1977).

En el último capítulo del libro, Foucault retoma el tema del biopoder, titulado el capítulo dedicado a ello *Derecho de muerte y poder sobre la vida*<sup>28</sup>. En ese último capítulo el autor introduce una novedad con respecto a las tesis centrales que venía desarrollando no solamente en el libro sino en todos los cursos y publicaciones desde 1971; novedad que consiste en identificar una transición, operada desde el siglo XVIII, entre el poder de soberanía (que se basaba en el derecho de muerte) y un tipo de poder que afronta el problema de la vida desde un punto de vista más amplio que el de los cuerpos individuales; se trata del poder que afronta la vida desde el punto de vista del cuerpo social, de la población, poder que ya no tiene como principal función matar o extraer bienes, sino invadir la vida enteramente, moldearla detalladamente tanto a nivel micro (cuerpos), apoyándose en el poder disciplinario, pero también macro social (población), dando lugar al *biopoder* (Foucault, 1977).

Esa tesis sobre el biopoder, como se ha visto, ya la había elaborado y desarrollado de manera verbal en el curso de ese mismo año, *Defender la sociedad*, entendiéndose con ello que este libro sería el lugar de plasmación escrita de dicha tesis, así como de su aplicación para el delineamiento del objeto de investigación que ocuparía a Foucault durante muchos años: la historia de la sexualidad. No obstante, el tratamiento que Foucault le da al tema en este libro tiene algunas diferencias e innovaciones con respecto a *Defender la sociedad*, además de la señalada diferencia de objeto de investigación. En primer lugar, una distinción entre *biopoder* y *biopolítica*. En efecto, en la última clase del curso aludido Foucault había tratado esas dos nociones como sinónimos, diferenciándolas a su vez del poder disciplinario que habría sido la tecnología de poder novedosa entre el siglo XVII y mediados del XVIII, momento en el cual se habría vuelto “insuficiente” para el control de poblaciones cada vez más numerosas y con problemas cada vez más específicos del cuerpo social, más allá de una simple sumatoria de los individuos disciplinados.

En este libro, por el contrario, son reunidas tanto la anatomopolítica (expresión que Foucault introduce para denominar el poder disciplinario de los cuerpos) como la biopolítica (o poder regularizador de la población); ambas no serían más que polos de desarrollo del *biopoder* o poder sobre la vida (tanto a nivel individual como social), íntimamente relacionados por una serie de elementos comunes. Serían dos modalidades del tratamiento político de la vida “desde arriba” (biopolítica) y “desde abajo” (anatomopolítica) (Foucault, 1977). Esa especialización terminológica constituye un desarrollo

---

<sup>28</sup> La clase del curso *Defender la sociedad* dedicada al tema es titulada, en la edición consultada de su transcripción (Foucault, 2000), *Del poder de soberanía al poder sobre la vida*.

importante en su pensamiento político puesto que permite comprender más claramente el planteamiento foucaultiano según el cual las sociedades de normalización consistirían en una imbricación entre mecanismos disciplinarios y mecanismos regularizadores, entre la norma de la disciplina y la norma de la regularización. Importante también porque da paso a la noción que Foucault desarrolla dos años después: la gubernamentalidad.

## 6. El poder y las resistencias

Donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder (...) [Las relaciones de poder] no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión. Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, un lugar del gran Rechazo —alma de la revuelta, foco de todas las rebeliones, ley pura del revolucionario. Pero hay varias resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder (...) Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder. (Foucault, 1977, pp. 116-117)

Se trata de la quinta proposición de método en *La voluntad de saber*, que había quedado pendiente en el apartado de método, porque claramente introduce un tema muy grueso e intrincado como es el de las resistencias, el cual sería de hecho el punto más discutido y según Foucault el más incomprendido, de ese libro. Lo que en una primera lectura puede notarse es que las resistencias no aparecen como algo estrictamente diferente al poder, sino que, si se entiende el poder como un campo estratégico en el que se producen relaciones de fuerza múltiples, cualquier fuerza que se ejerza sobre un punto dentro de ese campo en un sentido determinado podría enfrentarse a una fuerza que se le resiste, que tendría probablemente la misma dirección pero sentido contrario, como si en los términos de la física -de la tercera ley de Newton- se pudiera hablar de la reacción que corresponde a toda acción dentro de ese campo de fuerzas que Foucault llama poder. Como en esos puntos de resistencia -cada punto sobre el que se ejerce una fuerza- se encuentran ubicados individuos y grupos humanos concretos, es comprensible que también ellos puedan unirse -unir fuerzas- para darle mayor intensidad y eficacia a su “reacción” que sería en realidad una acción de resistencia -y que dependiendo de la escala podría tomar la forma de una revolución-, la cual a su vez desencadenaría reacción en el punto en el que se ejerce, y así sucesivamente. Es pues, uno de los elementos -el negativo, puede decirse- dentro de una *dinámica* de fuerzas.

En la entrevista de 1977 *Poderes y estrategias* el filósofo profundizó en ese mismo elemento de las resistencias y esta vez el entrevistador lo condujo a establecer su relación con la concepción marxista de lucha de clases. La pregunta, que en este caso es la que interesa reproducir porque pone los términos del debate, fue la siguiente:

[En relación con el poder] ¿A quién y a qué sirve? Detrás de esto ¿No existirá una relación doble que abarca desde la anatomía política hasta el marxismo: la lucha de clases rechazada como *ratio* del ejercicio

del poder funcionando sin embargo como garantía última de inteligibilidad de la domesticación de los cuerpos y de los espíritus (producción de una fuerza de trabajo apta para las tareas que le asigna la explotación capitalista, etc.,...)? (Foucault, 1979, p. 170)

Como respuesta, el entrevistado intentó aclarar la relación que había propuesto entre poder y resistencias. En efecto, había afirmado, y reitera, que nunca se está fuera del poder, que no tiene márgenes, que la resistencia se encuentra en el mismo campo del poder, pero eso no quiere decir que se esté atrapado sin remedio. Para explicar esa paradoja acude a una serie de hipótesis que se resumen a continuación. En primer lugar, que el poder se extiende por todo el cuerpo social, sin excepción; lo segundo es que las relaciones de poder se encuentran imbricadas en otras relaciones, tales como las relaciones de producción, entre otras; tercero, que asumen múltiples formas además de la represión y el castigo; cuarto, que la articulación de relaciones de poder pueden dar lugar a “hechos generales de dominación” que son parcialmente integrables en estrategias de conjunto; quinto, que las relaciones de poder tienen una utilidad que no depende de intereses económicos primigenios sino por su carácter estratégico; finalmente, que donde hay relaciones de poder hay resistencias, esas resistencias actúan en los mismos campos múltiples en los que actúa el poder, son correlativas a él, lo que no implica que estén atrapadas sino que es lo contrario, son su oposición irreductible y, como éste, pueden ser integrables en estrategias globales de resistencia (Foucault, 1979).

Con base en esas hipótesis, Foucault responde la pregunta de manera sencilla y clara: “La lucha de clases puede pues no ser «la *ratio* del ejercicio del poder» y ser no obstante «garantía de inteligibilidad» de algunas grandes estrategias” (1979, pp. 170-171). Puede verse cómo Foucault no reniega de la existencia y la utilidad analítica de la lucha de clases (por el contrario, es un defensor de esta noción, como se podrá ver en los siguientes capítulos), entendida como la forma que toman algunas grandes estrategias de poder y, dentro de ellas, particularmente estrategias de resistencia.

Es notorio el hecho de que para Foucault las estrategias de resistencia son estrategias de poder, ejercer resistencia es ejercer poder, pero en un sentido inverso a otro poder que se ha ejercido previamente sobre el punto que resiste. Al aclararse este punto, puede comprenderse que la ambigüedad de expresiones como que las resistencias son la “oposición irreductible”, la “contracara” o el “adversario” *del* poder, puede disiparse cuando se hace notar que aquí la palabra “poder” significa una fuerza ejercida *en un sentido*, mientras que cuando se dice que ejercer resistencia es ejercer poder la palabra “poder” alude más a unas relaciones, a un campo de relaciones que incluyen también las fuerzas de reacción, las resistencias. Hacia el final de este capítulo se retomará esta ambigüedad y se verá que Foucault utiliza la palabra poder aún en otros sentidos, lo que aumenta el nivel de ambigüedad. Pero por ahora es importante retener el hecho de que las resistencias hacen parte esencial de las relaciones de poder, no son algo diferente sino uno de sus elementos específicos.

Esos planteamientos, sin embargo, fueron justamente los que no se entendieron, en torno a los cuales *La voluntad de saber* suscitó toda una serie de incomprensiones y malentendidos que Foucault se empeñó durante todo el año de 1977 e incluso hasta 1978 por aclarar. Así, por ejemplo, en la entrevista de 1977 *Poder y saber*, Foucault se esmeraba en explicar que las relaciones de poder que él planteaban no se podían reducir a una dominación brutal y absoluta, que eran enfrentamientos, relaciones de fuerza caracterizadas, ante todo, por su reversibilidad. En ese sentido, cuando se trata de relaciones de poder, siempre existe la posibilidad de eludir la dominación, de contestarla, de resistirla, ésta nunca gana de manera definitiva. En ese punto Foucault hace explícita la crítica reiterada que se le ha hecho: “Muchas veces se dijo -los críticos me hicieron este reproche- que yo, al poner el poder por doquier, excluyo cualquier posibilidad de resistencia.” A lo cual responde con toda vehemencia:

¡No, es todo lo contrario! Me refiero a que las relaciones de poder suscitan necesariamente, exigen a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia, y porque hay posibilidad de resistencia y resistencia real, el poder de quien domina trata de mantenerse con mucha más fuerza, con mucha más astucia cuanto más grande es esa resistencia. De modo que lo que trato de poner de manifiesto es la lucha perpetua y multiforme, más que la dominación lúgubre y estable de un aparato uniformador. Estamos en lucha en todas partes (...) y a cada instante pasamos de rebelión a dominación, de dominación a rebelión. Toda esta agitación perpetua es lo que quería tratar de sacar a la luz. (2012, p. 77)

En febrero de 1978, Foucault todavía se encuentra haciendo ese tipo de aclaraciones. En la entrevista *Precisiones sobre el poder: respuestas a algunas críticas*, vuelve sobre la misma crítica que le han vuelto a hacer -muchas veces- sobre la imposibilidad de la resistencia, sobre la falta de fundamento de las resistencias y sobre la omnipotencia del poder. En este caso, Foucault está discutiendo con marxistas italianos, entonces plantea el problema en los términos marxianos de lucha de clases. Para él, las luchas de clases estarían presentes en el campo del poder, lo dividirían, lo atravesarían -no lo agotarían, como ya se vio-, entonces resulta evidente que las relaciones de poder deben comprenderse dentro de esa dinámica de luchas, “y no suponer que por un lado está el poder y por otro aquello sobre lo cual se ejerce, y que la lucha se desarrolla entre el poder y el no poder.” (2012, p. 121). Con esa claridad puede volverse sobre el esquema inicialmente expuesto, en el que las resistencias hacen parte del campo de luchas que es el poder y al mismo tiempo son la respuesta o reacción a determinadas fuerzas que se ejercen en su interior.

Aún en abril de 1978, en la entrevista en inglés *Considerations on Marxism, Phenomenology and Power*, Foucault tenía que explicar una vez más que para él *el poder* no era algo omnipotente, que la afirmación según la cual *las relaciones de poder* eran omnipresentes implicaba justo lo contrario, lo cual esta vez lo intenta explicar con base en una definición de estas relaciones de poder, definición que por supuesto vuelve a incluir las resistencias pero agregando un punto importante y es que no siempre hay resistencia, también puede haber aceptación pasiva:

Una relación de poder es una relación entre alguien que pretende dominar o está dominando, o tiene algunos instrumentos de dominación, y alguien más, o una serie de otras personas que están, con respecto a ese poder, en situación de ser dominados, o reusándose a esta dominación, o escapando de esta dominación, o batallando con ella, o por el contrario aceptándola. Son las relaciones de poder entonces, no *el poder*<sup>29</sup>. (2012, p. 107)

Se ha seguido toda una trayectoria y, de cierto modo, un rodeo que comienza en *La voluntad de saber*, y que pasa por al menos cuatro entrevistas (otras tantas fueron dejadas por fuera) concedidas entre 1977 y 1978, todo en torno al tema de las resistencias y su relación con “el poder” o, más precisamente, con su analítica de las relaciones de poder, cuyo método se expuso en el apartado anterior. Toda esa reiteración aparente tenía un propósito concreto y era el de tratar de llegar de manera suficientemente argumentada a la definición de un lugar teórico para las resistencias dentro de la analítica foucaultiana del poder, y ello por el hecho de que, por una parte, hasta ese momento Foucault no había hablado explícitamente del concepto de resistencias (aunque había aludido en casi todos sus trabajos, como luego se verá, al fenómeno de las resistencias). Por otra parte, porque dicha introducción conceptual y terminológica fue

---

<sup>29</sup> En el original en inglés: “A relation of power is a relationship between someone who is looking to dominate or is dominating, or has some instruments of domination, and then somebody else, or a series of other people that are, with respect to this power, in a situation of being dominated, of refusing this domination, to flee from this domination, to do battle with it, or to the contrary to accept it too. It is the relations of power then, and not *Power*”. (Foucault, 2012, p. 107).

la desencadenante de un gran malentendido que Foucault padeció durante esos años y que lo condujo a una crisis y, en términos de Gilles Deleuze, a un verdadero *impasse* reflejado, por ejemplo, en el hecho de que Foucault no quisiera dictar su curso del año 1977 en el *Collège de France*.

Es importante señalar, además, un punto que solamente más adelante se comprenderá en su justa dimensión, y es el hecho de que en ese momento (1977-1978) Foucault se está esforzando –y sobre esforzando– por aclarar, por sistematizar y por defender una concepción sobre el poder que, paradójicamente, está a punto de abandonar en ese mismo momento. Se trata de una serie de respuestas a las críticas múltiples que suscitaron sus obras de 1976 (*Vigilar y castigar*, *La voluntad de saber*), obras que significaban, de hecho, un cierre de todo un período de investigaciones en torno al poder disciplinario que habían comenzado, como se ha visto, en 1971, o incluso mucho antes, bajo el revestimiento de la problemática del saber.

Pero en 1978 Foucault ya se encontraba pensando en otros asuntos y enseñando a sus oyentes del *Collège de France* algo diferente, algo que denomina con términos tales como gobierno, gubernamentalidad, conducción de conductas, contraconductas, dispositivos de seguridad, poder pastoral, y toda una serie de nociones y temas que no habían sido trabajados antes y que definían, de hecho, un plano diferente de análisis que ya no se basaba en el modelo bélico y estratégico de las luchas en el que se había basado durante todos esos años. Esa paradoja, ese dualismo -casi podría decirse esa bipolaridad- que caracteriza a Foucault durante los años 1977 y 1978 es lo que a continuación deberá ser explicado, para lo cual se acudirá al desarrollo de una conversación y un debate con la idea que Deleuze tiene acerca de ese *impasse* experimentado por Foucault.

## 7. Gubernamentalidad, gobierno y síntesis sobre el poder

Este apartado se ocupa de la última concepción de Foucault sobre el poder, a saber, la que nombró con los términos gobierno y gubernamentalidad. Pretende problematizarse el hecho de que se hubiera tratado de un mero cambio terminológico a modo de perfeccionamiento o evolución de un proceso de conceptualización sobre el poder, interpretación que Edgardo Castro (2014) asume como la más correcta, basándose en la reinterpretación que el propio Foucault hizo a partir de 1978 sobre su propia trayectoria intelectual. Para realizar dicho cuestionamiento será preciso seguirle la pista, en orden cronológico, a la transición terminológica y los giros no solo del significante sino de los significados que se fueron produciendo en los planteamientos de Foucault sobre el poder entre 1978 y 1984, haciendo especial énfasis en el análisis de un texto de 1982 titulado *El sujeto y el poder*, el cual al parecer habría sido destinado por Foucault a aclarar los malentendidos que hasta ese momento se habían suscitado en torno de sus ideas sobre el poder. Naturalmente, aquí tampoco se aspira a la exhaustividad, puesto que los materiales con los que se contó fueron muy escasos en relación con el llamado “archivo Foucault”.

Como pudo verse, en *La voluntad de saber* es claro que Foucault está buscando otro modelo de comprensión de la política, no solo diferente a la teoría política liberal sino también al modelo de la guerra que había usado hasta ese momento para analizar el poder disciplinario. En los planteamientos que se leen hacia el final del libro pareciera ir más allá de la mera constatación de la emergencia de una nueva tecnología del poder (biopoder) basada en los saberes en torno a la población. Allí dice, por ejemplo, que “al forjar otra teoría del poder, se trata, al mismo tiempo, de formar otro enrejado de desciframiento histórico y, mirando más de cerca todo un material histórico, de avanzar poco a poco hacia otra concepción del poder” (Foucault, 1977, p. 111). Esa nueva concepción es a lo que apuntó en los cursos de 1978 y 1979 con el concepto de gubernamentalidad.

Esta noción Foucault la comienza a desarrollar en el curso *Seguridad, territorio y población*. No obstante, el concepto solamente aparece hacia el final de la cuarta clase, y ciertamente aún no en el sentido propio que adquiriría más adelante y en todo su desarrollo entre 1979 y 1980. En este curso, y especialmente en sus primeras clases, la gubernamentalidad aparece como un sinónimo de lo que en *Defender la sociedad y La voluntad de saber* había sido el biopoder o tecnología de poder que se opera por vía de mecanismos de regulación y “aseguramiento” sobre la 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 parecen bastante importantes, a saber: el *conjunto de mecanismos* por medio de los cuales aquello 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 XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana (Foucault, 2006, p. 15)

Lo propio de ese biopoder, nos dice ahora Foucault, es que funciona mediante dispositivos de seguridad<sup>30</sup>, no ya mediante mecanismos jurídicos de soberanía o mecanismos disciplinarios. Estos dispositivos de seguridad insertan la cuestión de la vida, del cuerpo desde el punto de vista social de la población en el ámbito de una serie de acontecimientos *probables*; en segundo lugar involucran un cálculo político que es al mismo tiempo un cálculo económico de costos; y finalmente traza líneas divisorias basadas en las nociones de mínimo/máximo aceptables y media óptima, en vez de las categorías binarias de lo permitido y lo prohibido. Dispositivos de seguridad que tendrían por rasgos fundamentales un tratamiento específico del espacio -espacios de seguridad-, un tratamiento de lo aleatorio, una forma de normalización específica, y una correlación específica entre técnicas de seguridad y población (Foucault, 2006).

El curso de ese año se dedica, pues, a esclarecer desde una perspectiva histórica todos estos aspectos de los dispositivos de seguridad que componen la gubernamentalidad, concepto que define finalmente en la cuarta clase, tras afirmar que el curso no lo debió haber titulado *Seguridad, territorio y población* sino *Una historia de la “gubernamentalidad”*:

Con esa palabra, “gubernamentalidad”, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por “gubernamentalidad” entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar “gobierno” sobre todos los demás: soberanía, disciplina, y que indujo, por un lado, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otro el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que habría que entender la “gubernamentalidad” como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se “gubernamentalizó” poco a poco. (Foucault, 2006, p. 136)

Para hacer esa historia Foucault comienza planteando que su nacimiento se habría producido a partir del modelo arcaico de la pastoral cristiana, en segundo lugar sobre la base del desarrollo de las técnicas

---

<sup>30</sup> Foucault retoma el término “seguridad”, que había sido usado en *Defender la sociedad* pero abandonado en *La voluntad de saber*, donde había usado en su remplazo el término “regulación”.

diplomático-militares, y en tercer lugar, que la gubernamentalidad pudo desarrollarse y extenderse socialmente gracias a una serie de instrumentos llamados “policía” en el sentido que se le daba a ese término en los siglos XVII y XVIII, a saber, no como una fuerza represiva sino como una forma de organizar las fuerzas de una sociedad en aras de su bienestar. Así, concluye que “la pastoral, la nueva técnica diplomático-militar y la policía fueron a mi entender los tres grandes puntos de apoyo sobre cuya base pudo producirse ese fenómeno fundamental en la historia de Occidente que fue la gubernamentalización del Estado” (Foucault, 2006, p. 138).

No obstante, en el curso del año siguiente, *Nacimiento de la biopolítica*, esa noción de gubernamentalidad, que en la definición arriba citada tenía una extensión enorme como objeto de investigación, adquiere ahora un sentido mucho más amplio, hasta el punto de hacerse coextensiva del concepto de poder, sirviendo como remplazo del modelo bélico para el análisis de las relaciones de poder, como se puede notar en el siguiente fragmento:

El término mismo de poder no hace otra cosa que designar un ámbito de relaciones que resta analizar por completo y lo que propuse llamar gubernamentalidad, es decir, la manera de conducir la conducta de los hombres, no es más que la propuesta de una grilla de análisis para esas relaciones de poder (Foucault, 2007, p. 218)

Sorprende el nuevo giro operado en este momento en la teoría foucaultiana del poder, puesto que de un modelo bélico y relacional que había adoptado hasta 1976 para analizar el poder disciplinario sobre cuerpos individuales, pasó luego a un planteamiento más centrado en el modelo de conjuntos de mecanismos, usado en 1977-78 para analizar ante todo fenómenos de biopoder sobre poblaciones; ahora, en 1979, pasa a un modelo de gobierno, entendido como manera o arte de conducir las conductas de los hombres, que sería usado para analizar fenómenos de gubernamentalidad, concepto que había sido asimilado primero al de biopoder, luego especificado y ampliado a procesos históricos de transformación del Estado, para finalmente desembocar en una identificación total de gubernamentalidad con el concepto de poder, en el sentido de ser el modelo de la explicación de las relaciones de poder.

La sorpresa parece ser fundamentada, puesto que en ese mismo curso Foucault define el propósito de sus investigaciones como una puesta a prueba de la noción de gubernamentalidad “que puede suponerse que es válida a la hora de analizar el modo de encauzar la conducta de los locos, los enfermos, los delincuentes, los niños<sup>31</sup>” (Foucault, 2007, p. 218) para el estudio de fenómenos de gran escala como la política económica, la administración del cuerpo social, etc. Aquí puede verse cómo “gubernamentalidad” ha dejado de asimilarse al “biopoder” y ha pasado a asimilarse en general al poder, incluyendo el poder disciplinario, y a partir de allí la cuestión del Estado y la población pretende ser analizada con base en esa noción de gubernamentalidad que estaría ligada a la visión de los “micropoderes”, pero aplicada a diversas escalas de lo social, desde lo individual pasando por lo grupal y lo poblacional. Para un autor como Thomas Lemke (2006), la originalidad de esas categorías de gobierno y gubernamentalidad, que no eran ya bélicas, ameritaría llamarla la “hipótesis Foucault” por contraposición a la “hipótesis Nietzsche” que había sostenido hasta 1976.

El año anterior -1978-, Foucault había pronunciado una conferencia ante la Sociedad Francesa de Filosofía en la que planteaba que la gubernamentalidad aludía a una cierta conjugación de elementos y que, ciertamente, también tenía su contracara:

---

<sup>31</sup> Aquí puede notarse que sin ningún problema o aclaración, Foucault reemplaza la noción de disciplinas por la de gubernamentalidad, aun cuando en la definición aportada en el curso del año anterior había vuelto a insistir en sus diferencias en relación con el tipo de Estado que ambas formas de poder sustentaron históricamente.

Si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la “política de la verdad”. (1995, p. 5)

Así pues, de manera temprana Foucault esbozaba lo que sería una nueva problemática sobre el poder, centrada en lo que Deleuze llamaría el “tercer eje” del pensamiento foucaultiano, el del sujeto y la subjetivación, con lo cual por supuesto no se abandonaba el problema del poder sino que se lo insertaba en una fórmula diferente a la que hasta este momento había sido común en Foucault, la de saber-poder. Al año siguiente de haber dictado el curso *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault se propone continuar con el tema del gobierno y no con el del biopoder<sup>32</sup>, titulando el curso de 1980 *Del gobierno de los vivos* (1980). En la primera clase de dicho curso Foucault hace explícita la discontinuidad entre la noción de gobierno y la de saber-poder o, en otros términos, la ruptura –entendida como “desplazamiento” con ese esquema de comprensión del poder que había guiado sus indagaciones durante toda su carrera intelectual hasta 1976:

En líneas generales, como ven, se trataría de elaborar un poco la noción de gobierno de los hombres por la verdad. Ya hablé un poquito de esta noción de gobierno de los hombres por la verdad en los años anteriores. ¿Qué quiere decir “elaborar esta noción”? Se trata con ello, desde luego, de desplazar las cosas con respecto al tema hoy gastado y trillado del saber-poder. Tema este, el saber-poder, que no era en sí mismo más que una manera de desplazar las cosas con respecto a un tipo de análisis, en el ámbito de la historia del pensamiento, que estaba más o menos organizado o que giraba alrededor de la noción de ideología dominante. Dos desplazamientos sucesivos, si se quiere: uno que va de la noción de ideología dominante a la de saber-poder, y ahora otro, un segundo desplazamiento, de la noción de saber-poder a la noción de gobierno por la verdad. (Foucault, 2014, p. 30)

Y Foucault agrega, para precisar la noción de gobierno:

En la incapacidad, pues, de aplicarme el mismo trato que pude aplicar a otros, diré que, al pasar de la noción de saber-poder a la de gobierno por la verdad, se trata en esencia de dar un contenido positivo y diferenciado a los términos saber y poder. En los cursos de los dos últimos años traté entonces de esbozar en parte la noción de gobierno, que me parece mucho más operativa que la noción de poder, si entendemos “gobierno”, claro está, no en el sentido restringido y actual de instancia suprema de las decisiones ejecutivas y administrativas en los sistemas estatales, sino en el sentido lato —y antiguo, además— de mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres. (2014, p. 31)

En la entrevista de 1981 *El intelectual y los poderes*, Foucault de cierto modo conserva el mismo esquema de análisis pero introduce una distinción interesante entre relaciones de gobierno, grandes formas de

---

<sup>32</sup> En el *Resumen del curso* de 1979 Foucault reconoció que “El curso de este año se dedicó finalmente, en su totalidad, a lo que sólo debía ser su introducción. El tema seleccionado era, entonces, la “biopolítica” (...) Me parece que no se puede disociar esos problemas del marco de racionalidad política dentro del cual se manifestaron y adquirieron su agudeza” (Foucault, 2007, p. 359). De esa manera, en vez de desarrollar el tema de la biopolítica, dedicó todo el curso a la gubernamentalidad liberal. Es sabido también que el curso del año anterior, *Seguridad, territorio y población*, que por su título también debía haberse dedicado a la biopolítica y los dispositivos de seguridad que la caracterizan, también se desvió, dedicándose a la génesis de la gubernamentalidad moderna, también llamada “razón de Estado”. Cabe recordar que ese desvío fue tan significativo que el propio Foucault dice que debió haber titulado ese curso *Historia de la gubernamentalidad*.

poder (admitiendo que a estas últimas corresponde el *sentido estricto* de la palabra poder) e instituciones de gobierno, lo cual había sido una de las ambigüedades de todo el período anterior:

Si la cuestión del poder se plantea, en efecto, en términos de relaciones de poder, y se admite que hay relaciones de "gubernamentalidad" entre los individuos o en una muchedumbre -una red muy compleja de ellas-, las grandes formas de poder en el sentido estricto de la palabra -poder político, poder ideológico, etc.- están necesariamente en ese tipo de relaciones, es decir, las relaciones de gobierno, de conducción, que pueden establecerse entre los hombres. Y si no hay cierto tipo de relaciones como esas, no pueden existir algunos otros tipos de grandes estructuraciones políticas (...) Dicho esto, no niego en modo alguno la heterogeneidad de esas diferentes instituciones de gobierno, como podría llamárselas. Me refiero a que no podemos limitarnos a localizarlas en los aparatos de Estado o deducirlas íntegramente del Estado: la cuestión es mucho más vasta. (2012, p. 163-165)

Hasta ese momento, Foucault se ha esforzado entonces por acuñar el término de gobierno, aclarando que este debe ser usado en el sentido clásico y *lato*, no en el sentido estricto de las instituciones políticas estatales. No obstante, en 1981 Foucault asiste en Ginebra a una conferencia de prensa "contra la piratería". En ese momento redacta y da lectura a una declaración, en la que las nociones de gobierno y poder aparecen nuevamente en un sentido estricto y en la que hace una afirmación que introduce la idea de que todos somos gobernados, pero nuevamente en el sentido estricto de serlo por *un* gobierno:

Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, que tiene sus obligaciones y que impele a levantarse contra todos los abusos *del* poder, independientemente de quién sea el autor y quiénes sean las víctimas. A fin de cuentas, *somos todos unos gobernados*, y a este título solidarios. (...) Porque pretenden que su cometido es ocuparse de la felicidad de las sociedades, *los* gobiernos se reservan el derecho de pasar a cuenta de pérdidas y ganancias las desdichas de los hombres que sus decisiones provocan o que sus negligencias permiten. Es un deber de esta ciudadanía internacional hacer siempre valer a los ojos y a los oídos de *los* gobiernos las desdichas de los hombres, de las que no es verdad que no sean responsables. Las desdichas de los hombres no deben ser jamás una salpicadura muda de la política. Fundamentan un derecho absoluto a alzarse y a dirigirse a *quienes detentan el poder*. Hay que rechazar el reparto de funciones que, muy a menudo, nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a *los* gobiernos reflexionar y actuar. Es cierto, a *los* buenos gobiernos les gusta la santa indignación de los gobernados, siempre y cuando ésta permanezca a nivel lírico. (...) La voluntad de los individuos debe inscribirse en una realidad cuyo monopolio han pretendido reservarse *los* gobiernos, ese monopolio que hay que ir arrancándoles poco a poco, día a día. (Foucault, citado en Eribon, 1992, p. 345)

Pueden verse las dificultades que Foucault enfrentaba en el intento de acuñar una definición de las relaciones de poder basada en la noción de gobierno. Ésta noción, al ser de lenguaje común implicaba un enorme obstáculo para una conceptualización sutil como la que pretendía darle Foucault, puesto que aquí puede verse cómo él mismo -en un momento de premura circunstancial quizá- se veía tentado a usarla en el sentido común, que era el sentido estricto, y cómo además esto lo impulsaba de hecho a devolverse a problemas como los que había criticado explícitamente muchos años atrás, como es la concepción de que el poder es algo "detentado" por algunos y cuyo "monopolio" habría que "arrancarles", lo que había llamado en 1973 esquema de apropiación.

En 1982 Foucault redacta un texto para ser incluido como posfacio de un libro de dos comentaristas de su obra, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, titulado *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1988), que había sido publicado en 1979 pero que posteriormente se amplió para incluir el posfacio de Foucault, sobre el que los autores del libro dicen en el prefacio lo siguiente:

En algunas discusiones Foucault estuvo de acuerdo en que su concepto de poder sigue siendo evasivo pero importante. Generosamente aceptó dar otro paso para remediar esta situación, ofreciéndonos un texto inédito sobre el poder, para que fuera incluido en este libro, por lo cual le estamos muy agradecidos. (Dreyfus y Rabinow, 1988, p. 8)

Así pues, este texto, titulado por Foucault *El sujeto y el poder*, estaba destinado explícitamente a despejar todas las dudas y los malentendidos sobre su concepción del poder, por lo que un erudito de su obra como Edgardo Castro en su *Diccionario Foucault* (2018) lo asume como el texto esencial para definir el concepto foucaultiano de poder. Como este trabajo tiene un propósito diferente al de la definición del concepto, y se interesa más por establecer las discontinuidades propias del pensamiento foucaultiano sobre el poder (en aras de poder relacionar tales discontinuidades con una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo), aquí serán retomadas algunas ideas de ese texto de 1982 entendiéndolo principalmente como escenario privilegiado *de expresión de dichas discontinuidades*.

En primer lugar, salta a la vista el título, el hecho de que un texto sobre el poder lo haya querido anteceder por el término “sujeto”, como si ese tema del que va a hablar –el poder- fuera secundario con respecto a ese primer tema. En efecto, desde el comienzo del texto Foucault niega explícitamente que su trayectoria intelectual gire en torno al poder y ofrece una interpretación de conjunto que da cuenta de que, en términos de Deleuze, ya Foucault se encuentra de lleno en el “tercer eje” de su pensamiento y desde ese lugar reinterpreta su pasado:

Quisiera decir, antes que nada, cuál ha sido la meta de mi trabajo durante los últimos veinte años. No ha consistido en analizar los fenómenos del poder ni en elaborar los fundamentos de tal análisis. Mi objetivo, por el contrario, ha consistido en crear una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura. Me he ocupado, desde este punto de vista, de tres modos de objetivación que transforman a los seres humanos en sujetos. (...) Así, el tema general de mi investigación no es el poder sino el sujeto. Es verdad que me involucré bastante en la cuestión del poder. Muy pronto me pareció que, mientras que el sujeto humano está inmerso en relaciones de producción y significación, también se encuentra inmerso en relaciones de poder muy complejas. (Foucault, en Dreyfus y Rabinow, 1988, p. 227)

Foucault justifica entonces su interés tan marcado por el poder durante toda la década precedente en el hecho de que no existían herramientas teóricas que permitieran pensar ese fenómeno. No obstante, él no había pretendido elaborar una teoría sino simplemente hacer un trabajo analítico, para lo cual necesitaba una “conceptualización progresiva” que implicaba un pensamiento crítico y una revisión constante<sup>33</sup> (1988). Esas “necesidades conceptuales” –como las llama- no se basaban tanto en una teoría del objeto como en otro aspecto más propio de su filosofía: “Necesitamos conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización. Necesitamos una conciencia histórica de nuestra circunstancia actual.” (1988, p. 228).

---

<sup>33</sup> Aquí se hace explícito que para Foucault su proceso de elaboración de su concepción sobre el poder no habría obedecido a rupturas y discontinuidades, sino a una línea de progreso que, sin embargo, habría pasado por tanteos sucesivos, mediante ensayo-error, hasta llegar a los resultados definitivos que exponía en ese texto. Por supuesto, se trata de un recurso, de una estrategia para producir un efecto de verdad, como el propio Foucault había enseñado tantas veces. No se trata aquí, entonces, de una crítica, puesto que el filósofo tenía “derecho” (y posiblemente necesidad) de presentar sus últimos resultados como su “verdad”; se trata más bien de una constatación, una comprensión y una precaución que a su vez permite arrojar luz sobre esa discontinuidad que Foucault se empeña por aplanar o silenciar.

Por esa vía, Foucault atribuye a las características particulares de las nuevas luchas que se desarrollaban, el énfasis en el sujeto y la subjetivación que su concepción del poder habría tenido. En efecto, en comparación con otras luchas del pasado, centradas en la oposición a formas de dominación –étnica, social, religiosa- o de explotación –económica-, las nuevas luchas se orientaban a combatir la sujeción, las nuevas formas de subjetividad impuestas. En sus propios términos, el objetivo que tenían esas luchas “no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase, sino más bien una técnica, una forma de poder (...) una forma de poder que transforma a los individuos en sujetos.” (1988, p. 231). Así pues, las luchas que marcan la nueva conceptualización del poder que desarrolla Foucault estaría inspirada no solo en describir lo que somos (en el sentido histórico que le daba Kant en el texto *¿Qué es la ilustración?*) sino rechazar eso que somos. Esto conduce a Foucault a hacer una declaración muy interesante:

Tenemos que imaginar y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo de ‘doble atadura’ política, que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras del poder moderno. (...) Debemos fomentar nuevas formas de subjetividad mediante el rechazo del tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante varios siglos. (1988, pp. 234-235)

Con esa declaración concluye el primer apartado, que tituló *Por qué estudiar el poder: la cuestión del sujeto*. Cabe resaltar que aquí la pregunta no es en primer lugar ¿cómo funciona el poder?, que había sido su principal pregunta desde comienzos de la década de 1970, ni tampoco ¿cómo deberían analizarse las relaciones de poder?, que fuera su principal pregunta entre 1975 y 1976, particularmente en *La voluntad de saber*. Esas preguntas también fueron abordadas en este texto del 82 –como se verá-, pero esa primera pregunta, que de cierto modo se podría leer como “¿por qué me ha parecido importante –o urgente- estudiar el poder?”, es muy escasa en Foucault y es fundamental para los propósitos de este trabajo.

Por la respuesta que ofrece se puede notar, en primer lugar, una cierta inspiración marxiana, en el sentido de la XI tesis sobre Feuerbach, según la cual no habría que interpretar el mundo sino cambiarlo, aunque con la precisión de que en esa última etapa intelectual de Foucault lo que habría que cambiar no es tanto “el mundo” sino en primer lugar a uno mismo. En segundo lugar, parece claro que el énfasis en el sujeto que Foucault le imprime a su concepción del poder en esa última etapa de su pensamiento se relaciona con un propósito y un compromiso político que tiene en relación con esas luchas contra las subjetividades impuestas y, por lo tanto, por subjetivaciones autónomas y producción de prácticas de libertad, como especificará en textos posteriores.

Pero no puede simplemente creerle a Foucault cuando dice que “durante los últimos veinte años” fue ese el tinte o el sesgo de su concepción del poder. Entiéndase bien, no se trata de que esa afirmación fuera mentira, una simple falsedad; se trata de que, si bien el tema del sujeto y los modos de objetivación que lo producen era un tema muy presente desde sus primeras obras (aunque en ese entonces no formulara los problemas en esos términos), su énfasis al analizar las relaciones de poder en la década de 1970 (al menos hasta 1976, y quizá hasta 1978) no solo no estaba explícitamente puesto sobre la subjetividad, sino que de hecho estaba explícitamente puesto en otro aspecto, en el de los combates, la confrontación belicosa, las luchas estratégicas, las relaciones de fuerzas y las resistencias.

Esa diferencia de énfasis, si se siguiera la misma sugerencia que aquí hace Foucault (“conocer las condiciones históricas que motivan nuestra conceptualización”), podría atribuírsele al hecho de que hasta 1976 su propósito y su compromiso político lo entendía de otra manera. Foucault había reconocido desde 1971 (y quizás desde antes) que su interés por el poder y sus desarrollos teóricos sobre las relaciones de poder se inspiraban y directamente se basaban en lo que habían puesto de manifiesto las luchas de 1968 en París y en muchos otros lugares del mundo. De cierto modo esas luchas habían iluminado un aspecto

de sus estudios previos -la relevancia política de los encierros, por ejemplo- y al mismo tiempo le habían permitido desarrollos nuevos, tal como fue la crítica a la concepción jurídica y soberanista del poder - que ya no era históricamente predominante, y especialmente la teorización sobre una nueva tecnología del poder disciplinario y posteriormente del biopoder, aparecidas a partir de los siglos XVII y XVIII, respectivamente.

Pero la comprensión de esas luchas de 1968, el punto de vista político desde el cual Foucault las interpretaba, fue muy diferente en distintos momentos de esa trayectoria. Al inicio de este capítulo pudo corroborarse el hecho de que hasta 1972 Foucault pensaba que esas luchas eran principalmente contra el poder como represión, contra los *aparatos represivos de poder*. En esa primera etapa Foucault estuvo muy ligado a círculos izquierdistas, particularmente maoístas, que tenían esa concepción marxista esquemática y dogmática del poder como esencialmente represivo. Pudo verse también que tras la visita a la cárcel de Attica en 1972 Foucault comenzó a cuestionar el carácter represivo y negativo del poder. Pero en ese momento el giro tampoco se produce hacia un énfasis en el sujeto, sino en un énfasis en estrategias positivas en unos campos de poder aún entendidos como luchas belicosas y, más aún, como luchas de clases. En efecto, en la entrevista *Acerca de la cárcel de Attica*, tras describir ese giro desde la concepción represiva y negativa hacia una concepción productiva, Foucault decía:

El problema consiste entonces en descubrir qué papel asigna la sociedad capitalista a su sistema penal, qué meta se busca, qué efectos producen todos esos procedimientos de castigo y exclusión. Qué lugar ocupan estos en el proceso económico, qué importancia tienen en el ejercicio y el mantenimiento del poder; qué papel cumplen en el conflicto entre las clases. (Foucault, 2012, p. 184)

El énfasis no estaba puesto, pues, en la lucha contra las formas impuestas de subjetividad, sino que Foucault estaba anclado aún en una problemática plenamente marxista de lucha de clases, lo que demuestra que ese punto de vista según el cual el propósito de las luchas recientes “no es tanto atacar tal o cual institución de poder, o grupo, o élite, o clase”, no había sido su postura desde hacía veinte años – como dice-, sino que era de hecho un punto de vista nuevo. En el capítulo siguiente tratará de evidenciarse que entre 1973 y 1976 Foucault pretendió romper con el esquema marxista pero de hecho siguió anclado en él (en un sentido preciso que allí se desarrollará), lo que en términos de sus planteamientos explícitos se expresaba como el desarrollo del modelo bélico, modelo que -como se verá en ese capítulo- adoptó también formas diversas: dominaciones, guerra social permanente, guerra civil, lucha de razas.

En 1982 ya no está presente ese modelo bélico, el cual Foucault ha abandonado desde 1976; ya las luchas de 1968 y posteriores no tienen para Foucault el sentido de una guerra contra un enemigo, sea este el capitalismo, el Estado, las instituciones de poder, la clase burguesa o el gobierno francés de turno; sino que son luchas que se libran subjetivamente, por así decir, que tienen como propósito romper en uno mismo las formas de subjetividad que se le han impuesto, y adelantar un proceso autónomo y liberador de subjetivación crítica. Puede afirmarse entonces, finalmente, que ese nuevo propósito político -más individual que colectivo- es el que lleva a Foucault a operar el desplazamiento del que hablaba en 1980, desde las relaciones de saber-poder que había sido su concepción desde los 60 -la cual sistematizó a partir del modelo bélico definido en la década de 1970- hasta llegar a las nociones de gobierno y gubernamentalidad a partir de 1978; nociones que, como ya se vio, asumieron en 1979 el nuevo papel de modelo analítico en remplazo del modelo bélico.

Una vez aclarado ese propósito –nuevo aunque diga lo contrario- para el estudio del poder, Foucault se ocupa de responder a las preguntas ya clásicas en él: ¿cómo se ejerce el poder?, ¿en qué consiste la especificidad de las relaciones de poder?, y ¿cómo debe analizarse la relación de poder?, para finalizar el texto explicitando las diferencias que ahora plantea entre las relaciones de poder y las relaciones

estratégicas. Por supuesto, Foucault responde dichas preguntas desde el punto de vista novedoso que viene desarrollando desde 1979, por lo que estos planteamientos no podrían entenderse como una aclaración de los malentendidos suscitados por toda su trayectoria teórica sobre el poder (que era la pretensión de Foucault) sino solamente como el desarrollo claro y detallado de su nueva –y última– concepción del poder.

En la respuesta a la pregunta por cómo se ejerce el poder, Foucault sigue rescatando el valor de la pregunta descriptiva frente a preguntas más ontológicas o metafísicas, por lo que no se trataría de saber cómo se ejerce siempre el poder, sino que es una pregunta histórica y crítica acerca de las formas de ejercicio de poder propias de las sociedades contemporáneas. En segundo lugar Foucault introduce una distinción descriptiva interesante, propone diferenciar el poder que se ejerce sobre las cosas del poder que se ejerce sobre otros individuos y grupos. Al primero propone nombrarlo *capacidad* y provendría de una serie de aptitudes inscritas en el cuerpo, mientras que en el segundo se trataría propiamente del gobierno como modelo de comprensión de las relaciones de poder. Por otra parte, dichas relaciones también se diferenciarían de las relaciones de comunicación, con lo que finalmente logra articular una definición muy novedosa de las *disciplinas*, entendidas ahora como “bloques, en los que la puesta en práctica de capacidades técnicas, el juego de comunicaciones y las relaciones de poder se ajustan entre sí según fórmulas pensadas.” (1988, p. 237).

Con respecto a la especificidad de las relaciones de poder, lo que le interesa a Foucault es establecer la distinción entre el gobierno y las relaciones violentas o de consenso, enfatizando en el hecho de que la libertad del individuo actuante en ambos lados de la relación de gobierno, es una precondition que garantiza la posibilidad de la rebeldía y el cambio en la relación misma. Esto conduce a Foucault a una nueva formulación, más completa, de lo que sería el gobierno:

En el fondo, el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno. (...) Gobernar, en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros. El modo de relación propio del poder no debería buscarse entonces del lado de la violencia o de la lucha ni del lado del contrato o de la vinculación voluntaria (los cuales pueden ser, a lo más, instrumentos del poder), sino más bien del lado del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno (...) Más que hablar de un "antagonismo" esencial, sería preferible hablar de un "agonismo". (Foucault, 1988, p. 239)

Frente a la pregunta sobre cómo debe analizarse la relación de poder, en principio Foucault admite que podría hacerse partiendo de instituciones concretas en las que dichas relaciones se materializan, pero teniendo presente el hecho de que siempre esas relaciones desbordan las instituciones y que éstas son las que deben comprenderse bajo la lógica dictada por aquellas y no a la inversa, pues se recaería en la concepción jurídica del poder. En segundo lugar, Foucault enfatiza en el hecho de que, a diferencia de la visión marxiana que elaboraba una utopía en torno al fin de la política, él considera que las relaciones de poder están presentes en todo el campo social, por lo que sería posible transformarlas pero no sería pensable suprimirlas, por lo cual resalta la necesidad de hacer un análisis siempre partiendo de la especificidad histórica de esas relaciones de poder, para lo cual aporta, finalmente, unos criterios metodológicos muy valiosos, que se sintetizan a continuación:

- 1) *El sistema de diferenciaciones* que permiten actuar sobre la acción de los otros (...) Toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos.
- 2) *El tipo de objetivos* perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros: mantener privilegios, acumular ganancias, hacer funcionar la autoridad estatutaria, ejercer una función o un oficio.

3) *Las modalidades instrumentales*: ya sea que se ejerza el poder por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, a través de las disparidades económicas, por mecanismos más o menos complejos de control, por sistemas de vigilancia, con o sin archivos, según reglas explícitas o no, permanentes o modificables, con o sin dispositivos materiales, etcétera.

4) *Las formas de institucionalización*. [Pueden ser múltiples, como en el caso de las escuelas, prisiones, etc.], pueden formar, asimismo, sistemas muy complejos dotados de múltiples aparatos, como en el caso del Estado que tiene como función constituir la envoltura general, la instancia de control global, el principio de regulación y, en cierta medida también, la distribución de todas las relaciones de poder en un conjunto social dado.

5) *Los grados de racionalización*. [Relativos a la pregunta por el tipo de racionalidad que constituye cada relación de poder: cálculo de resultados, cálculo de probabilidades, cálculo de costos, etc.]<sup>34</sup> (Foucault, 1988, pp. 241-242)

Finalmente, Foucault establece las diferencias que habría entre las relaciones de poder y las relaciones estratégicas. Para ello, discurre sobre tres posibles sentidos de la palabra estrategia, pero los sintetiza finalmente así: “situaciones de enfrentamiento -guerra o juego- donde el objetivo es actuar sobre un adversario de modo tal que la lucha le sea imposible. La estrategia se define entonces por la elección de las soluciones ‘ganadoras’.” (1988, p. 243). Frente a esa definición, Foucault afirma que aunque no serían lo mismo estas dos relaciones, están indisolublemente ligadas, serían algo así como dos momentos de visibilidad de las relaciones sociales, y como tal los procesos históricos podrían leerse desde cualquiera de los dos.

Aquí Foucault lo que está haciendo es retomar una discusión que había desarrollado en 1976 en el curso *Defender la sociedad*, sobre si las relaciones de poder podían comprenderse con base en el modelo de la guerra (invirtiendo de cierto modo la fórmula de Clausewitz según la cual la guerra es la continuación de la política por otros medios) o bien si era posible comprenderla a partir de las relaciones estrictamente políticas (en plena consonancia con la fórmula de Clausewitz). Como esa discusión será el objeto central a desarrollar en el siguiente capítulo, aquí solamente basta con reproducir la relación que en 1982 –tras haber abandonado el énfasis en el modelo bélico- establece Foucault entre guerra y política o, en otros términos, entre relaciones estratégicas y relaciones de “poder” entendido como gobierno:

En efecto, entre una relación de poder y una estrategia de lucha, hay un llamamiento recíproco, un encadenamiento indefinido y una inversión perpetua. A cada instante la relación de poder puede convertirse, y en ciertos puntos se convierte, en un enfrentamiento entre adversarios. A cada instante también las relaciones de adversidad, en una sociedad, dan lugar al establecimiento de mecanismos de poder. Esta inestabilidad da lugar a que los mismos procesos, los mismos acontecimientos y las mismas transformaciones pueden descifrarse tanto en el interior de una historia de luchas como en la de las relaciones y de los dispositivos del poder. No aparecerán ni los mismos elementos significativos ni los mismos encadenamientos ni los mismos tipos de inteligibilidad, aunque se refieran al mismo tejido histórico y aun cuando cada uno de los dos análisis deba remitir al otro. (Foucault, 1988, p. 244)

Hay que anotar que en ese caso, Foucault estaría operando un retorno no solo a Clausewitz, sino también probablemente al *Leviatán* de Hobbes -solo que extendido al cuerpo social- que mantiene bajo control la guerra civil; también probablemente al *Príncipe* de Maquiavelo que, mediante el arte de la política evita la guerra y se mantiene en el gobierno; y quizá pudiera incluso aventurarse que con ese desplazamiento Foucault retorna a toda una tradición de teoría política clásica, que para darle sentido y continuidad a un entramado social (y legitimidad a una forma de poder institucionalizado) enfatiza en los elementos de

---

<sup>34</sup> Entre los corchetes aparecen síntesis propias con base en el texto de Foucault.

estabilidad del ejercicio de gobierno y no en la negatividad que serían las luchas. Pero nuevamente es una discusión que será desarrollada en el próximo capítulo.

Ese mismo año -1982- Foucault dicta el curso del *Collège de France* titulado *La hermenéutica del sujeto*, título en el que nuevamente es palpable el desplazamiento de la problemática hacia el asunto del sujeto. En un momento temprano del curso Foucault aborda de manera un tanto efímera el tema –que ahora de repente parece viejo- del poder y las resistencias, pero ahora en relación con una postura política individual que entronca directamente con la ética. Fragmento interesante además porque por primera vez (al menos en los materiales que fueron consultados) Foucault reconoce directamente una inspiración anarquista (valga decir, no maoístas o en general marxistas) de sus posturas políticas. Por todo lo anterior, constituye un fragmento fundamental para comprender el pensamiento político de Foucault en ese último período:

Es un tema recurrente de nuestra cultura en el que se intenta constantemente la reconstrucción de una ética y de una estética de uno mismo (Montaigne, Stirner, Baudelaire, el anarquismo político, Schopenhauer y Nietzsche). En esta serie de empresas para reconstruir una ética de sí mismo, en este movimiento que nos obliga a referirnos sin cesar a esta ética del uno mismo sin proporcionarle jamás un contenido, me parece que hay que sospechar una especie de incapacidad para fundamentar en la actualidad una ética. Y, sin embargo, muy posiblemente sea ahora cuando esta empresa se haya convertido en una tarea urgente, fundamental, políticamente indispensable si se acepta, pese a todo, que *no existe otro punto de apoyo primero y útil de resistencia al poder político que el que se encuentra en la relación de uno para consigo mismo*. Si planteamos la cuestión del poder político situándola en el interior de la cuestión más general de la gubernamentalidad, entendida ésta como un campo estratégico de las relaciones de poder<sup>35</sup> -entendiendo poder en el sentido más amplio del término y no simplemente político- en lo que estas relaciones tienen de móviles, de transformables, de reversibles, el análisis del poder debe de referirse a una ética del sujeto definida por la relación de uno para consigo mismo. Mientras que en la teoría del poder como institución uno se refiere por lo general a una concepción jurídica del sujeto de derecho, en el análisis que intento proporcionar desde hace algún tiempo las relaciones de poder, la gubernamentalidad, el gobierno de uno mismo y de los otros, la relación de uno para consigo mismo, todo esto constituye una cadena, una trama. Y es justamente en este espacio, en tomo a estas nociones, en donde deberíamos poder articular la cuestión de la política y la cuestión de la ética. (1994, 88-89)

Se está en este momento casi al final de la trayectoria de la teorización foucaultiana sobre el poder. En el último año de vida -1984-, Foucault concedió una entrevista que se titula *La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad*, en la que el filósofo alcanza a poner los últimos puntos de su nueva concepción sobre el poder. En esa entrevista, fue interrogado acerca del fragmento que acaba de ser citado del curso de 1982: “P.-En su curso sobre la hermenéutica del sujeto dice en un momento dado que no existe un punto más fundamental y útil de resistencia al poder político que la relación de uno para consigo mismo” (Foucault, 1994, p. 140). A lo cual Foucault responde lo siguiente, precisando aún más la idea del fragmento arriba citado:

---

<sup>35</sup> Aquí Foucault introduce nuevamente el lenguaje estratégico. En 1984, hacia el final de su vida, en una entrevista que a continuación va a citarse, Foucault aún decía esto, por ejemplo: “Pienso que no puede existir ninguna sociedad sin relaciones de poder, si se entienden como las *estrategias* mediante las cuales los individuos tratan de conducir, de determinar, la conducta de los otros (...) El poder no es el mal, *el poder son juegos estratégicos*.” (1994, p. 138). Ese movimiento de vaivén, en el que en un texto advierte que deben diferenciarse la estrategia y el poder, pero de repente en una clase –ese mismo año- y luego en otra entrevista posterior, vuelve a indiferenciarlos, puede explicarse como un fenómeno de *abandono sin superación* del modelo bélico, hipótesis que será desarrollada y argumentada en el próximo capítulo.

No creo que el único punto posible de resistencia al poder político -entendido justamente como estado de dominación- esté en la relación de uno a sí mismo. Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno a sí mismo, lo que significa precisamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto directamente al conjunto de prácticas a través de las cuales se pueden constituir, definir, organizar, instrumentalizar, las estrategias que los individuos en su libertad pueden establecer unos en relación a otros. Individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros, y para hacerlo disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos. Y ello se basa por tanto sobre la libertad, sobre la relación de uno a sí mismo y sobre la relación al otro. (...) la noción de gubernamentalidad permite, me parece, poner de relieve la libertad del sujeto y la relación a los otros, es decir, aquello que constituye la materialidad misma de la ética (Foucault, 1994, p. 141)

Justamente esa noción que aparece al inicio del fragmento que acaba de citarse, la de “poder político entendido como estado de dominación” es la novedad que introduce finalmente Foucault en esta entrevista, que a la vez constituye una diferencia muy llamativa con respecto a *El sujeto y el poder*, texto que podría asumirse –equivocadamente- como exposición “definitiva” sobre el poder. En esta entrevista Foucault, en efecto, no pone en primer plano la diferencia entre relaciones estratégicas y relaciones de poder sino entre relaciones de poder (que nombra otra vez como estratégicas) y los estados de dominación:

Hay que introducir la noción de dominación. Los análisis que intento hacer se centran fundamentalmente en las relaciones de poder. Y entiendo por relaciones de poder algo distinto de los estados de dominación. (...) Este análisis de las relaciones de poder constituye un campo extraordinariamente complejo. Dicho análisis se encuentra a veces con lo que podemos denominar hechos o estado de dominación en los que las relaciones de poder en lugar de ser inestables y permitir a los diferentes participantes una estrategia que las modifique, se encuentran bloqueadas y fijadas. Cuando un individuo o un grupo social consigue bloquear un campo de relaciones de poder haciendo de estas relaciones algo inmóvil y fijo, e impidiendo la mínima reversibilidad de movimientos -mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares-, nos encontramos ante lo que podemos denominar un estado de dominación.(1994, p. 109)

Ese nuevo elemento, los estados de dominación, conjugado con el elemento de las relaciones estratégicas (término que aquí aparece no tanto en el sentido bélico sino como *juego*) y con lo que ahora llama tecnologías gubernamentales; lleva a que Foucault vuelva a afirmar que -ahora sí- tiene la última palabra para aclarar todo lo que había querido decir sobre el poder:

Creo que todas estas nociones han sido mal definidas y no se sabe muy bien de qué se está hablando. Yo mismo no estoy muy seguro de haberme expresado muy claramente ni de haber empleado las palabras que era necesario emplear cuando he comenzado a interesarme por este problema del poder. Actualmente tengo una visión más clara de todo ello. Me parece que es necesario distinguir las relaciones de poder en tanto que juegos estratégicos entre libertades -juegos estratégicos que hacen que unos intenten determinar la conducta de los otros, a lo que los otros responden tratando de no dejar que su conducta se vea determinada por ellos o tratando de determinar a su vez la conducta de los primeros- de las situaciones de dominación que son las que ordinariamente se denominan poder. Y entre ambas, entre los juegos de poder y los estados de dominación, están las tecnologías gubernamentales, confiriendo a este término un sentido muy amplio -que van desde la manera de gobernar a la propia mujer, a los hijos, hasta la manera en la que se gobierna una institución-. El análisis de estas técnicas es necesario porque es a través de este tipo de técnicas como se establecen y mantienen muy frecuentemente los estados de dominación. En mi análisis del poder existen estos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación. (1994, p. 139-140)

De todos los materiales consultados, esta parece ser la última escena de la obra foucaultiana sobre el poder<sup>36</sup>. Como síntesis de todo este recorrido por los distintos momentos y las discontinuidades que caracterizaron la teorización foucaultiana sobre el poder, valdría la pena apoyarse en algunos aspectos de la complejidad puesta en evidencia en esos últimos intentos sistematizadores de Foucault, para intentar esbozar el mapa general de los significantes y significados que están implicados en esa trayectoria discontinua sobre el poder. Para hacerlo se debe partir, como el mismo Foucault lo sugiere, por una cierta consciencia de las condiciones históricas de la conceptualización en los diferentes momentos de la misma, es decir, se debe partir de las distintas respuestas a la pregunta ¿por qué le importaba el poder a Foucault en cada período? para pasar luego a las distintas respuestas a la pregunta más general: ¿qué entendía Foucault por poder en cada período?

Una mirada a la gran diversidad y heterogeneidad que se ha expuesto a lo largo de este capítulo permite percibir, no obstante, que existen al menos tres respuestas posibles a la primera pregunta, correspondientes a tres períodos de su pensamiento político, a saber: primero, el inmediatamente posterior a los acontecimientos de 1968 y hasta su visita a la cárcel de Attica en 1972, período marcado por la concepción represiva del poder; segundo, el período que va desde el curso *La sociedad punitiva* en 1973 hasta las entrevistas concedidas en 1977 dedicadas a aclarar los malentendidos de *La voluntad de saber*, período marcado por el desarrollo de los conceptos de poder disciplinario y biopoder, y en el que Foucault desarrolla el método de su analítica de las relaciones de poder; finalmente, un tercer período a partir del curso *Seguridad, territorio y población* y, más aún, la conferencia *¿Qué es la crítica?*, ambos en 1978, y hasta el último año de vida de Foucault en 1984, período marcado por la elaboración de los conceptos de gobierno y gubernamentalidad. A cada uno de estos períodos correspondería aproximadamente una respuesta a esa pregunta sobre el porqué de la importancia del estudio del poder. Un esquema de esas correspondencias puede verse en el cuadro 1.

Con respecto a la segunda pregunta, por supuesto, el asunto es mucho más engorroso. Saber qué entendía Foucault por poder en los distintos momentos implica de hecho enfrentarse a toda esa abigarrada diversidad y heterogeneidad -tanto en los significantes como en los significados- de la que se advertía al comienzo de este capítulo. No obstante, el recorrido que se ha hecho por los distintos momentos, temas y problemas, si bien no pudo ser exhaustivo -por las razones que al comienzo se indicaban-, sí permite aventurar un esquema, con propósitos netamente pedagógicos, en el que se distinguen al menos seis acepciones implicadas en el campo semántico de la palabra “poder” en la trayectoria foucaultiana.

---

<sup>36</sup> No obstante, ese último año de vida de Foucault, apareció un ensayo biográfico sobre él en el *Dictionnaire des philosophes* (París: PUB, 1984), Vol. I, págs. 941-944. El autor del ensayo, Maurice Florence, era en realidad el propio Foucault utilizando un pseudónimo. Bajo ese antifaz que le permitía representar el papel de la distancia y la objetividad, el filósofo desarrolló también el tema del poder, recurriendo de nuevo a la producción del efecto de continuidad de toda su carrera intelectual. Lo hizo en los siguientes términos: “Ahora, desde el momento en que comenzamos a estudiar a través de estas prácticas, los diferentes modos de objetivación del sujeto, entendemos la importancia del papel que el análisis de las relaciones de poder deben desempeñar. Pero, una vez más, debemos definir con claridad lo que dicho análisis puede ser y a qué aspira. Obviamente, no se trata de interrogar al ‘poder’ acerca de su origen, sus principios o sus límites legítimos, sino de estudiar los procesos y las técnicas que se utilizan en diferentes contextos institucionales para operar sobre la conducta de los individuos, tomados en forma individual, o como grupo, para dar forma, dirigir, o modificar su manera de actuar; para imponer fines a su inacción o para inscribirla dentro de las estrategias globales, que son, por lo tanto, múltiples en su forma y lugar de ejercicio e igualmente diversas en los procedimientos y las técnicas que introducen. Estas relaciones de poder caracterizan la manera en que los hombres son ‘gobernados’ entre sí y su análisis ilustra cómo se objetiva al loco, al enfermo o al delincuente a través de ciertas formas de “gobernar” a los locos, los enfermos, los criminales, etc. (...) Podemos ver cómo el tema de una ‘historia de la sexualidad’ puede inscribirse dentro del proyecto general de Michel Foucault: su objetivo es analizar la ‘sexualidad’ como un modo históricamente específico en el que el sujeto es objetivado por él mismo y por otros a través de ciertos procedimientos precisos de ‘gobierno’”. (Foucault, 1984, pp. 5-6)

En efecto, algunas veces Foucault aborda el asunto de las *instituciones de poder* o del *poder institucionalizado*; cuando habla de un poder que se detenta o ejerce parece en cambio estar aludiendo a una *capacidad que se ejerce sobre otros*; la mayor parte del tiempo, sin embargo, está hablando de *relaciones de poder*, es decir, el poder como un *campo relacional*; otras veces se refiere al poder como una *situación o un estado* de esas relaciones en un momento determinado; también al conjunto de estrategias, tácticas y técnicas que conformarían una *tecnología de poder* determinada; y finalmente a las distintas *racionalidades políticas* o gubernamentales que definen criterios y objetivos al ejercicio del poder en una sociedad determinada.

Cada uno de esos niveles de análisis remite en Foucault a distintas preguntas de investigación sobre el poder, las cuales se respondieron de distintas maneras en cada uno de los períodos de su pensamiento, con lo cual se definieron una suerte de etapas de conceptualización de esos niveles de análisis. Un esquema de todos estos elementos se presenta en el cuadro 2, el cual, como se puede notar, no establece lógicas de progresión o linealidad, simplemente pretende reflejar la pluralidad y heterogeneidad del pensamiento político de Foucault procurando establecer algunos agrupamientos posibles.

**Cuadro 1. ¿Por qué le importaba el poder a Foucault en cada período?**

Período	Respuestas posibles
1968-1972	Para entender cómo nos reprimen y cómo podríamos liberarnos.
1973-1977	Para entender cómo se libra el combate cotidiano, cómo somos producidos como sujetos y cómo resistir en el campo microfísico de fuerzas.
1978-1984	Para entender cómo somos individualizados-sujetados y crear formas de subjetivación que permitan reproducir prácticas de libertad.

**Cuadro 2. ¿Qué entendía Foucault por poder? (en todos los períodos considerados)**

Acepción/ nivel de análisis	Etapas de conceptualización	Preguntas de investigación sobre el poder
I. Instituciones	Represivas	¿Cómo funciona cierto poder institucionalizado?  ¿Cómo está dispuesta determinada institución?
	Disciplinarias y/o biopolíticas	
	Pastorales o gubernamentales	
II. Capacidad que se ejerce sobre otros	Imponer la voluntad a otros	¿Cómo -de cuáles formas- se ejerce el poder en determinada sociedad?
	Resistir a la imposición de la voluntad de otro	
	Gobernar: conducir las conductas de otros/ actuar sobre las posibilidades de acción de otros	
III. Campo de relaciones	Estratégicas/ relaciones de fuerzas/ saber-poder	¿Cómo pueden analizarse determinadas relaciones de poder?  ¿Cuál sería un modelo analítico útil para cada tipo de relación?
	Gubernamentales/ sujeto-verdad-gobierno	

IV. Situaciones o estados	Diagrama de fuerzas/ instantánea de las relaciones de poder	¿Qué está pasando en un momento y lugar dados?
	Dominación/ bloqueo de la relación gubernamental	¿Cómo y dónde luchar o resistir?
V. Tecnologías	Soberanía	¿Cuáles estrategias, tácticas y técnicas de poder están disponibles en un momento y lugar dados?
	Disciplina	
	Biopoder	
VI. Racionalidades	Razón de estado/ pastoral, policía y dispositivo diplomático-militar	¿Para qué nos gobiernan?
	Gubernamentalidad liberal	¿Con cuáles criterios nos gobiernan?

## 8. El *impasse* de 1976-1977

Como pudo verse, a partir de 1978 Foucault operó un giro en su concepción de poder. En 1976 había dictado el curso *Defender la sociedad* en el *Collège de France* y había publicado el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, titulado *La voluntad de saber*. No obstante, a finales de ese año y al año siguiente, Foucault no se sintió bien, en varias entrevistas manifestó que sentía que no había sido comprendido o que no se había dado a entender, en últimas, que había sido malinterpretado y, al parecer, eso le afectó profundamente. En 1977, en la entrevista *Las relaciones de poder penetran en los cuerpos*, afirmó sobre *La voluntad de saber*:

Este libro no tiene una función demostrativa. Existe como preludeo, para explorar el teclado y esbozar un poco los temas y ver cómo la gente va a reaccionar, dónde van a situarse las críticas, dónde las incomprensiones, dónde las cóleras; he escrito este primer volumen precisamente para hacer los otros volúmenes en cierta medida permeables a todas estas reacciones. (1979, p. 161)

Aquí puede notarse cómo ese libro en particular cargaba con una gran expectativa por parte de Foucault acerca de la recepción que podría tener entre el público, ese constituía explícitamente un asunto de la mayor importancia y, como se dijo, el resultado fue decepcionante, fue un sentimiento de incomprensión y de un amargo malentendido. Ese mismo año, en la entrevista *Poder y saber*, intentaba explicar esa incomprensión atribuyéndose a sí mismo la culpa del malentendido, puesto que pese a todo, “tenía su razón de ser, porque durante largo tiempo muchas de las cosas que yo hacía no fueron del todo claras ni siquiera para mí. Lo cierto es que busqué en direcciones un poco diferentes.” (2012, p. 68).

En 1977 Foucault decidió tomar su año sabático y, por lo tanto, no dio el curso en el *Collège de France*. Esa decisión, según plantea su biógrafo Didier Eribon (1992) se debió a que Foucault se encontraba en una crisis, crisis que Foucault al parecer había atribuido a ese malentendido, a una recepción que sentía injusta del libro *La voluntad de saber*, pero que Eribon relaciona también con la disputa personal que Foucault tuvo ese año con su amigo Gilles Deleuze, debido a sus discrepancias en torno al caso del abogado alemán Klaus Croissant y sus posturas contrapuestas sobre el terrorismo de una parte de la izquierda alemana.

El propio Gilles Deleuze, por su parte, en el segundo de los cursos póstumos que realizó en 1986, titulado *El poder. Curso sobre Foucault* (2014), plantea que esa crisis se debió a algo más que una mala interpretación de *La voluntad de saber* por parte del público (nada menciona sobre el altercado personal de 1977). De hecho, Deleuze le confirió a ese momento de crisis una importancia decisiva, atribuyéndole el lugar de una discontinuidad en el pensamiento de Foucault y el paso a una problemática filosófica diferente o, en sus términos, a un tercer eje de problematización. Así lo plantea en el último de los cursos de 1986, dedicado a ese tercer eje, el de la subjetivación:

Mi exigencia era comprender el conjunto de la obra y los momentos de crisis que la atravesaron. Por eso le atribuí mucha importancia a aquello que para otros podría ser solo un detalle: la historia de lo que ocurrió tras *La voluntad de saber*. (Deleuze, 2015. P. 200)

La última clase del segundo curso, del 15 de abril de 1986, se titula en la edición consultada (2014) *Evolución e impasse del pensamiento de Foucault: ¿es posible franquear la línea del poder?* Allí Deleuze organiza la concepción relacional del poder de Foucault utilizando un término que aparece en *Vigilar y castigar*, el de *diagrama*, como instante o fotograma de una relación de fuerzas. Esa noción de diagrama sería la que habría permitido a Foucault plantear el poder como un problema específico, relativamente autónomo del saber, y determinante de los cambios en el plano del saber, de las estrategias de selección de los enunciados. Pero a su vez, un año más tarde, en *La voluntad de saber*, se habría encontrado con el límite de los análisis autónomos del poder, lo cual lo habría conducido a una sensación de crisis y a un *impasse*.

Ese límite lo expresa Deleuze en las siguientes preguntas, que no tendrían respuesta en Foucault hasta 1976 porque ni siquiera habían sido planteadas, preguntas en torno al cambio o la mutación de los diagramas de poder. ¿Cómo cambian esos diagramas?, ¿cómo explicar esa mutación, ese paso de un diagrama a otro? Entonces Deleuze hace nuevamente un recuento de la concepción del poder en Foucault, de los diagramas, de las estrategias, de las luchas, de un combate perpetuo y se pregunta: “¿en qué consiste el combate?, ¿entre quién y quién se produce el combate?”, serían preguntas que hasta el momento no se habían hecho y sobre las cuales, dice, hay que ser minucioso. La respuesta que propone es la siguiente:

Toda fuerza tiene un doble poder, poder de afectar y de ser afectado. (...) Diría entonces que el combate se produce entre fuerzas que afectan y fuerzas afectadas. Más aún, puedo incluso decir que "fuerzas que afectan" y "fuerzas afectadas" es ya el resultado del combate. (Deleuze, 2014, p. 397)

Seguidamente Deleuze establece que los focos de poder, entendidos como puntos entre los cuales las fuerzas se relacionan, pueden ser sinónimos en Foucault de las *singularidades*, con lo que concluye que habría esos dos tipos de puntos o de singularidades, y agrega: “Admitamos, únicamente por comodidad, que llamaríamos puntos activos a unos, a los puntos de aplicación de la fuerza que afecta, y puntos reactivos, puntos de reacción, singularidades de reacción, a los puntos de aplicación de la fuerza afectada” (Deleuze, 2014, p. 397).

Todo esto lo encuentra Deleuze en *Vigilar y castigar*, el diagrama, la mutación, las singularidades y los dos tipos de puntos, los activos y los reactivos, los afectantes y los afectados. Pero con ello no bastaría para explicar la mutación. Entonces un año después, en *La voluntad de saber*, aparecería –siempre según Deleuze– el elemento que permitiría al fin comprender las mutaciones, el cambio de un diagrama de poder a otro, se trata de las resistencias y los puntos de resistencia. Deleuze le atribuye dos novedades a *La voluntad de saber*, la primera es la que otros comentaristas le han atribuido, la emergencia de la problemática del biopoder (ya se sabe que primero apareció en el curso *Defender la sociedad*, pero

Deleuze no conoció la transcripción de ese curso); la segunda novedad sería la aparición del concepto de resistencia y los puntos de resistencia. Para él se trataría de un tercer tipo de puntos, diferentes de los puntos reactivos o afectados, con lo que se agregaría un “tercer poder”, el de resistir.

Al citar los pasajes de *La voluntad de saber* Deleuze encuentra dificultades que critica en Foucault. Éste dice que las resistencias “*desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión (...) Constituyen el otro término de las relaciones de poder, se inscriben en ellas como la irreductible contracara*” (Foucault, citado en Deleuze, 2014, p. 400), fragmento que ya fue analizado en el apartado anterior de este trabajo. A Deleuze este esquema no lo convence, dice que las resistencias no podrían entenderse como adversario, blanco o contracara en las relaciones de poder, puesto que ese papel ya lo desempeñan, de hecho, los puntos de reacción y para Deleuze es claro que los puntos de resistencia “no son en absoluto lo mismo que los puntos de reacción”, pero no aclara la diferencia más que mediante un ejemplo:

El punto de reacción es por ejemplo la capacidad de ser puesto en fila. “Yo me pongo en fila”. He allí un punto de reacción. En efecto, me pongo en fila cuando el maestro dice: “Póngase en fila”. Pero el punto de resistencia es algo completamente distinto. Son ustedes hace un rato, ejemplo deplorable [risas]. Yo digo: «Vuelvan a entrar, vuelvan a entrar, vuelvan a entrar”... ¡Y nada! Ese es un caso de resistencia llamada “pasiva”. Un paso más, entonces; y pasan a la resistencia activa. En ese momento me pisotean. (Deleuze, 2014, p. 401)

Esos puntos de resistencia aparecen, pues, como un poder diferente y como algo de lo que –según Deleuze- Foucault tenía necesidad, puesto que “me parece evidente que solamente anclándose, apoyándose sobre los puntos de resistencia, se puede comprender la mutación de un diagrama, es decir por qué un diagrama cambia en provecho de una nueva distribución de las relaciones de poder” (2014, p. 402). Y además de la mutación de un diagrama, Deleuze demuestra, a propósito del ejemplo del biopoder en el siglo XIX, cómo las “fuerzas que resisten” –según el propio Foucault- se habrían apoyado en el mismo objeto que ese poder investía y habrían vuelto el objeto –la vida- en contra de ese poder. Las resistencias tendrían esa doble capacidad, de hacer mutar un diagrama y de volver contra el poder el propio objeto sobre el que éste se fija. No obstante, esa resistencia sería algo que todavía no encaja en el esquema que había diseñado Foucault sobre las relaciones de poder, puesto que esas resistencias “¿de dónde vienen? ¿Cuál va a ser su estatus? ¿No sienten que Foucault se encuentra en una extraña situación?” (2014, p. 405). No tendrían aún estatus ni una relación clara con los demás elementos.

Deleuze da a todo esto una repercusión enorme. Había dicho anteriormente que para Foucault la definición de “campo social” se ligaba a la estrategia, un campo social sería lo que estrategiza en relaciones de poder. Con la introducción de las resistencias Deleuze ve la inconsistencia de ese planteamiento, se instala la necesidad de afirmar que las resistencias son primeras, previas, anteriores al poder, a las relaciones de poder. Para sustentar su hipótesis se basa en el texto *El sujeto y el poder* de 1982, en el que Foucault había dicho:

Este nuevo modo de investigación consiste en tomar las formas de resistencia a los diferentes tipos de poder como puntos de partida. O bien, para utilizar otra metáfora, consiste en utilizar esta resistencia como un catalizador químico que permite poner en evidencia las relaciones de poder, ver dónde se inscriben, descubrir sus puntos de aplicación (Foucault, citado en Deleuze, 2014, p. 406)<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Justo antes de este fragmento Foucault había dicho “Quisiera sugerir aquí una manera de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder.” A lo que Deleuze comenta: “Una manera nueva, entonces, respecto de la que se consideró hasta entonces en toda su obra escrita.” (2014, p. 406). Insiste, pues, en la discontinuidad y en la innovación.

A pesar de que Foucault es muy prudente al señalar que, desde el punto de vista del conocimiento, del método, las resistencias como elementos previos en la indagación permitirían comprender las relaciones de poder al permitir identificar sus puntos de aplicación; Deleuze interpreta que Foucault ya está forzado a decir –y que además sería consciente de ello- mucho más, a decir que las resistencias son previas al poder. Esto es finalmente lo que, según Deleuze, había conducido a Foucault a una situación de crisis.

Deleuze se pregunta entonces por las razones de dicha crisis, explicando a sus alumnos que “planteo la pregunta porque nos importa, forma parte de manera plena de la evolución del pensamiento de un filósofo como Foucault.” (2014, p. 407). Esa aclaración parece importante, puesto que la pregunta de cierto modo personal o, si se quiere, psicológica, que indaga por las razones que condujeron a que Foucault a sentir que pasaba por una crisis, y que lo condujeron a no dictar el curso del *Collège* en 1977 y hacer uso de su año sabático, es una pregunta cuyas respuestas –aun cuando no puedan ser definitivas- pueden tener gran repercusión para la interpretación teórica de las *discontinuidades* presentes en el proceso intelectual de Foucault. Pues bien, Deleuze legitima esa pregunta pero con la aclaración de que “quiero señalar algunas cosas, verdaderamente desde afuera. No me permitiría suponer lo que pasó en la cabeza de Foucault, sino que constato cosas desde afuera.” (2014, p. 407). Esa estrategia, que parece ser la más prudente, será la misma que intentará seguirse en este trabajo, por un camino diferente al tomado por Deleuze, como se verá.

Aquí Deleuze hace el recuento de esa trayectoria que va desde *La arqueología del saber* hasta *Vigilar y castigar* (que ha sido reproducida al comienzo de este capítulo) en la que se evidencia el cambio de eje principal de su interés investigativo -del saber al poder- y señala el hecho de que un año después de *Vigilar y castigar*, en *La voluntad de saber* ya Foucault está sintiendo la necesidad de dar el salto hacia un tercer eje que no es el del poder, y elaboraría *por ello* ese elemento nuevo de las resistencias, que según Deleuze no encaja en el esquema que Foucault venía desarrollando sobre el poder. En ese contexto Deleuze pregunta: “¿Qué es lo que pasa? ¿Y qué es la crisis, o la especie de crisis que Foucault atravesó después de *La voluntad de saber*?” (2014, p. 409).

Entonces Deleuze responde, trata de responder, aclara que no es la revelación de un secreto sino la formulación de una hipótesis. Recuerda que Foucault ha dicho que su sensación de crisis se debía un malentendido con respecto al libro<sup>38</sup>; pero esa explicación no convence a Deleuze, quien piensa que debió haber algo más grave que un malentendido, puesto que malentendidos hubo muchos, incluso la *Historia de la locura* habría suscitado mayores malentendidos sin por ello haber provocado una crisis como la que Foucault vivió en ese momento, la cual lo condujo –siempre según Deleuze- a una especie de retiro y a una profunda soledad, en ese momento habría estado más solo de lo que nunca había estado (2014). La explicación que Deleuze propone es, pues, que se trataba de un verdadero *impasse*, el cual consistía en lo siguiente:

Había formado su sistema saber-poder con toda la variedad de los paisajes, con toda la enorme diversidad. (...) Pero se dice: "¡Dios mío! No tengo los medios para salir del punto de vista del poder. ¿Seré un hombre de poder? Finalmente, haga lo que haga, ¿no estoy todavía del lado del poder?" (...) "¿No quedo filosóficamente del lado del poder? ¿Tengo filosóficamente los medios para pensar en función de una categoría que ya no sea la del poder, ni la del saber?" (...) "¿Puedo franquear la línea?" (...) "¿Me hago el astuto o soy capaz de franquear la línea?" (...) "Es preciso volver a empezar. ¿Cómo franquear la línea?" (...) Yo pienso que Foucault se pregunta si va a poder franquear la línea del poder

---

<sup>38</sup> El malentendido se reprodujo en gran parte en el apartado de poder y resistencias de este capítulo. Una lectura atenta de ese apartado permite leer con precaución la interpretación de Deleuze.

o si va a detenerse del lado del poder. ¡De allí la importancia de los puntos de resistencia! (2014, pp. 410-411)

Deleuze dice que “no estoy entregándome a una interpretación grotesca, sino que es efectivamente eso lo que explica el silencio de Foucault durante tantos años después de *La voluntad de saber*” y agrega que esa “es la única explicación para el hecho de que *La voluntad de saber* sea del 76 y el siguiente libro aparezca (...) en 1984, es decir ocho años después”. Para afirmar de manera tan segura, tan tajante la veracidad de su explicación, se basa en un texto de Foucault de 1977 en el que éste decía:

Se me dirá: ahí está usted otra vez, siempre con la misma incapacidad para franquear la línea, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte. Siempre la misma elección del lado del poder, de lo que dice o hace decir. (Foucault, citado en Deleuze, 2014, p. 410)

Lo que sorprende es que son las mismas palabras que ha usado Deleuze para elaborar su “hipótesis”. Se ve pues que Deleuze creía poder estar muy seguro de su análisis, puesto que se basaba literalmente en lo dicho por Foucault –aunque a modo de reproche contra sí mismo en la voz de un crítico fantasmal, estilo que ya era característico de este filósofo desde sus primeros libros, y que habría que tomar con cuidado. Entonces según ese fragmento parecería claro que Foucault se encuentra en un *impasse* y que la forma en que piensa ese *impasse* es como la necesidad y la urgencia de franquear la línea del poder como eje central de su pensamiento durante toda una etapa en el *Collège*, desde 1971. ¡El mismo Foucault fue quien lo dijo!

Deleuze se entrega entonces a un ejercicio de recreación de una discusión imaginaria de Foucault consigo mismo, en la cual a esa pregunta sobre cómo franquear la línea del poder él habría podido responder de tres maneras. En primer lugar, que no sería posible escapar, que todos estaríamos condenados a enfrentarnos siempre al poder; pero esa respuesta sería desoladora, significaría que no se puede franquear la línea. La segunda respuesta sería la de las resistencias pero tampoco esa respuesta sería del todo satisfactoria puesto que la eficacia de las resistencias implicaría una estrategia de conjunto que las devolvería al terreno de las relaciones de poder.

Finalmente -se pregunta- ¿Pero qué queda entonces? Y aquí es donde Deleuze acude a una respuesta que desde Foucault es fácil de hallar porque es la sugerida por la literatura, por los análisis literarios de Foucault, quien había publicado en 1966 un texto sobre Blanchot titulado *El pensamiento del afuera*. Así, Deleuze recurre a una explicación filosófica, literaria, muy foucaultiana, para resolver el problema del *impasse*, en los siguientes términos:

¿Qué es esa línea? Digamos, porque nos resultará cómodo, que ir más allá del poder es franquear una línea muy extraña; la línea del afuera, el afuera del poder. Sin duda lo que la escritura, lo que los grandes escritores, lo que los grandes filósofos se esfuerzan por hacer es alcanzar la línea del afuera, o franquearla, es igual. ¿Pero qué puede ser la línea del afuera? Hemos encontrado esta expresión, el afuera, tanto en Blanchot como en Foucault ¿Pero qué es eso? ¿Qué es la línea del afuera? ¿Y qué hay del otro lado? ¿El vacío? ¿La muerte? (...) ¿Franquear la línea es entonces finalmente la muerte? ¿O el vacío? ¿Es caer en el vado? ¿Es morir? Todos esos temas son bastante cercanos tanto a Foucault como a Blanchot. (2014, pp. 412-413)

Por último, Deleuze invita de manera muy rápida –y muy retórica- a sus alumnos a suponer que en ese riesgo de caer en el vacío, la línea del afuera abrazara un movimiento que la rescata del vacío o la desvía de la muerte, con lo cual se tendría como resultado un tercer eje, el eje de la subjetivación, el cual Foucault

habría descubierto en los griegos. Con eso finaliza la explicación que Deleuze ofrece sobre el *impasse* y el tránsito hacia el tercer eje del pensamiento de Foucault.

Se ha reproducido de manera minuciosa toda esta argumentación deleuziana en torno al *impasse* que experimentó Foucault después de la publicación de *La voluntad de saber* con un propósito pedagógico, pero también para poder decir algo más; si se ha expuesto la hipótesis de Deleuze ha sido para poder sugerir -con base en las lecturas diferentes que aquí ya se han esbozado- una hipótesis diferente para explicar el *impasse*. No exactamente una hipótesis contraria o incompatible con la que propone Deleuze, quien -como no deja de insistir- se basaba literalmente en lo que dijo el propio Foucault (lo que haría ridícula la sola pretensión de contradecirlo o de afirmar que erró), sino diferente debido fundamentalmente a dos circunstancias: que este trabajo pudo acceder a un material adicional, del que no disponía Deleuze en 1986, y que el propósito que tiene este trabajo es también diferente al que tenían los cursos de Deleuze de 1986.

En este trabajo surge la necesidad de resolver el asunto de otra manera, puesto que el propósito que se tiene es muy diferente al que tenía Deleuze, que era el de explicar la transición de un eje temático predominante -el poder- a otro -la subjetivación, transición que solamente se completa en 1984 con la publicación de los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*. En este trabajo, por el contrario, se pretenden esclarecer los giros y las discontinuidades en el proceso teórico foucaultiano sobre el tema del poder (tema que no desapareció tras el *impasse*, sino que continuó y se transformó hasta el final de su vida), con el propósito de establecer su posible ligazón con una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo.

Pero, además, porque se cuenta con elementos para proponer una explicación diferente -si bien no excluyente- a la planteada por Deleuze en términos filosóficos y literarios; a saber, una solución dentro de los propios términos teórico-políticos que pueden evidenciarse a partir de la lectura atenta de algunas entrevistas y sobre todo de algunos de los cursos del *Collège de France*, particularmente el de 1976 *Defender la sociedad*, curso de cuya transcripción Deleuze no disponía, por lo que le era imposible haber descubierto lo que aquí se propondrá.

En el siguiente capítulo se desarrollará esa hipótesis diferente, que se basa en la afirmación según la cual la ruptura que Foucault operó en 1976 con el método genealógico y con el esquema bélico de comprensión del poder es también un elemento importante para comprender el *impasse* que experimentó el filósofo por esos años. Yendo aún más lejos, se intentará evidenciar que esa ruptura solo era formalmente con Nietzsche y la genealogía, puesto que más profunda e intensamente era el intento -fallido- de romper con Marx y el marxismo.

## CAPÍTULO 3. Guerra y política

En este capítulo se expondrá la idea según la cual en la relación establecida por Foucault entre guerra y política durante la década de 1970 puede hallarse una clave de desciframiento de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo. Foucault desarrolló esa relación entre guerra y política como el objeto central del curso que dictó entre enero y marzo de 1976 en el *Collège de France* titulado *Defender la sociedad*<sup>39</sup>. Este curso, que fue el primero cuya desgrabación fue traducida al español (en 1992 por la editorial La Piqueta), ha suscitado múltiples interpretaciones entre los estudiosos de su obra, algunas de las cuales serán retomadas aquí con el propósito de delimitar la novedad del aporte de ese trabajo y sus implicaciones teóricas.

Para Edgardo Castro (2014) la importancia de ese curso radicaría en el hecho de que en él se desarrolló por primera vez la idea y el concepto de *biopoder* en el pensamiento de Foucault<sup>40</sup>, idea que solamente desarrolló en la última clase de ese ciclo lectivo, la del 17 de marzo. Hasta ese momento, tanto en sus anteriores obras como en este ciclo lectivo en particular, Foucault había enfatizado en la emergencia del *poder disciplinario* (o poder normalizador) como la más importante novedad con respecto a la vieja tecnología medieval del *poder de soberanía*. En esta primera interpretación, el curso se ubicaría completamente del lado de los “cursos biopolíticos” (junto con los dos siguientes: *Seguridad, territorio y población* y *Nacimiento de la biopolítica*), como superación del tema del poder disciplinario, el cual -según Castro- abarcaría los trabajos de Foucault incluso hasta *La voluntad de saber* (que fue publicado siete meses después de finalizado este curso). Ese curso, sin embargo, sería para Castro apenas embrionario puesto que en él aun estaría ausente la noción de gubernamentalidad, noción que exalta como punto culminante de la etapa teórica biopolítica de Foucault (Castro, 2014).

Tomás Abraham (1992), encargado de la presentación de la primera edición española del curso, también parece refrendar la interpretación de Castro cuando dice que en este curso “Foucault prosigue un plan varias veces anunciado y se detiene en un problema particular: el tema de las poblaciones y el nacimiento de la biopolítica” (1992, p. 7). Coincide con Castro en hacer notar la novedad de la introducción del tema de la biopolítica, pero con la diferencia de que dicha novedad no aparece como superación del tema del poder disciplinario, sino meramente una prosecución del plan y una “detención” en el tema de la biopolítica.

Alessandro Fontana y Mauro Bertani, por su parte, encargados de elaborar la “situación del curso” para la primera edición de Fondo de Cultura Económica (FCE) (2000), a diferencia de las dos visiones anteriormente expuestas, interpretan el curso como punto de inflexión, destacando que al comienzo el curso se ubica de un lado: poder disciplinario, y al final se ubica del otro lado: el problema del biopoder, cuyo desarrollo comenzaría con *La voluntad de saber*. Sin embargo, estos comentaristas no logran

---

<sup>39</sup> Así en la edición consultada de la transcripción del curso, la primera edición de Fondo de Cultura Económica (2000). El título del curso en su original francés fue “*Il faut défendre la société*”, cuya traducción literal sería “Debemos defender la sociedad” o “Hay que defender la sociedad”, entre comillas, puesto que, como hace notar Edgardo Castro (2014), se trata de una especie de cita, de una expresión ajena a Foucault. También fue traducido al español inicialmente por la editorial La Piqueta como *Genealogía del racismo. De la guerra de razas al racismo de Estado* (1992). No obstante, en una de las clases Foucault dice explícitamente que su tema central de interés no es el racismo, por lo que tampoco parece afortunado ese título.

<sup>40</sup> Castro hace notar que en 1974 Foucault utilizó por primera vez el término “biopolítica” durante un curso en Río de Janeiro titulado *El nacimiento de la medicina social* (Castro, 2014). No obstante, el concepto no sería desarrollado sino hasta 1976, precisamente en el curso que aquí se comenta y posteriormente en *La voluntad de saber*.

esclarecer la manera en la que Foucault conectó en este curso ambos problemas a partir de la discusión en torno a la guerra como analizador de la política a propósito del discurso histórico político de la lucha de razas, así que -en esta visión- parecería que Foucault simplemente comienza saldando el tema que venía trabajando y termina introduciendo uno nuevo. No exactamente continuidad, pero transición sin ruptura.

Otro referente, muy cercano al contexto universitario en el que se escribe el presente trabajo, se encuentra en la lectura que hizo de ese curso la maestra María Teresa Uribe (2002) quien, divergiendo de lo planteado hasta aquí, propuso que lo que Foucault estaba haciendo en ese momento era un tránsito desde las disciplinas hacia la guerra como grilla de inteligibilidad del poder, la política y el derecho. Así pues, más que la biopolítica lo novedoso sería la guerra, que según ella pasaría a primer plano a partir de ese momento y hasta el final de su trayectoria teórica (2002).

Santiago Castro-Gómez (2010), basándose en algunos planteamientos de Gilles Deleuze, enfatiza, por el contrario, en el *impasse* experimentado por Foucault en 1976 y que lo habría llevado a plantear solamente en 1978 una nueva grilla de inteligibilidad del poder, diferente a la de la guerra que es la que venía predominando en sus estudios genealógicos desde 1971. Esa nueva grilla sería la gubernamentalidad, interpretación que coincide parcialmente con Edgardo Castro quien, como se dijo, ve en la gubernamentalidad la expresión más acabada del planteamiento biopolítico (2010).

Finalmente, Daniel Defert (2001), en polémica con Fontana y François Ewald (el otro director de la edición de FCE), afirma que el curso en cuestión no trataba sobre el poder, ni sobre la guerra ni sobre el racismo; y tampoco habría sido un curso inaugural -sobre el biopoder-, ni un curso de ruptura con los estudios genealógicos de los años anteriores. Para él sería claro que si bien este curso representa una ruptura *temática* con respecto a los cursos anteriores (los cuales habían conservado una cierta lógica de continuidad), en términos *metodológicos* representa una continuidad con el enfoque genealógico. No obstante, admite que, por una extraña imbricación o coincidencia terminológica entre ese método genealógico y el objeto de estudio de ese curso (el discurso de la guerra como analizador de la política), terminó siendo “casi una construcción en el abismo del análisis genealógico” (2001) y por lo tanto el cierre, el final de sus estudios genealógicos y sus estudios de fenómenos negativos de saber-poder -como eran las disciplinas-, para dar paso al biopoder y la gubernamentalidad como fenómenos positivos de poder-saber.

Se tienen, pues, seis interpretaciones diferentes sobre la ubicación de este curso en la trayectoria intelectual de Foucault. Según Castro (2014), el curso sería el comienzo (incipiente) de la problemática de la biopolítica; para Abraham (1992) sería la detención en ese tema biopolítico como continuación de un antiguo plan; Para Fontana y Bertani (2000) sería un punto de transición entre la problemática del poder disciplinario y la del biopoder; para Uribe (2002) la transición sería entre las disciplinas y la guerra como grilla de inteligibilidad del poder, la política y el derecho; para Castro-Gómez (2010) el curso estaría aún anclado en la problemática de la guerra, el cual sería superado solo en el siguiente curso, dos años después, con la introducción de la categoría de gubernamentalidad; y finalmente, para Defert (2001) el curso sería el último de sus estudios genealógicos, con lo cual finalizaría los análisis de dispositivos negativos de saber-poder para dar paso, dos años después, al análisis de dispositivos de poder-saber.

Pero más allá de estas interpretaciones generales de la obra, Edgardo Castro planteó en 2012 un problema esencial en torno al significado de este curso en relación con el contexto histórico y con las posturas o las consecuencias políticas del pensamiento de Foucault. Problema que vale la pena retomar, puesto que en el presente capítulo se pretende aportar algunas pistas para su solución:

Estamos en enero de 1976. La llamada guerra de guerrillas, vinculada a los movimientos de liberación nacional, dominaba gran parte del horizonte político internacional. En Vietnam, los enfrentamientos apenas acababan de concluir. En América Latina, en cambio, cobraban más fuerza diferentes movimientos armados de liberación, inspirados con frecuencia en los revolucionarios cubanos. En varios países, además, la vida democrática era interrumpida por golpes cívico-militares, en mayor o menor medida vinculados con los Estados Unidos. Europa, por su parte, también sufría los efectos de la lucha armada con fines políticos (basta pensar en las Brigate rosse italianas o en la Rote Armee Fraktion en Alemania).

Así, mientras la Guerra Fría dominaba las relaciones entre los países o, al menos, entre las grandes potencias, fronteras adentro, en cambio, las diferentes formas de violencia ejercida contra y a partir de las instituciones tradicionales del Estado desdibujaban casi por completo los límites clásicos entre política y guerra. El profesor Foucault, en una de las más prestigiosas y tradicionales instituciones académicas francesas, el Collège de France, propone ese año un curso cuyo título traducido al pie de la letra dice “Hay que defender la sociedad” (entre comillas, pues se trata de una cita). A través de una genealogía del discurso de quienes enunciaron esa frase, Foucault se propone, a manera de hipótesis, ver si los conceptos de guerra y de lucha son apropiados para analizar las relaciones de poder, y, en términos más generales, si la política, invirtiendo la célebre afirmación de Clausewitz, puede ser pensada como la continuación de la guerra por otros medios. El tema estaba sin duda en el aire. Pocas semanas después de iniciado el curso, aparece publicado el trabajo de Raymond Aron *Penser la guerre, Clausewitz*. Pero, curiosamente, más allá de la actualidad del tema propuesto y del contexto político, Foucault no hace ninguna mención a ellos en el curso. (...) Pero, ¿cómo entender este silencio, esta ausencia acerca del contexto inmediato con el que está relacionado el tema del curso? Sobre todo en alguien que siempre ha proclamado como esencial el nexo entre filosofía y actualidad y que ha definido la filosofía como una tarea de diagnóstico del presente. (2012, pp. 16-17)

En el presente capítulo se procurará hacer una exposición de las principales ideas desarrolladas en el curso *Defender la sociedad*, con un orden lógico premeditado que permitirá no solamente evaluar la utilidad y pertinencia de las interpretaciones de los comentaristas aludidos, sino también brindar un acercamiento novedoso al problema planteado por Castro, evidenciando que el ciclo lectivo de ese año constituye un escenario privilegiado en el que Foucault reveló algunas pistas esenciales de su relación teórico-política problemática con Marx y el marxismo. En ese curso se pondría de manifiesto que su proyecto de desarrollar una analítica del poder solo puede comprenderse como una polémica directa con cierta teoría política marxista, toda vez que dicha analítica reacciona y enfrenta una concepción de la política anclada en el materialismo histórico, cuya ortodoxia reclamaba para sí -e imponía a los demás- el temible y autoritario Estado de la URSS, el gran enemigo público de Foucault por ese tiempo como quedó evidenciado en el primer capítulo de este trabajo.

No obstante, el desarrollo de este capítulo comenzará y terminará por fuera del ámbito del curso *Defender la sociedad* porque es necesario, en primer lugar, establecer algunos puntos de lo que significaba el método genealógico usado por Foucault entre 1971 y 1976, dado que hay una relación estrecha entre dicho método y el asunto de la guerra y la política, relación que remite a las lecturas que Foucault hizo de Nietzsche en ese período, las cuales intentarán esclarecerse principalmente con base en el texto de 1971 titulado *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. En segundo lugar, porque dicha relación entre la guerra y la política también se esbozó en varias entrevistas, en el curso *La sociedad punitiva* de 1973 y en *Vigilar y castigar*, libro de 1975 que coronó sus estudios sobre el poder disciplinario, apenas meses antes del desarrollo del curso del Collège en el que profundizaría en dicha relación como objeto central. Finalmente, porque en varias entrevistas y conferencias, en el libro *La voluntad de saber*, de 1976 -a pocos meses de finalizado el curso del que aquí se trata- y en el curso *Seguridad, territorio y población*,

de 1978 -inmediatamente posterior al aquí abordado- Foucault hizo aparecer nuevamente el tema de la guerra y su relación con la política, pero de una forma totalmente diferente -y hasta opuesta-, lo cual es un claro indicio de los abandonos que en este capítulo pretenden evidenciarse.

## 1. Genealogía, guerra y poder: la hipótesis Nietzsche y el marxismo como enemigo

En 1971 comenzó un período de la vida intelectual de Foucault marcado por sus cursos en el *Collège de France*, en los cuales cada año exponía la investigación del año inmediatamente anterior. Tales investigaciones se desarrollaron –al menos hasta 1975- utilizando el método genealógico que el investigador había construido con una explícita inspiración nietzscheana. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, publicado justamente en 1971 en el marco del homenaje póstumo a Jean Hyppolite, filósofo a quien Foucault habría de remplazar en el *Collège*, es el texto en el que expone el método genealógico, por lo que vale la pena detenerse en él.

La genealogía sería, en primer lugar, un método de investigación histórica altamente documentalista y metódico, orientado a descubrir la singularidad de los sucesos estableciendo el contacto más cercano con ellos a través de un recurso a las fuentes históricas y un desprendimiento de algunos prejuicios de la historia, como son el mito del origen y el de la verdad. Ni al comienzo histórico de las cosas se encuentra una identidad que se pueda considerar original, ni lo que hoy tomamos como verdad es más que otra serie de errores y de resultados de luchas y azares.

Frente a esas nociones metafísicas, Nietzsche habría planteado la tarea de estudiar la procedencia (*Herkunft*), no solo a través de las nociones de raza o tipo social, enfatizando en las diferencias más que en las semejanzas, sino también, y especialmente, en el cuerpo y todo lo que afecta al cuerpo, como la alimentación, el clima, el sol. En sus palabras “La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo” (Foucault, 1979, p. 15). Cabe resaltar cómo esta preocupación por el cuerpo como lugar de lo real y parte importante de su explicación no solamente es un elemento que Foucault aborda a partir de ese momento con mucha fuerza, sino que de hecho ya había sido una constante en sus trabajos de juventud.

Además de la procedencia, el otro aspecto de la genealogía que Foucault destaca de los trabajos de Nietzsche es el estudio de la emergencia o punto de surgimiento (*Entstehung*). Es el tema de mayor interés para este trabajo, puesto que en ese punto, en vez de un origen, o de algo que sería la forma seminal de la verdad del presente como necesidad, Nietzsche habría buscado momentos diferentes de una serie de servilismos, diversos sistemas de sumisión, el juego azaroso de las dominaciones (Foucault, 1979). Lo único que de manera provisional podría buscarse en toda historia son las *fuerzas* presentes en cada momento y sus *luchas*, sus combates que al producir estados de fuerza singulares producirían la emergencia (del fenómeno que quiera analizarse).

Así, dice Foucault que la emergencia es la entrada en escena de las fuerzas en la historia, es lo que designa un lugar de enfrentamiento, un escenario de distribución de unas fuerzas frente a otras o por encima de otras, un escenario que, sin embargo, es lo suficientemente abierto y dinámico como para dar pie a inversiones o reversiones de esas posiciones relativas. En esa escena abierta de las relaciones de fuerzas, la obra representada sería “aquella que indefinidamente repiten los dominadores y los dominados. Que hombres dominan a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores; que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad” (Foucault, 1979, p. 17). Cada uno de estos

momentos de la historia en los que se produce la emergencia, establece rituales, procedimientos y reglas. Dichas reglas, sin embargo, no servirían para pacificar unas relaciones violentas previas, sino todo lo contrario. Es en este punto en el que Foucault introduce de manera explícita el tema de la guerra:

Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la *guerra general*, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil. La regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. (...) La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación. (1979, p. 17)

Seguidamente Foucault plantea que ese carácter violento e indefinido de “la regla” es lo que permitiría que las relaciones de fuerzas fueran móviles e incluso totalmente reversibles, de tal manera que pueden ser utilizadas por cualquier actor en cualquier momento, en un gran juego de la historia en el que los dominadores podrían llegar a ser dominados por las mismas reglas que crearon para ejercer su dominación. Esto lo introduce en una visión instrumentalista de los aparatos políticos como reglas vacías que podrían ser reconducidas según voluntades diversas.

Esta concepción genealógica de la procedencia y la emergencia del suceso sería diametralmente opuesta a la historia de los historiadores, con su afán de disolver esa singularidad del suceso en continuidades teleológicas o procesos naturales y necesarios que irían desde un origen a una finalidad que estaría orientada por intenciones profundas. Para el “sentido histórico” –es decir, no metafísico- de la genealogía, el suceso, por el contrario, sería ese juego de relaciones de fuerzas que se ha revertido en cierto momento, un (re)enmascaramiento que puede usar el mismo vocabulario y los mismos instrumentos que en el pasado significaban algo distinto y se usaban con otros propósitos. Por ello, para la genealogía las fuerzas que se hacen presentes en cada suceso de la dinámica histórica “no obedecen ni a un destino ni a una mecánica, sino al azar de la lucha”, con la aclaración de que ese azar no remite a una “jugada de suerte” sino a un riesgo siempre asumido por las voluntades de poder en ese juego de reversibilidades de los estados de fuerzas.

Pero la historia de los historiadores, no conforme con aferrarse a los prejuicios metafísicos del origen e insertarlos en narrativas teleológicas y supra-históricas, establece también -mediante el otro prejuicio que es la verdad- la creencia en la objetividad y la neutralidad del conocimiento histórico. Por contraposición, el sentido histórico de la genealogía nietzscheana sería –y admitiría ser- un saber sesgado, una interpretación entre otras. En palabras de Foucault, “el sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva y no rechaza el sistema de su propia injusticia” (1979, p. 22). Esa particularidad, ese reconocimiento del propio e ineludible sesgo, es el que permitiría al discurso histórico hacer su propia historia, su propia genealogía. El tema de la perspectiva y el sesgo, devuelve a Foucault nuevamente al tema de la interpretación, tema fundamental de sus investigaciones de la década de 1960. Al respecto, Foucault dice:

Si interpretar fuese aclarar lentamente una significación oculta en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad. Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. Y la genealogía debe ser su historia: historia de las morales, de los ideales, de los conceptos metafísicos, historia del concepto de libertad o de la vida ascética como emergencia de diferentes interpretaciones. (1979, p. 18)

El autor destaca que ese rasgo de la genealogía, el reconocimiento de su sesgo y su perspectiva, le permite a su vez hacer su propia genealogía, y a esto dedica Foucault la parte final de su texto. Nietzsche, en efecto, habría esbozado en múltiples textos la genealogía común de la historia de los historiadores y del sentido histórico de la genealogía, bajo la premisa de que “en un mismo signo, se puede reconocer tanto el síntoma de una enfermedad como el germen de una flor maravillosa” (1979, p. 22).

La procedencia (*Herkunft*) común sería baja, popular, plebeya, cuya actitud de interesarse por todo y cuestionarlo todo se remontaría hasta Sócrates. Una demagogia que destaca lo bajo y lo pequeño como lo más valioso, pero que a la vez es hipócrita, puesto que se ampara en la invocación de la verdad, las esencias y la necesidad eterna, con lo que finalmente Platón funda la metafísica. De la misma forma, los historiadores pasaron de la reivindicación del detalle, de lo pequeño, de lo escondido y lo bajo, a la invocación de la objetividad, la exactitud de los hechos y el pasado inamovible, desdibujando de hecho el propio sesgo de su interpretación.

Por otro lado, esa procedencia se habría materializado como suceso histórico en cierto momento, que remite a su punto de emergencia (*Entstehung*) en la Europa del siglo XIX. En ese momento, los historiadores se habrían encontrado en el mismo dilema que se encontraba Platón en la Antigüedad, el de la disyuntiva de fundar la filosofía de Sócrates a través de la metafísica de la verdad, o bien volverla contra sí misma basándose en la demagogia y el “rencor populachero” que contenía. Así, el dilema de los historiadores en el siglo XIX habría sido el de la disyuntiva de fundar la ciencia histórica en una filosofía de la historia, o bien volverla contra sí misma con base en el ascetismo popular de los historiadores. En términos de Foucault, esa alternativa consistía en “convertirse en maestro de la historia para hacer de ella un uso genealógico, es decir, un uso rigurosamente antiplatónico. Entonces el sentido histórico se liberará de la historia supra-histórica” (1979, p. 25). Señala pues que el sentido histórico propio de la genealogía habría tenido a partir del siglo XIX tres usos “que se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia” (1979, p. 25). Esos tres usos serían: el uso de la parodia y destructor de realidad que se opondría a la pretensión del reconocimiento; el uso disociativo y destructor de identidad que se opondría a la idea de continuidad; y el uso sacrificial y destructor de verdad que se opondría a la historia como conocimiento.

De este texto de 1971, que se considera, junto con su lección inaugural de 1970 *El orden del discurso*, el punto de partida de sus investigaciones sobre el poder durante toda la década del 70 y de sus estudios genealógicos hasta 1976; vale la pena retener tres puntos para los propósitos de este trabajo:

1. En primer lugar, el hecho de que esboza el tema de la relación de la guerra y la política como uno de los rasgos esenciales del método genealógico. Cabe recordar cómo hay una alusión crítica a la visión tradicional -que podría identificarse con Hobbes- según la cual una violencia originaria conduciría a una paz civil. Por el contrario, para Nietzsche (vale decir: y para Foucault) la paz y el orden serían las reglas que perpetuarían la guerra que hubo en el momento de la emergencia, visión que a primera vista parecería invertir el aforismo de Clausewitz según el cual la guerra es la política continuada por otros medios, inversión aparente de la que, como se verá más adelante, Foucault encontró su primera formulación en Boulainvilliers, y cuya *emergencia* como discurso histórico político de la lucha de razas la encuentra en ciertas relaciones de fuerzas en Gran Bretaña y Francia entre los siglos XVII y XVIII. Es precisamente ese el objeto de *Defender la sociedad*, objeto que, como puede verse, en 1971 se encontraba ya insinuado bajo la forma de la genealogía Nietzscheana.

2. El segundo punto a destacar también revela un punto de conexión o de continuidad entre estos primeros planteamientos del método genealógico de 1971 y el curso de 1976 en el que dicho método se aplica por

última vez en sus cursos. En los análisis de *Defender la sociedad* se podrá notar cómo la característica que a Foucault le resulta tan atractiva de Nietzsche, a saber, la conciencia de su propio sesgo, de ser un saber de perspectiva, una interpretación entre otras y que sabe lo que quiere interpretar y para qué; es el mismo rasgo que le atraería más tarde del pensamiento de Boulainvilliers y los teóricos de la lucha de razas, discursos que Foucault llama *contrahistorias* y de los que hace un apasionado elogio. En ese sentido, y como puede inferirse de algunos planteamientos de Daniel Defert (2001), *Defender la sociedad* puede ser leído como la continuación directa del intento nietzscheano de hacer la genealogía -el análisis de emergencia y procedencia- del discurso genealógico, pero no a partir del siglo XIX como había sugerido Nietzsche, sino a partir de los siglos XVII y XVIII.

3. Tercer elemento a destacar. El hecho de que Foucault en este texto ubique –de la mano de algunos análisis dispersos de Nietzsche- la emergencia común de la historia como conocimiento y del sentido histórico, en el siglo XIX, y no en los períodos históricos más antiguos en los que en *Defender la sociedad* encontraría el discurso histórico político de la lucha de razas formulado por Boulainvilliers en Francia, hace pensar que la oposición en la que está pensando Foucault al retomar los análisis nietzscheanos es, en realidad, entre el materialismo histórico de del marxismo (recuérdese que el término desde Engels es “ciencia de la historia”) y la genealogía de Nietzsche. Dicha intuición puede reforzarse a partir de ciertos comentarios de Foucault cuatro años más tarde en la *Entrevista sobre la prisión: el libro y su método* concedida por el filósofo en 1975, en la cual afirmó:

Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista (...) y es en el interior de este horizonte general definido y codificado por Marx que comienza la discusión. (Foucault, 1979, p. 100)

Inmediatamente a continuación el entrevistador indaga por la influencia de Nietzsche y le plantea que esta es cada día más fuerte “y finalmente en oposición a la hegemonía de Marx”, a lo cual Foucault responde corroborando la oposición:

Nietzsche es el que ha dado como blanco esencial, digamos al discurso filosófico, la relación de poder. Mientras que para Marx, era la relación de producción. Nietzsche es el filósofo del poder, pero que ha llegado a pensar el poder sin encerrarse en el interior de una teoría política para hacerlo. (1979, p. 101)

Así, sin que Foucault lo haya mencionado en este texto de 1971, parece plausible pensar que su esfuerzo es por definir un método de investigación histórica diferente al del materialismo histórico (o “ciencia de la historia”) que era el que predominaba en Francia en esa época (como en casi todo el hemisferio oriental del planeta). No es descabellado pensarlo, si se toma en consideración el contexto histórico, político e intelectual parisino posterior a mayo del 68 por una parte, y por otra parte el bagaje marxista que Foucault exhibía en múltiples entrevistas de la época, del que ya se habló en el segundo capítulo de este trabajo. No obstante, vale la pena anticipar que existe cierta complejidad inscrita en dicha pretensión foucaultiana de romper con el método histórico de Marx, puesto que solo un aspecto del materialismo histórico puede encontrarse del lado de la “modalidad platónica” de la historia -a través de la dialéctica hegeliana y la teleología comunista-, mientras que existe también, en la visión dinámica de la historia como lucha de clases, una vertiente muy diferente y que -como también se verá- terminaría problematizando la pretensión foucaultiana de utilizar a Nietzsche contra Marx.

Los tres elementos destacados del texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* conducen a una mejor ubicación y comprensión del curso de 1976 de Foucault en el *Collège de France, Defender la sociedad*.

Curso que constituye una continuidad de esos tres elementos: 1. En él Foucault desarrolla el modelo de la guerra como analizante de la política con base, no ya en Nietzsche, sino en el discurso histórico político de la lucha de razas, particularmente en Boulainvilliers, con respecto al cual la famosa fórmula de Clausewitz no sería más que una tardía inversión; 2. Continúa la senda nietzscheana de hacer una genealogía del “sentido histórico” (una genealogía de la genealogía o, como dijera Defert, una construcción en el abismo del análisis genealógico), buscando su *emergencia* más allá del siglo XIX donde Nietzsche -con actitud un tanto ególatra- la había ubicado; 3. Desarrolla de manera más clara la idea según la cual el método y las investigaciones genealógicas asumen al materialismo histórico, al marxismo, como su enemigo declarado en el plano del saber histórico. Vale la pena profundizar aquí en el último punto, puente polémico entre genealogía y marxismo, para dedicarle luego un apartado completo a los dos primeros elementos.

En la primera clase del curso (7 de enero de 1976), Foucault expresa una ruptura<sup>41</sup> con sus investigaciones previas, las que se habían reflejado en los ciclos lectivos desde 1971 y que conocieron su punto culminante con la publicación de *Vigilar y castigar* en 1975. Ruptura que se debía a una deficiencia de las mismas y que ahora consideraba posible superar. El problema con esas investigaciones era, según el propio Foucault, que no habían llegado a ningún punto, que se habían constituido en una especie de acumulación de saberes eruditos fragmentarios que podían tener utilidades diversas pero no constituían un cuerpo de teoría. No obstante, Foucault reconoce que sus estudios previos obedecieron a un momento histórico específico, que habría comenzado de diez a veinte años atrás, coincidiendo dicho recuento con la referencia los años previos a mayo del 68, pero también a 1956 como referente más distante de la ruptura, año cuya importancia se trató en el apartado contextual de este trabajo. Dicho período se habría caracterizado por dos fenómenos, que se sintetizan a continuación:

El primero lo nombra como “la eficacia de las ofensivas dispersas y discontinuas” o también “la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos”, y con ello hace alusión a cuatro procesos: la crítica al discurso y la institución psiquiátrica (por ejemplo el movimiento de antipsiquiatría), los ataques a la moral o jerarquía sexual tradicional (inspirados vagamente en Reich o Marcuse), los ataques contra el aparato judicial y penal tanto desde cierto anarquismo como desde la concepción -para Foucault muy dudosa- de justicia de clase (aquí parece clara la referencia al GIP y su influencia maoísta); y finalmente, la eficacia del libro -que para Foucault es más bien un acontecimiento- *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari (publicado originalmente en 1972), en cuanto habría constituido la más demoledora crítica del psicoanálisis.

Este primer fenómeno tendría una implicación para Foucault y es que el carácter local de esas críticas significó una especie de producción teórica autónoma, que ya no necesitaba de las grandes “teorías totalitarias” para encontrar su legitimidad. Comprender este punto es clave para el debate que aquí se abordará. Con “teorías totalitarias” Foucault se está refiriendo, como él mismo explica, a ciertas teorías “envolventes y globales” que, al remitir la producción de teoría a una idea de totalidad, habría generado un “efecto inhibitorio” o también “efecto de frenado” de la crítica. Hasta ese punto, no es aún muy claro cuáles serían esas teorías envolventes de las que habla, por lo que acude a dos casos: el marxismo y el psicoanálisis (del cual ya se habrían ocupado Deleuze y Guattari).

Así pues, lo que al parecer eran una serie de teorías lo ilustra con dos de ellas, podría suponerse que las más representativas, las principales adversarias de esas críticas locales y sus producciones teóricas

---

<sup>41</sup> Al comenzar la clase dice: “Bien, ¿qué quería decir este año? Que estoy un poco harto; vale decir que querría tratar de cerrar, de poner, hasta cierto punto, fin a una serie de investigaciones (...) a las que me dedico desde hace cuatro o cinco años, prácticamente desde que estoy aquí” (2000, p. 17).

autónomas. No obstante, desde este punto resulta curioso que califique dichas teorías como *totalitarias*, un término que desde la década de 1950 se venía usando para describir los regímenes fascistas y el régimen del “socialismo real” materializado en la URSS y que se apoyaba abiertamente en el marxismo. Así pues, un término ante todo político es usado aquí para calificar unas teorías, con lo que, en suma, el autor deja la sensación de que alude más al marxismo que al psicoanálisis.

Ahora bien, el segundo de los fenómenos que se habría estado desarrollando desde diez o máximo veinte años lo nombra como “retornos de saber” o, de manera más elocuente, “la insurrección de los saberes sometidos”, con lo cual se refiere, por una parte, a estudios históricos que logran desprenderse de las sistematizaciones formales que, según Foucault, tienen por objetivo encubrir esa historia y los combates que ella ha implicado. A este respecto, cita como ejemplos los estudios que permitieron hacer la crítica efectiva del asilo y de la prisión (con lo cual parece referirse también a sus propios trabajos previos, particularmente *El nacimiento de la clínica* y *Vigilar y castigar*). Por otra parte, con saberes sometidos se refiere a lo que llama saberes desde abajo o saberes de la gente, aquellos que fueron descalificados por los sistemas teóricos y académicos dominantes, aquellos que provienen de una experiencia inmediata y que, por tanto, constituyen saberes particulares, locales, diferenciales (aquellos que, por ejemplo, el autor se dedicó a visibilizar a través del GIP en las prisiones).

La conjunción o acoplamiento entre los saberes desenterrados por eruditos de la historia y los saberes de la gente del común fue lo que constituyó la insurrección de los saberes sometidos y permitió la crítica de los discursos y las instituciones. Esta crítica fue posible porque esos saberes sometidos (eruditos o cotidianos) remitían siempre a un saber histórico de las luchas, ellos constituían y recuperaban la memoria de los combates, la cual había sido enterrada por “la tiranía de los saberes englobadores, con su jerarquía y todos los privilegios de las vanguardias teóricas” (2000, p. 22). A esta conjugación, a esa búsqueda por la historia de los combates y las luchas es a lo que Foucault llama Genealogía, investigaciones genealógicas:

Llamemos, si ustedes quieren, *genealogía* al acoplamiento de los conocimientos eruditos y las memorias locales, acoplamiento que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. (2000, p. 22)

Puede verse cómo Foucault inscribe toda su producción teórica hasta ese momento dentro de un movimiento de genealogías que revelan y a la vez intervienen en un combate, en una lucha que es histórica pero que pasa, ante todo, por una confrontación en el plano del saber. Así, frente a unos saberes sometidos que se rebelan y logran criticar una serie de discursos e instituciones, se ubica un adversario absoluto, que se encuentra en las antípodas de esos saberes genealógicos, que intenta enterrarlos, disolverlos, incorporarlos, etc. Aquí podría decirse (porque el lenguaje que usa el profesor es político y bélico) que las genealogías libran una guerra, tienen un enemigo, son saberes críticos locales que luchan “contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían” (Foucault, 2000, p. 22).

Foucault concluye con contundencia que “las genealogías son, muy precisamente, anticiencias” (2000, p. 22). Pero no habla aquí de cualquier ciencia, ni del método científico en general; las genealogías son anticiencias en el sentido de que luchan “contra los efectos de poder centralizadores que están ligados a la institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado dentro de una sociedad como la nuestra” (2000, p. 22). Habría que preguntarse entonces cuáles son esas ciencias, que llamó también

vanguardias teóricas y que antes había llamado teorías totalitarias, y frente a ellas cuál sería la misión de las genealogías. Vale la pena, por ello, retomar una cita extensa en la que Foucault responde lo siguiente:

En el fondo importa poco que (...) esta institucionalización de los discursos científicos sobre cuerpo en una red teórico comercial como el psicoanálisis o en un aparato político, con todas sus aferencias, como en el caso del marxismo. La genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico. (...) La genealogía sería, entonces, con respecto al proyecto de una inscripción de los saberes en la jerarquía de poder propia de la ciencia, una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. La reactivación de los saberes locales —menores, diría acaso Deleuze— contra la jerarquización científica del conocimiento y sus efectos de poder intrínsecos es el proyecto de esas genealogías en desorden y hechas añicos. En dos palabras, yo diría lo siguiente: la arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descriptas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas. Esto, para restituir el proyecto de conjunto. Como ven, todos los fragmentos de investigación, todas esas palabras a la vez entrecruzadas y suspendidas que repetí con obstinación desde hace ya cuatro o cinco años podían considerarse como elementos de esas genealogías (...) (Foucault, 2000, pp. 23-24)

A lo que habría que agregarle que todos sus trabajos anteriores a 1971 serían elementos de las arqueologías, como él mismo lo afirmó y sistematizó en 1969 en *La arqueología del saber*. Puede verse así cómo Foucault en ese momento, al inicio de su curso de 1976, hace una lectura o relectura de toda su trayectoria teórica hasta el momento y la expone como una apuesta combativa, como un combate contra un enemigo discursivo. Combate que se inserta en los análisis de *procedencia* de la genealogía expuestos en el texto de 1971 y en uno de los tres usos de la genealogía, a saber, como destructor de verdad y contra la historia como conocimiento.

Es claro también que el combate que Foucault pretende librar del lado de las genealogías lo dirige principalmente contra el marxismo, aserto que no ha de extrañar si se tiene en cuenta en el contexto en el que el profesor dicta su cátedra, así como en todo el contexto histórico al que Foucault remite (a partir de 1956), en el que -como ya ha sido expuesto en el primer capítulo- hubo en Francia una gran lucha intelectual íntimamente ligada a la lucha ideológica y política que atravesó Europa durante la segunda posguerra, lucha que en lo esencial se puede entender como lucha entre comunismo y anticomunismo.

Es por esta circunstancia que Foucault identificó al marxismo con el “aparato político, con todas sus aferencias” en el que ese discurso con pretensiones científicas se había institucionalizado, valga decir, con la academia de ciencias de la URSS y sus países satélites o “aferentes” en la expresión de Foucault, particularmente su concepción de la filosofía como materialismo dialéctico y de la historia como materialismo histórico. Contra ese discurso es que Foucault dirigía el arsenal de sus investigaciones genealógicas, y lo que reprochaba de ellas en primera instancia era una ambición de poder que estaría detrás de su pretensión de científicidad, y que tendría por objeto entronizar una vanguardia teórico-política para descalificar un tipo de saber que sería masivo, circulante, experiencial, en una palabra, unos saberes sometidos.

La tarea que Foucault le asigna a las genealogías es, pues, criticar el discurso científico de la historia, promovido por el marxismo, poniendo al descubierto —en los términos de *Nietzsche, la genealogía, la historia*- la injusticia propia de esa voluntad de saber que caracteriza al marxismo, su relación con esa entronización de una vanguardia teórico-política que Foucault identifica con la URSS, pero también con el enterramiento de los saberes sometidos de las luchas, para el caso de la URSS en el momento en el

que Foucault habla, los saberes de los disidentes y los saberes de las resistencias al GULAG, puestos al descubierto por esos años por Aleksandr Solzhenitzyn.

Pero ahora hay que volver a la primera clase de *Defender la sociedad*. La extensa cita que se reprodujo finalizaba afirmando que toda trayectoria teórica previa de Foucault (tanto su fase inicial arqueológica como su posterior fase genealógica desde que entra en el *Collège de France*) había estado orientada a confrontar y combatir esos discursos totalizantes, y ahora se puede decir que principalmente al marxismo, entendido en su unidad orgánica con el aparato político comunista y sus apoyos en Occidente, particularmente en Francia. Toda la obra de Foucault (hasta 1976) no sería en ese sentido más que una batalla o la sucesión de batallas de una guerra contra el marxismo como discurso totalitario sobre la historia<sup>42</sup>.

Entonces Foucault afirma que ese proyecto de las genealogías, intentaría de algún modo continuar, ya no tiene la misma eficacia, que se encuentra en una coyuntura desfavorable en términos de relaciones de fuerzas (aquí Foucault se puede estar refiriendo a la crisis del izquierdismo que se experimentó a partir de 1973 aproximadamente). Advierte también sobre el riesgo que existe de que esos saberes, por su carácter disperso y fragmentario, pudieran ser recodificados o recolonizados por esos discursos totalitarios, quienes procurarían reinscribirlos en sus efectos de poder. Por consiguiente, Foucault pretende en este curso darle a esos saberes que se han venido acumulando con los años una cierta coherencia, una fuerza cohesiva que permita utilizarlos de conjunto para combatir a ese enemigo discursivo que hemos visto que principalmente es el marxismo. A continuación, entonces, se retoma otra cita en la que Foucault expresa ese propósito y el principio de unificación o de coherencia de todo su proyecto genealógico:

Ustedes conocen la apuesta de todas estas genealogías; apenas necesito aclararla: ¿qué es ese poder cuya irrupción, cuya fuerza, cuyo filo, cuyo absurdo aparecieron concretamente durante estos últimos cuarenta años, a la vez en la línea de hundimiento del nazismo y la línea de retroceso del estalinismo? ¿Qué es el poder? O más bien —porque la pregunta “¿qué es el poder?” sería justamente una cuestión teórica que coronaría el conjunto, cosa que yo no quiero—, la apuesta consiste en determinar cuáles son, en sus mecanismos, sus efectos, sus relaciones, esos diferentes dispositivos de poder que se ejercen, en niveles diferentes de la sociedad, en ámbitos y con extensiones tan variadas. Grosso modo, creo que la apuesta de todo esto sería la siguiente: ¿puede el análisis del poder o los poderes deducirse, de una manera u otra, de la economía? (2000, p. 26)

Este apartado constituye, según la interpretación que aquí se viene argumentando, la idea central de esa clase, del curso y posiblemente de toda una etapa en la trayectoria intelectual de Foucault. En primer lugar, es muy claro al señalar que la preocupación (filosófica, teórica, intelectual, política, personal, casi se diría existencial) que conduce a Foucault a desarrollar sus investigaciones genealógicas es la preocupación por el poder, producto de la fuerte impresión que suscitaron en él los efectos de los dos grandes aparatos políticos autoritarios del siglo XX, el Estado nazi y el Estado soviético. Ahora bien, como el curso se dicta en 1976, en un contexto de inmigración a Francia de disidentes soviéticos, y habida cuenta de que el Estado nazi había desaparecido treinta y un años antes (cuando Foucault, de diecinueve años, apenas llegaba a París a comenzar sus estudios en la ENS), es evidente que su preocupación, permanentemente actual durante esas dos décadas de trabajo teórico, es comprender el funcionamiento de la forma de poder puesta en marcha y ejercida por el Estado soviético, pero que también -como había

---

<sup>42</sup> Por supuesto, resulta exagerada la conclusión. Lo que se pretende hacer notar es que Foucault en ese momento se encontraba tan comprometido en esa batalla que ella lo condujo a reinterpretar toda su trayectoria teórica previa a la luz de esa polémica.

puesto de manifiesto la contestación de 1968- se ejercía bajo modalidades e intensidades variables en Francia y todo el mundo occidental.

En segundo lugar, Foucault traduce “la apuesta de todo esto” (investigaciones genealógicas, apoyadas en un acumulado arqueológico previo) en una pregunta por la pertinencia del modelo económico para el análisis del poder, pregunta de tono y contenido explícitamente polémico con el marxismo, con su concepción de la historia y del poder. En sus propios términos, a pesar de las diferencias entre marxismo y liberalismo,

hay cierto punto en común entre la concepción jurídica y, digamos, liberal del poder político —la que encontramos en los filósofos del siglo XVIII— y la concepción marxista, o, *en todo caso, cierta concepción corriente que pasa por ser la del marxismo*. Ese punto en común sería lo que yo llamaría el *economicismo* en la teoría del poder. (2000, p. 26)

Así pues, las genealogías -su apuesta de combate- se basarían en una concepción del poder diferente a la liberal y a la marxista. La concepción liberal, que Foucault la encuentra en los filósofos contractualistas, concebiría el poder como una propiedad, como algo que se poseería y que, por tanto, podría ser transferido a través de un contrato para constituir la soberanía; analogía, pues, entre el poder político y el *homo economicus*, el propietario de mercancías, modelo económico para leer el poder político. En cuanto al marxismo, si bien no tendría esa equiparación con el modelo económico, sí concebiría un poder político con una *funcionalidad económica*, es decir, la del mantenimiento de las relaciones de producción y la dominación de clase que ellas implican.

En conclusión, puede decirse que el curso *Defender la sociedad* está apoyado en tres ejes desde los que puede ubicarse dentro de la trayectoria intelectual foucaultiana y comprenderse en su novedad y en sus efectos de continuidad y/o ruptura dentro de esa trayectoria: un eje genealógico-político, un eje teórico-político y un eje histórico-político o genealógico propiamente dicho.

- Eje genealógico-político: investigaciones genealógicas en una dinámica de lucha contra el marxismo y su pretensión totalitaria de entronizar una vanguardia teórico-política soviética mediante la monopolización del discurso histórico con pretensiones de científicidad y el aplastamiento de los saberes y las memorias de las luchas de quienes se resisten a su poder.

Este eje, en torno al cual Foucault había girado —más o menos explícitamente— durante sus investigaciones genealógicas de años precedentes, y aún desde sus trabajos arqueológicos de los años 60, había apuntado a darle visibilidad y posicionamiento a críticas locales de diversas estrategias de saber-poder históricamente situadas, por medio de las cuales Foucault había querido demostrar varios puntos: 1. Que ni las ciencias tenían un carácter de clase y una utilización directa de dominación ni, por otra parte, eran objetivas por oposición a una ideología de clase que sería la representación del error y la manipulación, sino que los saberes (incluidos los científicos) tenían su propia historia que podía abordarse de manera materialista; 2. Que no existía una correspondencia directa o simple entre los aparatos de poder y una ideología (engaño) que ellos producirían, sino relaciones complejas, productivas, múltiples entre unos saberes y unos poderes, en otras palabras, que todo poder se ejerce mediante producción de saberes; 3. Que tampoco existía una correspondencia directa entre esos saberes y esos aparatos por una parte, y una dominación de clase que los habría inventado por otra parte; en otras palabras, que las grandes estrategias de poder se asentaban siempre en imbricaciones complejas y móviles de saberes y poderes locales en una dinámica “microfísica” que puede asumir tendencias ascendentes o “acumulativas”, pero también puede ser reversible.

En este curso de 1976 Foucault sistematiza y sintetiza todas estas conclusiones de sus investigaciones previas; en ese sentido, puede concedérsele razón a Tomás Abraham (1992) cuando plantea que se trata de un curso en el que el filósofo continúa con la senda que venía demarcando años atrás, y también a Alessandro Fontana y Mauro Bertani (2000) cuando afirmaban que el curso se plantea en su comienzo dentro del ámbito de estudio del poder disciplinario, que había caracterizado sus investigaciones genealógicas hasta ese momento.

- Eje teórico-político: necesidad de superar el carácter fragmentario de las luchas genealógicas que había desarrollado hasta el momento, mediante la producción de un efecto de unificación que les permitiera asumir una crítica de conjunto a la forma de poder ejercida por todos los Estados contemporáneos y muy especialmente por el Estado soviético.

Este eje, que es novedoso en ese curso, se basa en cierto “hartazgo” que Foucault siente con respecto a sus estudios previos, su incompletud, pero que también se relaciona con un contexto que ya no es favorable a las críticas locales y dispersas, un contexto que demandaba, por tanto, un intento de crítica global a los discursos totalitarios y, en este caso concreto, al marxismo (como Deleuze y Guattari habían emprendido contra el psicoanálisis cuatro años atrás). Intento global o efecto de unificación que Foucault intenta por la vía de la teorización de la forma específica de poder que se ejerce a través de distintos aparatos, apoyados en distintos saberes y prácticas, en todos los Estados contemporáneos y particularmente en la URSS. De ahí que afirme que la apuesta de *todas esas* genealogías se pueden resumir en la pregunta por ese poder y su funcionamiento; una pregunta que puede formularse también de esta manera: ¿Cuál forma de poder se ejerce actualmente en todos los Estados contemporáneos (de manera excesiva en la URSS) y de qué manera se ejerce?

En este curso Foucault aborda esa pregunta y llega, como se verá, a un resultado inesperado y novedoso: esa forma de poder que se encuentra buscando, que ha venido tanteando desde hace años, no se ejerce solamente a través de las instituciones disciplinarias orientadas al adiestramiento de los cuerpos individuales, sino que para acceder a la crítica global que Foucault quiere emprender, también debe remitirse a la forma de gobierno de las poblaciones (como conjuntos biológicos) que toman a su cargo aparatos estatales que no se confunden con las instituciones disciplinarias y que tienen un enfoque diferente de su objeto. De esa manera Foucault llega al tema del biopoder, lo cual le da razón a Edgardo Castro (2014) cuando afirma que este curso inicia la serie de los cursos biopolíticos, superando con ello los dedicados exclusivamente al poder disciplinario, pero también le da razón a Fontana y Bertani (2000) al afirmar que esa novedad es un producto final del curso, puesto que al comienzo aún se ubicaba del lado del poder disciplinario.

- Eje histórico-político o genealógico propiamente dicho: la puesta a prueba y –eventualmente– puesta a punto del modelo teórico que Foucault venía usando a partir de 1971 para comprender las nuevas formas de ejercicio del poder y su funcionamiento, del modelo genealógico.

En este eje se concentra –bajo la perspectiva de este trabajo– la mayor novedad del curso de 1976. Como se verá más adelante, Foucault había venido criticando años atrás tanto las teorías jurídico-políticas del poder se soberanía, como también –a partir de 1973– la hipótesis represiva como principal explicación del funcionamiento del poder. Había llegado también el momento de preguntarse por los límites de la concepción genealógica del poder, conflictiva, bélica, que había guiado sus investigaciones hasta ese momento. Dicha concepción, ¿era adecuada y suficiente para comprender las nuevas formas de poder y adelantar una crítica de conjunto de ellas?

Foucault plantea que la pregunta que sintetizaría la apuesta de las genealogías sería si ese análisis de las nuevas formas de poder podría hacerse a partir del esquema de la economía. No obstante, se trata de una vieja pregunta que está a punto de dejar atrás, puesto que ya ha respondido suficientemente que no debe hacerse desde la economía sino desde el modelo bélico, genealógico, de la guerra civil. La verdadera nueva pregunta que se hace en ese curso puede expresarse en los siguientes términos: ¿el modelo bélico que ha propuesto desde hace años para superar el modelo económico de análisis del poder, sigue siendo suficiente, sigue siendo válido? Es en este tercer eje que se concentra la intervención de este trabajo, así como el diálogo que se ha propuesto con Santiago Castro-Gómez, María Teresa Uribe y Daniel Defert.

La forma en que se ha definido este tercer eje daría cierta razón a Uribe (2002) cuando plantea que este curso está dedicado al modelo bélico de comprensión de la política y el derecho, y que de hecho Foucault se declara partidario de ese discurso, del cual hace un elogio; no obstante, problematiza su tesis según la cual en este curso Foucault *transitaría* hacia el modelo bélico que asumiría *en adelante*, puesto que pareciera que, por el contrario, pretende ponerlo en cuestión y que, por otra parte, dejó de asumirlo en sus siguientes cursos y libros. Esta última apreciación parece darle razón, por el contrario, a Castro-Gómez (2010) cuando afirma que este curso está inscrito en un *impasse* que conduciría a Foucault a romper con el modelo bélico, lo cual sin embargo solamente lograría dos años más tarde en el curso *Seguridad, territorio y población*.

Finalmente, a partir de este eje se puede establecer una discusión con las tesis de Defert (2001) en torno al curso *Defender la sociedad*. Éste plantea, como se había dicho, que el curso está inscrito en una lógica de continuidad con sus cursos genealógicos previos; en él, Foucault habría adelantado un estudio de un “dispositivo de saber-poder” utilizando el método genealógico, es decir, habría hecho lo mismo que en sus cursos precedentes. Así pues, más que de ruptura o de apertura, este curso debe entenderse en su continuidad con un proyecto de genealogías definido por Foucault desde su primer curso, *Lecciones sobre la voluntad de saber*. No obstante, Defert reconoce que si bien es un curso que continúa los estudios genealógicos, constituye de hecho su cierre, su último episodio y esto se lo atribuye al hecho de que el objeto de su estudio genealógico, el “dispositivo de la guerra” se parecía demasiado al propio modelo genealógico con el que lo estudiaba, por lo que terminó constituyendo una genealogía “en el abismo” y, en últimas, una cierta crítica de la genealogía, la cual por lo tanto dejaría de usar en los años siguientes, para concentrarse en el estudio de fenómenos de poder productivos más que negativos.

Defert enuncia esas ideas, pero no desarrolla las consecuencias de las mismas. Frente a quienes plantean que habría un cambio metodológico, su respuesta es que no lo hay, que hay continuidad con el método genealógico. Si puede establecerse una ruptura en este curso, no sería, pues, metodológica sino de la temática, la irrupción de un nuevo objeto, que se manifiesta en la no correspondencia entre el título y el contenido efectivo del curso: en vez de las doctrinas de defensa de la sociedad que había delineado en sus cursos anteriores, se ocupa del discurso histórico político de la lucha de razas.

No obstante, Defert no se percata de la relevancia de ese cambio temático y su relación con el final del período genealógico, planteando que “deberíamos fijar menos nuestra atención en los objetos analizados que en el propio dispositivo de análisis”<sup>43</sup>. De hecho, Defert menosprecia totalmente la importancia de dicho cambio temático, al afirmar que “A lo largo de los años, Foucault describirá diferentes formas de

---

<sup>43</sup> En el original en francés: “Il faut peut-être moins fixer notre attention sur les objets analysés que sur le dispositif d’analyse lui-même.” (Defert En: Zancarini, 2001, p. 65). La traducción al español es libre.

conocimiento / poder que no están vinculadas, que tienen una discontinuidad visible”.<sup>44</sup> Idea que él mismo desmiente al explicar la línea de continuidad entre sus trabajos sobre la locura, la psiquiatría y la medicina durante los años 60, con sus estudios de los 70 sobre los aparatos judiciales y los ilegalismos populares, sobre la psiquiatría penal y sobre el tipo de sujetos que ésta produce, hasta llegar (de manera lógica y natural) al tema de la teoría de la defensa social, que debía ser el tema de 1976. Así pues, el cambio temático del curso de 1976 aparece para Defert como un accidente inexplicado e irrelevante del cual, sin embargo, intuye sus hondas consecuencias: el abandono de la genealogía.

En la línea de Castro-Gómez (2010), sin embargo, sabemos que Foucault se encontraba en un *impasse* en el que se proponía cuestionar el modelo bélico que había utilizado hasta entonces para sus estudios fragmentarios sobre el ejercicio del poder en las instituciones disciplinarias. Su insatisfacción con esa parcialidad de su crítica lo conducía de manera premeditada a continuar la senda nietzscheana de un estudio genealógico del sentido histórico que le es propio a la genealogía, esta vez más allá del siglo XIX. El propósito de elaborar una crítica de conjunto de ese poder que se ejercía en exceso en la URSS lo conduciría, por su parte, a plantear una construcción teórica más amplia sobre el poder y más coherente y que, por supuesto, superara no solo la concepción liberal sino también la concepción marxista de la política. Foucault pretendió englobar esa concepción marxista –para superarla– en los modelos económicos que ya había venido superando con su modelo bélico. Sin embargo, más adelante se verá que esa maniobra no le dio un buen resultado, y que terminaría reencontrándose con Marx en el corazón mismo del modelo bélico que había venido aplicando a sus investigaciones. Estos descubrimientos conducirán más adelante a cuestionar, una vez más, las explicaciones posibles de su *impasse* y las posibles intenciones (o, en todo caso, los efectos) de Foucault al abordar en 1976 el modelo bélico como su objeto de estudio.

## 2. La guerra civil como analizante de la política: Ni Hobbes, ni Clausewitz, ¿ni Marx?

No obstante, antes de entrar de lleno en su esfuerzo de *genealogía en el abismo* de 1976 y sus implicaciones para el análisis de una relación teórico-política problemática de Foucault con el marxismo, es importante exponer el modelo bélico en el que Foucault efectivamente se venía basando para comprender esa nueva forma de poder (disciplinario) de la cual habló y escribió durante cuatro años, entre 1973 y 1976. En el curso del *Collège de France* de 1973, *La sociedad punitiva*, Foucault continuó con el proyecto genealógico-nietzscheano que había proyectado en 1971 y lo desarrolló con categorías explícitamente tomadas del modelo de la guerra para comprender las relaciones de poder. Este apartado se concentrará en la exposición de los planteamientos de dicho curso y de algunos elementos de los mismos que pueden rastrearse aún –aunque de manera problemática– en el libro culmen de los estudios genealógicos y del poder disciplinario adelantados por Foucault durante esos años: *Vigilar y castigar*.

Desde la primera clase Foucault afirma que en ese curso analiza las estrategias, tácticas y operaciones penales, precisando que no lo hace para ligarlas a determinadas representaciones jurídicas o tomarlas como reveladoras de una ideología, sino que el sistema de tácticas penales sería asumido *como analizador de las relaciones de poder* (“La penalidad como analizador de poder: ese es el tema de este curso”, Foucault, 2016, p. 28). No obstante, esas tácticas no debían ser analizadas desde un punto de vista unilateral, como imposición simple desde arriba; por el contrario, lo que a Foucault le interesa es analizarlas como relaciones conflictivas, como luchas políticas en torno al poder y especialmente contra

---

<sup>44</sup> En el original en francés: “Au fil des années de cours, Foucault va décrire différentes formes de savoir/pouvoir qui ne s’enchaînent pas, qui ont une visible discontinuité” (Defert En: Zancarini, 2001, p. 61).

el poder, luchas entre el poder y los individuos y grupos que pretenden escapar de él, impugnarlo, contravenir sus órdenes y reglamentos. Así pues, el *poder punitivo*<sup>45</sup> estaría inscrito y solo podría ser comprendido a partir del modelo del conflicto, por lo que agrega enseguida que “es pues la noción de *guerra civil* lo que debe ponerse en el centro de todos estos análisis de la penalidad” (2016, p. 28).

Aquí tenemos formulada de manera explícita -aunque todavía no muy clara- la relación entre guerra y poder en línea de continuidad y desarrollo del método genealógico que Foucault había expuesto en el texto sobre Nietzsche de 1971. La diferencia es que ahora nombra *guerra civil* esos conflictos que pueden hallarse en la *emergencia* de los fenómenos históricos, mientras que con Nietzsche se encontraban una serie de términos imprecisos e intercambiables, tales como luchas, combates, dominaciones, entre otros. Pareciera que Foucault pretende en este curso elaborar, conceptualizar ese nuevo término (guerra civil) de modo que pueda servir de manera consistente para los análisis genealógicos de los años siguientes<sup>46</sup>, por lo cual es necesario detenerse en dicho proceso de conceptualización.

En una primera mirada, podría pensarse que con “guerra civil” Foucault aludía a los procesos de lucha armada abierta entre sectores de la sociedad, tal y como había sucedido entre 1919 y 1921 en Rusia o entre 1936 y 1939 en España, por poner dos ejemplos que permanecían muy presentes en la memoria y el ambiente izquierdista en el que Foucault dictaba su curso. No obstante, el profesor Foucault afirma que el ejercicio del poder en nuestras sociedades se basa en el ocultamiento, la negación de la guerra civil y la afirmación de que dicha guerra no existe; así pues, no se está refiriendo a una lucha armada abierta y evidente sino de luchas que estarían veladas, que estarían librándose de manera permanente en la sociedad. Así lo da a entender en el siguiente fragmento:

Para llevar a cabo el análisis yo querría, al contrario, considerar que la guerra civil es el *estado permanente* sobre cuya base pueden y deben comprenderse unas cuantas de esas tácticas de lucha de las que la penalidad es precisamente un ejemplo privilegiado. La guerra civil es la matriz de todas las luchas de poder, de todas las estrategias del poder y, por consiguiente, también la matriz de todas las luchas acerca del poder y contra él. (Foucault, 2016, p. 29)

La idea de un estado permanente de guerra conducía, por supuesto, a la referencia hobbesiana, pues habría sido Hobbes quien habló en primer lugar de una guerra permanente en la sociedad, guerra de todos contra todos en un hipotético estado natural de los hombres, un estado de salvajismo previo a la constitución del estado civil a través de la conformación del soberano, del Estado absolutista, del Leviatán. En Hobbes, por otra parte, también se encuentra presente la noción de guerra civil, como es sabido; la guerra civil es para Hobbes el resultado final e indeseable de la disolución de un poder soberano, cuando no existe ya un Leviatán con capacidad para proteger a los súbditos dentro de un territorio, se produciría en estos casos un “retorno” al estado de guerra natural. Al mismo tiempo, la guerra civil, los ejemplos históricos específicos de guerras civiles, sirven a Hobbes para ilustrar su idea de guerra natural de todos contra todos, una guerra generalizada y permanente que no habría existido

---

<sup>45</sup> Foucault habla en esas primeras clases de este curso del poder punitivo como nueva forma de poder en las sociedades modernas. No obstante, con ese término se está refiriendo a unas relaciones de poder que desbordan el aparato carcelario y judicial para difundirse por todo el cuerpo social, por lo cual, a medida que el curso avanza, Foucault lo remplacea por un término más adecuado a la generalización que pretende evidenciar: el *poder disciplinario*, término que mantendría en el centro de sus análisis durante los años sucesivos y al menos hasta 1976.

<sup>46</sup> No obstante, el término fue abandonado ese mismo año, Foucault solamente lo usó durante ese curso. En el curso de 1974, *El poder psiquiátrico*, así como en el de 1975, *Los anormales*, no hay tan siquiera alusiones a este término ni, por lo tanto, una explicación de su abandono, y en el curso de 1976, *Defender la sociedad*, el término se utiliza en su sentido descriptivo corriente y, en cambio, Foucault enfatiza en un nuevo término, el de *lucha de razas*. En este capítulo se propondrá una hipótesis para entender ese abandono e intercambio.

nunca, una mera hipótesis de la razón, que sin embargo podría ser imaginada como una guerra civil prolongada indefinidamente.

Así, lo que se tendría en Hobbes es una equiparación entre guerra civil y guerra de todos contra todos, ambos términos no serían más que dos expresiones en planos diferentes del conocimiento y funciones diferentes en su discurso (una lógico-hipotética y la otra descriptivo-alegórica), pero que remiten la una a la otra, como en un juego de espejos, una concepción que está lejos de la que pretende elaborar Foucault en este curso, por lo cual decide acotar su noción de guerra civil en polémica directa con Hobbes y su asimilación de la guerra civil con la guerra de todos contra todos. Si para Hobbes la guerra social generalizada se produce solamente en un período hipotéticamente *previo* a toda organización social y política (estado natural o de salvajismo) o en un período histórico *posterior* a la disolución de un Estado, bien sea por su derrota en medio de una guerra interestatal o de guerras intestinas; si además para Hobbes esta guerra es lo que no sucede mientras hay orden soberano y lo que solo ocurre cuando deja de haber ese orden; para Foucault, por el contrario, la guerra civil ni es anterior al poder, ni es lo que marca su disolución, no es tampoco su antítesis ni su exterior. En sus propias palabras:

La guerra civil se desarrolla en el teatro del poder. Solo la hay en el elemento del poder constituido; se despliega para conservar o conquistar el poder, para confiscarlo o transformarlo. No es lo que ignora o destruye pura y simplemente el poder: siempre se apoya en elementos de éste. (Foucault, 2016, p. 47)

En nota al pie, los editores reproducen un agregado que aparecía en el manuscrito del curso, donde Foucault dice:

...en elementos, signos, instrumentos de poder; reconstituye o suscita un poder en la medida misma en que ataca otro. Multiplica el poder; da al poder un doble, un reflejo (en una especie de simetría peligrosa) o, al contrario, suscita un poder enteramente diferente. (Foucault, 2016, p. 47)

Habría, pues, una relación estrecha entre poder y guerra civil, pero no serían lo mismo, el poder no se define (en estos apartados) como una relación bélica, pero hay una guerra civil en torno suyo en su seno. Si se asume el poder como los aparatos o instituciones del poder constituido, estos no constituirían más que el escenario mismo de la guerra civil, de enfrentamientos orientados a la conservación o la contestación de ese poder. En dicho juego, la guerra civil no se libraría principalmente en el ámbito individual (como en la guerra de todos contra todos de Hobbes) sino colectivo, habría grupos con capacidad para *tomar* fragmentos del poder con el fin de reactivarlos y reutilizarlos con otros propósitos que los que antes tenían.

En este punto de la argumentación, Foucault plantea que esos grupos podrían invertir las relaciones de poder al interior del poder constituido, utilizar sus instrumentos en contra de quienes los diseñaron, como habría sucedido en fases avanzadas de la Revolución Francesa con los tribunales de justicia popular. Ese planteamiento es interesante pues introduce, junto a la concepción del poder como *escenarios* del poder constituido donde se libraría la guerra civil, una noción de poder como esas *relaciones* conflictivas que se establecen en esos escenarios, con lo cual se acerca a identificar las relaciones de poder con el modelo de guerra civil.

Así, con la palabra poder podría aludirse tanto a unos escenarios como a unas relaciones que no pueden entenderse sino a partir del modelo de la guerra civil. De esta manera abandona la premisa que está en la base de la teoría hobbesiana del poder, a saber, que a pesar de existir unas relaciones conflictivas “naturales” entre los individuos, el poder establecido mantendría siempre al margen, siempre controlada esa conflictividad, que el Leviatán mantendría bajo control al Behemoth. Para Foucault, por el contrario,

la guerra civil sería lo que obsesiona al poder, no en términos de que le tema y trate de mantenerla al margen, sino por el contrario, que “la guerra civil habita, atraviesa, anima, sitia por todos lados al poder” (Foucault, 2016, p. 49). Esto se percibiría justamente en todos los instrumentos coercitivos que utiliza el poder para ejercerse, tales como la vigilancia, la amenaza y el castigo, lo que incluye el uso efectivo de la fuerza. El hecho de que Foucault identifique aquí todos los instrumentos de coerción formalmente regulados con instrumentos de guerra lo conduce finalmente a la formulación del poder como algo práctico, algo que se ejerce y cuyo ejercicio no es, pues, más que una práctica bélica:

El ejercicio cotidiano del poder debe poder considerarse como una guerra civil: ejercer el poder es en cierta manera librar la guerra civil, y todos esos instrumentos, las tácticas que pueden señalarse, las alianzas, deben ser analizables en términos de guerra civil. [En el manuscrito, Foucault agrega: "bajo la forma, también, de las alianzas entre grupos en el poder o entre beneficiarios del poder"]. (2016, p. 50)

De esa manera va quedando más claro el concepto de guerra civil que Foucault construye -por oposición a la concepción hobbesiana-, como una serie de relaciones de poder entre grupos que se libran en torno a escenarios de poder constituido y con los instrumentos coercitivos que pueden encontrarse en dichos escenarios. Así, se tendrían unos grupos en el poder (constituido) o beneficiarios de su ejercicio, por una parte, que diseñarían y utilizarían los instrumentos coercitivos; pero también habría otros grupos con capacidad para disputar segmentos de ese poder, de esos instrumentos y de revertir la relación inicialmente planteada, volviendo a la criatura en contra del propio doctor Frankenstein. En este punto, Foucault vuelve sobre el análisis de la famosa fórmula de Clausewitz:

Lo importante para un análisis de la penalidad es ver que el poder no es lo que suprime la guerra civil, sino lo que la libra y la *continúa*. Y si es cierto que *la guerra exterior es la prolongación de la política*, hay que decir *recíprocamente que la política es la prolongación de la guerra civil*. Por consiguiente, es preciso recusar la imagen [propuesta por] Hobbes que, con la aparición del ejercicio del poder soberano, expulsaba la guerra del espacio de este. (2016, p. 50)

Es importante la precisión que Foucault hace de la fórmula clausewitziana, en términos de que en ésta no sería la guerra en general sino un tipo de guerra, la guerra exterior interestatal, la que continuaría la guerra por otros medios, mientras que si se fija la mirada en esas relaciones de poder que Foucault ha definido con el modelo de la guerra civil, habría que decir que la política es su continuación permanente, la política sería así un ejercicio bélico, de guerra civil. Ni Hobbes, ni Clausewitz, ahora se comprende.

No obstante, la misma precisión con la que pretendía aclarar la diferencia termina devolviendo cierta ambigüedad al concepto foucaultiano de guerra civil, puesto que la oposición entre guerra exterior y guerra civil (interior) no hace más que remitir, una vez más, a la idea canónica, descriptiva, de guerra civil como guerras intestinas, esto es, conflictos armados abiertos entre bandos claramente identificables y dispuestos a matar y morir en batallas donde el común denominador es el derramamiento de sangre con el propósito de desarmar al enemigo y someterlo completamente; idea, como ya pudo verse, distante de lo que intenta conceptualizar Foucault. Dicha ambigüedad lo conduce, de manera elocuente para los propósitos de este trabajo, a pensar que en algún momento tendría que esclarecer lo que diferencia su concepto de guerra civil, no ya de Hobbes o Clausewitz, sino de la noción marxista de clases sociales, única que posiblemente seguiría encajando sin problemas en la conceptualización que ha desarrollado de guerra civil. En efecto, en el manuscrito del curso Foucault escribió la siguiente nota (para sí mismo) en este punto: “Dejar de lado por el momento dos problemas: poder/Estado; guerra civil/lucha de clases” (2016, p. 50).

Dejaba de lado por el momento ese problema (de la diferencia entre guerra civil y lucha de clases), pero era claro que consideraba que había o debía haber diferencias. Así lo da a entender en diciembre de 1972 en una carta a Daniel Defert, en la que le decía que estaba empezando a analizar las relaciones de poder basándose en “la más criticada de todas las guerras: ni Hobbes, ni Clausewitz, ni lucha de clases, sino guerra civil.”<sup>47</sup> Curiosamente, no habla de Marx, como habría sido lógico (ni Hobbes, ni Clausewitz ni Marx...), sino de lucha de clases, habla, como se verá, de un cierto marxismo.

El marxismo era, como se ha evidenciado en los capítulos previos, el fantasma que perseguía a Foucault a través de sus obras y sus cursos. Hasta el año 1972, en el contexto de su compromiso político a través del GIP y su conexión con el movimiento carcelario en Francia, Foucault había compartido muchas posturas con el izquierdismo en sus vertientes anarquista y maoísta, por ejemplo en la lógica de una justicia revolucionaria de clase, punto en el que su discordia con los círculos maoístas era en torno a la forma que debía asumir esa justicia: básicamente, se oponía a que asumiera la forma de un Tribunal (Foucault, 1979).

La polémica con el marxismo, con cierta visión esquemática y simplista que se tomaba por ser marxista -y era asumida, en efecto, por muchos izquierdistas que se declaraban marxistas- condujo a Foucault a plantear y desarrollar su concepción del poder de manera explícitamente opuesta a cuatro esquemas de análisis del poder que le eran propios a ese marxismo vulgar, desarrollos que tuvieron lugar en la última clase del curso de 1973 que aquí se está analizando. Una síntesis de tales esquemas y las críticas de Foucault se encuentran en el capítulo anterior, dedicado al poder. Aquí vale la pena recuperar ciertas alusiones a la relación entre guerra civil y política que están allí presentes, lo cual podría aportar al esclarecimiento de las diferencias (y similitudes) que podría haber entre ese concepto de guerra civil y la noción marxista de lucha de clases, toda vez que Foucault premeditadamente “dejó de lado por el momento” esa tarea.

En esa última clase Foucault ya ha adoptado completamente la identidad entre relaciones de poder y guerra civil, enfrentamientos estratégicos e inestables, móviles, reversibles. Ello lo conduce a plantear que el poder no puede concebirse bajo el esquema de apropiación, que lo concibe como algo que se posee, como una propiedad, bien sea bajo el modelo económico de la riqueza y la mercancía, o bajo el modelo jurídico de los derechos que pueden cederse a través de un contrato. Por el contrario, recuerda que el poder, “la legalidad de que se vale, las ilegalidades que manipula o contra las cuales lucha, todo esto debe ser pensado como un cierto modo de librar la guerra civil” (Foucault, 2016, p. 4). Así pues, se trata de una relación de guerra y no de posesión o apropiación, y a continuación hace todas las precisiones necesarias:

El poder no está nunca *enteramente* de un lado. No hay aquellos que tienen el poder y lo aplican *brutalmente* a los que no lo tienen *en absoluto*. La relación de poder no responde al esquema de la *opresión*, monótono y dado *de una vez para siempre* (...) El poder no es monolítico. Nunca está *del todo* controlado desde un cierto punto de vista por un cierto número de personas. A cada instante, se juega en partículas singulares, con reversiones locales, derrotas y triunfos regionales, revanchas transitorias. (Foucault, 2016, p. 3)

Precisiones en las que aquí se han destacado en cursiva algunas expresiones que relativizan la crítica de Foucault a este esquema de comprensión del poder. El filósofo, en efecto, no afirma que el poder no pueda estar de un lado, cuestiona que lo esté *enteramente*; no cuestiona que haya quienes tengan el poder,

---

<sup>47</sup> El original en inglés dice: “the most criticized of all wars: not Hobbes, nor Clausewitz, nor class struggle, but civil war.” (Citado en: Foucault, 2015, p. 266).

sino que lo tengan todo y otros no lo tengan *en absoluto*; y así sucesivamente. Esto explica el hecho de que durante el curso abundan expresiones tales como grupos *en el poder*, grupos que *toman, conquistan* o *conservan* el poder o fragmentos del poder, etc. No hay contradicción, lo que Foucault critica es un esquema basado en la *opresión*, cerrado, inmóvil, determinista; lo que Foucault critica es, pues, cierto marxismo dogmático, esquemático y simplista, mas no todo el marxismo ni toda concepción de clases y luchas de clases. Ello se hace patente en el siguiente pasaje, que aparece en medio de la cita extensa que acaba de reproducirse:

Ciertamente, en esta *especie de guerra general* a través de la cual el poder se ejerce, hay una clase social que ocupa un lugar privilegiado y que, por ahí, puede imponer su estrategia, alcanzar un cierto número de victorias, acumularlas y ganar un efecto de sobre-poder, pero este efecto no es del orden de la sobre-posesión. (Foucault, 2016, p. 3)

Habría, pues, *una* clase social *privilegiada* en el terreno del poder, que podría *acumular* victorias y tener un *sobre-poder*; lo único que discute es que ese sobre-poder de esa clase privilegiada y usualmente ganadora de batallas deba interpretarse bajo el modelo económico de la posesión (o el jurídico de la tenencia de derechos). Ese reconocimiento no solamente es explícitamente marxista al reconocer que las clases sociales son protagonistas de esa “*especie de guerra general*” que son las relaciones de poder, sino que además podría decirse que se ubica en un marxismo esquemático y que no escapa totalmente a las influencias maoístas de las que se rodeaba Foucault aún en ese momento, comenzando por su compañero Daniel Defert.

El último aserto se basa en el hecho de que el profesor habla de *una* clase privilegiada y no -como enfatizan buena parte de los marxistas- de fracciones, capas y categorías de clases en una lógica de contradicciones no solo entre *una* clase y *la otra*, sino en el seno mismo de las clases sociales, concepto que designa a la vez conjuntos de lugares en la división del trabajo -y por tanto variables- y procesos históricos complejos de constitución de las mismas, así como fenómenos políticos de coyuntura en los que sus luchas se manifiestan bajo la forma de enfrentamientos entre fuerzas sociales y partidos políticos que, solo de manera mediatizada, representan intereses de esas fracciones, capas, categorías, etc.

El hecho de que Foucault aún se encuentre –pero de manera subrepticia- en el terreno del marxismo se hace patente en el ejemplo que elige para ilustrar su crítica a las visiones de posesión absoluta del poder y opresión incuestionada. El ejemplo es el de las luchas en torno al ahorro obrero durante el siglo XIX, que significaban en un primer momento la pretensión de la burguesía por “soldar” al proletariado a un aparato productivo en el espacio y tiempo, pero que a la vez sentó las condiciones materiales para el mantenimiento de huelgas obreras, y que posteriormente condujo a una luchas por el control de las cajas de ahorro, etc. Elocuente porque no solamente es un ejemplo palpable de luchas (económicas) de clases, sino que es un ejemplo textualmente tomado de *El capital* de Marx. Así, debe observarse que su crítica a la visión del poder de cierto marxismo esquemático la ilustra con un ejemplo marxiano no esquemático, reafirmando una de las relaciones en las que se profundizará en el siguiente capítulo: Marx *contra* el marxismo o al menos contra un cierto marxismo.

Esta relación estrecha entre la visión foucaultiana de guerra civil y la noción marxiana de lucha de clases se revela también en uno de los puntos de discusión con la teoría de Hobbes y es el hecho de que para éste la guerra de todos contra todos era una tendencia natural de los individuos. Para Foucault, por el contrario, es claro que en la guerra civil siempre se libra entre elementos colectivos y plurales, entre “clientelas, religiones, etnias, comunidades lingüísticas, clases, etc.” (2016, p. 46). Aquí por supuesto persiste la ambigüedad de la noción de guerra civil, porque nuevamente parece estarse refiriendo a enfrentamientos armados abiertos; pero en cualquier caso, Foucault deja claro que “la guerra civil no

solo pone en escena elementos colectivos, sino que los constituye” (2016, p. 46) y esto lo ilustra mediante el ejemplo de la constitución del campesinado en *clase social* durante la Edad Media, como “comunidad ideológica, de intereses” en medio de las guerras campesinas que los enfrentaron en cuanto grupo, con otras colectividades. El ejemplo nuevamente es marxiano y además coincide enteramente con planteamientos de Marx en *La miseria de la filosofía* y el *Manifiesto comunista*, en los cuales describe el proceso del proletariado para convertirse en clase distinta mediante un proceso histórico de luchas y de formación de su conciencia de clase. El propio Foucault, en esos apartados, afirma que en ese mismo momento del que habla “estaba conformándose una clase proletaria”, con lo cual no cabe duda de la referencia a Marx.

Pero no se trata, ni mucho menos, de los únicos pasajes en los que se hace palpable el paralelo entre “guerra civil” y lucha de clases. En los primeros desarrollos de su hipótesis central en torno a la utilización del sistema penal en la lógica de guerra civil, y en particular de la doctrina del criminal como enemigo social, Foucault destaca la siguiente como una de las claridades en el período que es objeto de su análisis (1825-1848): “estamos en medio de una *guerra social*, no la guerra de todos contra todos, sino la de los ricos contra los pobres, los propietarios contra quienes no poseen nada, los patronos contra los proletarios” (2016, p. 40). Aquí debe hacerse notar que en aquellos pasajes en los que Foucault hace alusión a la lucha entre dos clases acude a expresiones diferentes a la de “guerra civil”; cabe recordar que previamente había dicho “especie de guerra general” en la que había una clase privilegiada, y ahora habla de “guerra social” de patronos contra proletarios.

Para los propósitos de este trabajo, esto se asumirá como un síntoma: cuando Foucault revela que la guerra se libra principalmente entre clases, entonces no se atreve a decir “lucha de clases” pero tampoco se atreve a mantener la expresión “guerra civil”, con lo cual se evidencia una incomodidad particular, una actitud dubitativa o insegura, que Foucault no logra ocultar completamente detrás de las 108 veces que menciona la guerra civil en su curso (en contraste, otras 228 veces menciona la palabra guerra pero sin adjetivarla, o bien con adjetivos diferentes a “civil”, lo cual refuerza la ambigüedad). Finalmente, el profesor Foucault concluye su segunda clase -del 10 de enero de 1973- con la siguiente idea, que lo dice todo:

Esta especie de conector que constituye al criminal como enemigo social es en realidad un instrumento mediante el cual *la clase que está en el poder* transfiere a la sociedad bajo la forma de jurado, o a la conciencia social por intermedio de todos esos relevos epistémicos, la función de rechazar al criminal. Esa exclusión, a cuyo respecto yo decía que no la consideraba como una función fundamental, es lo que *la clase en el poder* quiere lograr que hagan en sus gestos o su conciencia los mismos a quienes ha transferido en apariencia la función de juzgar o castigar. (2016, p. 54)

En la *Situación del curso*, Bernard E. Harcourt aborda el tema de las similitudes y diferencias entre el concepto de guerra civil que Foucault introduce en este curso y la noción de lucha de clases del marxismo. Para él, Foucault desarrolla sus postulados en el marco de una historia del capitalismo atravesada por unas luchas que se asemejan a las luchas de clases, lo cual hace del texto (el curso) bastante “marxizante”, pero que en últimas se trataría de un tipo de luchas muy diferentes: “una guerra civil generalizada que implica al ‘criminal-enemigo social’ que produce un poder disciplinario que permea toda la sociedad y transforma el tiempo de la vida en una fuerza productiva” (Harcourt, En: Foucault, 2015, p. 278)<sup>48</sup>. No obstante, más adelante reconoce que el asunto no es tan fácil y que de hecho Foucault lidia con cierta intercambiabilidad de los términos que ciertamente le incomoda:

---

<sup>48</sup> El original en inglés dice: “a generalized civil war involving the “criminal-social enemy” that produces a disciplinary power permeating society and transforming the time of life into a productive force”. (Harcourt, En: Foucault, 2015, p. 278).

Entonces, Foucault reemplaza la noción de lucha de clases por la de guerra civil. Sin duda, a veces vuelve a un uso reflexivo de la expresión “lucha de clases” (...). Pero en 1973 hay un intento explícito de ir más allá de esta noción. En adelante, Foucault se corregirá. Así, en el manuscrito de la clase del 21 de marzo de 1973, escribe “lucha de clases” y luego lo tacha y lo reemplaza por “relación de clases”. Para Foucault, la guerra civil no es reducible a la opresión de una clase dominante. (Harcourt, En: Foucault, 2015, p. 284)<sup>49</sup>

Como ya pudo verse, la última afirmación, orientada a dejar clara la diferencia, resulta insuficiente, salvo que la comparación se haga con una versión bastante esquemática y simplista del marxismo, puesto que en versiones un poco más sofisticadas (incluso en el mismo Marx) la lucha de clases no se reduce tampoco al simple esquema de una opresión incuestionable, permanente, monolítica o sin fisuras.

En todo caso, Harcourt termina afirmando que Foucault está discutiendo y rompiendo con la concepción de clases y lucha de clases de un marxista en particular, Edward Palmer Thompson, y específicamente con su trabajo *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, en el cual se había basado en su curso del año anterior para plantear que el sistema carcelario lo había creado la burguesía principalmente para controlar a la plebe sediciosa y en particular a una clase emergente que consideraba peligrosa: el proletariado. En este curso de 1973 Foucault ya consideraba que el proceso de formación del sistema penal era más profundo y más amplio que esa relación de control sobre la plebe sediciosa y el proletariado. Así, la idea de los *ilegalismos populares* que el profesor introdujo en este curso sería mucho más amplia que la de revuelta popular, que no sería más que una de sus formas. No obstante, aquí persiste la dificultad de que para buena parte de los marxistas (Marx incluido) la lucha de clases tampoco se reduce a la revuelta o los episodios revolucionarios, por lo que Thompson no podría de ninguna manera considerarse como el mejor representante del marxismo.

Para saldar, al menos provisionalmente, la polémica, resulta interesante retomar un planteamiento muy acertado del propio Harcourt, cuando plantea que, al ser este el primer curso propiamente genealógico de Foucault, ello lo induce a hacer innumerables aclaraciones sobre la necesidad de superar el enfoque arqueológico que aún dominaba el curso de 1972, mientras que en *Vigilar y castigar*, al encontrarse totalmente establecido el método y el objeto genealógicos, no siente necesidad alguna de hacer advertencias sobre las debilidades y límites de la perspectiva arqueológica. La primera parte de la afirmación se podría aplicar también al marxismo.

En 1973 Foucault se propone, por primera vez de manera explícita, romper con el marxismo y por ello siente la necesidad de hablar de manera tan profusa de sus debilidades y sus límites, así como de las diferencias que habría entre su propia concepción del poder y la del marxismo<sup>50</sup>. No obstante, dista mucho de haber logrado esa ruptura radical que desea fuertemente. Otra evidencia de ello es que el concepto de “guerra civil”, que Foucault defiende con tanto ahínco en este curso -y que cree poder contraponer al de lucha de clases- es abandonada casi inmediatamente finalizado el mismo. La revisión

---

<sup>49</sup> El original en inglés dice: “Then, Foucault replaces the notion of class struggle with that of civil war. To be sure, he sometimes reverts to a reflexive use of the expression “class struggle” (...). But in 1973 there is an explicit attempt to go beyond this notion. Henceforth, Foucault will correct himself. Thus, in the manuscript for the lecture of 21 March 1973, he writes “class struggle” and then crosses it out and replaces it with “class relationship.” For Foucault, civil war is not reducible to oppression by a dominant class” (Harcourt, En: Foucault, 2015, p. 284).

<sup>50</sup> Hay que aclarar que las referencias a Marx y al marxismo son casi todas implícitas, pero evidentes para un lector marxista. Esto explica el hecho de que habiendo solamente unas cuatro referencias explícitas por parte de Foucault, en el libro aparecen otras 64 alusiones por parte los editores en las notas al pie y por el encargado del contexto del curso. No sería arriesgado decir que es, por mucho, el texto con más referencias -explícitas o implícitas- a Marx y el marxismo en toda su carrera intelectual.

de los textos a los que se pudo acceder, puede afirmarse que Foucault nunca más en sus cursos o sus libros retomó el concepto de manera consistente y, por el contrario, como se verá, continuó usando el término “guerra civil” en su acepción tradicional y descriptiva de conflictos armados internos de carácter abierto o declarado. La conclusión de Harcourt es diferente, afirmando que:

Entonces, Hobbes y Clausewitz desaparecen, esencialmente, de *Vigilar y castigar* y la noción de guerra civil se vuelve menos marcada, aunque Foucault retoma este tema de nuevo en el curso de 1976 *Defender la sociedad*. La guerra civil, tan operativa en los análisis de 1973 sobre el texto de *Le Trosne*, por ejemplo, así como en la lógica de los militantes maoístas de los 70 (...) no aparece más como central en *Vigilar y castigar*, con la excepción, tal vez, de la última frase de la edición original francesa<sup>51</sup>. (Harcourt, En: Foucault, 2015, p. 298)

Por el contrario, este trabajo funciona bajo la idea de que, por una parte, ni Hobbes ni Clausewitz desaparecen de *Vigilar y castigar*, solo que asumen funciones diferentes; ni por otra parte en *Defender la sociedad* Foucault retomó el concepto de guerra civil, sino que retomó *el problema* que no logró resolver con ese concepto y también su polémica con el marxismo; ni, finalmente, *el problema* de la guerra general, social, permanente, se reduce en *Vigilar y castigar* solo a su última frase, sino que por el contrario está muy presente en todo el libro y especialmente en todo el último capítulo, que marca una transición muy interesante entre *La sociedad punitiva* y *Defender la sociedad*.

En el capítulo de *Vigilar y castigar* sobre la *Prisión* Foucault introduce nuevamente el lenguaje bélico muy cercano al de la lucha de clases, no usando en ningún momento, como se dijo, la noción de guerra civil (pero sí del modelo de la batalla perpetua). Desde el comienzo mismo del capítulo deja claro que los mecanismos disciplinarios de los que habla estaban siendo desarrollados por un “nuevo poder de clase”, carácter de clase que desarrolla en los dos apartados sobre los ilegalismos y la delincuencia, y el de lo carcelario. Allí Foucault plantea que la penalidad no reprimía todos los ilegalismos por igual, sino que los diferenciaba y establecía su “economía general” con un claro criterio clasista, por lo que Foucault utiliza los términos *justicia de clase*, *asimetría de clases* e ilegalismos –impunes- de la *clase dominante*, para designar algunas de las expresiones de ese sesgo (2016).

Pero no se trataría de un mero sesgo o una dominación unilateral, sino que se desplegaría una lucha, una batalla, una guerra en torno de la penalidad, guerra entre las clases dominantes y las clases dominadas, en la que aquellas desplegarían múltiples estrategias y tácticas. Uno de los objetivos estratégicos en esa guerra sería introducir en las capas populares una división interna al separar a los delincuentes de las capas populares de las que provenían y, particularmente, del movimiento obrero, utilizando a la masa de delincuentes en contra de los mismos obreros, mediante diversas tácticas, una de las cuales era la utilización directa de los delincuentes por parte de la policía para labores de espionaje, provocación, agresiones y sabotaje de huelgas obreras (2016).

Otra de las tácticas que Foucault describe es toda una literatura policiaca y además una prensa bajo la forma de gacetilla o “nota roja”, mediante las cuales se hacía proliferar la imagen del delincuente como personaje cercano, presente en todas partes y a la vez temible, un verdadero enemigo sin rostro en esa guerra de la que los boletines cotidianos daban los “partes de victoria”. Dicha táctica, sin embargo, produjo una fuerte *resistencia* durante el siglo XIX. Parte de los periódicos populares y del movimiento

---

<sup>51</sup> El original en inglés dice: “And then, Hobbes and Clausewitz disappear, essentially, from Discipline and Punish—and the notion of civil war becomes less marked, although Foucault takes up this theme again in the 1976 lectures, “Society Must Be Defended.” Civil war, so operational in the 1973 analysis of Le Trosne’s text, for example, as well as in the logic of Maoist militants in the 1970s (...) no longer appears as central in Discipline and Punish (with the exception, perhaps, of the very last sentence of the original French edition)”. (Harcourt, En: Foucault, 2015, p. 298)

obrero en Europa plantearon la delincuencia como producto y culpa de la sociedad, de las estructuras sociales, y a los delincuentes como víctimas de esa estructura social injusta. Por contraposición, la delincuencia de “los de arriba” se tomaba como ejemplo escandaloso y vergonzoso, puesto que siendo más monstruosa no era castigada, con lo que se justificaba la rebelión de los pobres y sus ilegalismos propios, reinterpretados así como actos de rebeldía.

Esas tácticas de resistencia se llevarían también a los procesos criminales en los estrados, en los que se utilizaba la publicidad que esos procesos tenían para lanzar desde allí las denuncias contra el funcionamiento injusto del sistema penal. Al respecto, Foucault cita un fragmento aparecido en *La fraternité* en 1841 donde dice que el recinto de los criminales ya no solo es el lugar de la humillación de los miserables y las víctimas, sino que ahora era “un palenque en el que resuena el grito de los combatientes” (1976, p. 336). Esta utilización de múltiples escenarios para la denuncia dio lugar a una táctica que Foucault llama la “contra-nota roja”, en la cual se relataban y explicaban estos procesos criminales y se destacaban de manera sistemática los casos de la delincuencia de la burguesía.

Como ejemplo máximo de esa tendencia Foucault describe las actividades de los fourieristas como aquellos que por primera vez habrían desarrollado una teoría política que reivindicaba el delito como *arma de resistencia contra las clases dominantes*. Para ese grupo, representado en el periódico *La phalange*, “no hay, pues, una naturaleza criminal sino *juegos de fuerza* que, según la clase a la que pertenecen los individuos, los conducirán al poder o a la prisión” (Foucault, 1976, p. 337). En ese sentido, para ellos los pequeños ilegalismos y los estrados donde se condenan no serían fenómenos marginales de la sociedad sino que serían el instrumento y el campo de la batalla eternamente en curso. Con respecto a ese grupo y ese periódico, Foucault dice que si bien no eran representativos de los periódicos populares, sí hicieron parte de esa lucha antipenal, además de que tuvieron cierta influencia posterior, el autor describe de la siguiente manera y con ello concluye el apartado de los ilegalismos:

Las lecciones de *La phalange* no se han perdido por completo. Fueron despertadas por el eco muy amplio que respondió a los anarquistas cuando, en la segunda mitad del siglo XIX, y tomando como punto de ataque el aparato penal, plantearon el problema político de la delincuencia; cuando pensaron reconocer en ella la forma más combativa del rechazo de la ley; cuando intentaron (...) desanexar la delincuencia respecto de la legalidad y el ilegalismo burgués que la habían colonizado; cuando quisieron restablecer o constituir la unidad política de los ilegalismos populares. (Foucault, 1976, p. 341)

En este pasaje es claro el tono elogioso y apasionado con el que Foucault describe las ideas expresadas tanto por *La phalange* como por los anarquistas que le habrían seguido el ejemplo durante el siglo XIX. Parece clara la identificación que siente con respecto a esas tendencias que significaron la rebeldía y la resistencia con respecto al sistema penal y sus diferentes tácticas; en otras palabras, esos grupos habrían sido la respuesta combativa por parte del pueblo a esa guerra general, social, eterna (llámese guerra civil o lucha de clases) que les hacía, por su parte, la burguesía haciendo uso de instrumentos coercitivos diversos del sistema penal.

En el apartado final, dedicado a *Lo carcelario*, del capítulo del libro, Foucault termina retomando -nuevamente- un fragmento aparecido en *La phalange* con el cual, ahora explícitamente, identifica todo su planteamiento. En él, el periódico describe la ciudad de París como todo un conglomerado organizado de instituciones disciplinarias, en cuyo centro se encuentran las diversas instituciones de encierro: hospitales, hospicios, casas de locos, prisiones, presidios de hombres, de mujeres, de niños, en torno de las cuales se establecían las instituciones militares y gubernamentales, y al margen de todo ello el comercio y la industria. Frente a todo ello, por debajo, por fuera, pero a la vez sometido a todo ello, “el pueblo muriéndose de hambre o revolcándose en el desenfreno, siempre al acecho de la voz del Genio

de las Revoluciones; los ricos sin corazón (...) en fin, *la guerra encarnizada de todos contra todos*” (Foucault, 1976, 358). Tomando esa descripción y sus conclusiones como si fueran una idea propia (sin corregir siquiera la expresión marcadamente hobbesiana) Foucault plantea que lo que rige todos esos mecanismos no es un funcionamiento central sino “la necesidad de un combate y las reglas de una estrategia”, y finalmente cierra el libro con la siguiente sentencia, que no puede más que leerse en la línea de lucha de clases planteada por *La phalange*:

En esta humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas, cuerpos y fuerzas sometidos por dispositivos de “encarcelamiento” múltiples, objetos para discursos que son ellos mismos elementos de esta estrategia, hay que oír el estruendo de la batalla. (Foucault, 1976, 35)

### 3. La lucha de razas como analizante de la política: el historicismo de Boulainvilliers

Es de suponer que Foucault se percató de la ambigüedad intrínseca de la noción de guerra civil que había intentado conceptualizar en el curso de 1973 *La sociedad punitiva*, tanto por el hecho de que “guerra civil” era ya una noción corriente y descriptiva de conflictos armados internos, abiertos y declarados, como por el hecho de que no le había sido posible diferenciarla por completo y claramente de la noción de lucha de clases. En los dos cursos siguientes, en 1974 y 1975 Foucault no habla más de la guerra ni mucho menos de la guerra civil en el sentido que había intentado acuñar. No obstante, en esos cursos, y en el libro *Vigilar y castigar* –en el que retoma un cierto lenguaje bélico de la mano de los fourieristas y anarquistas del siglo XIX- sigue intacto el problema que había sido planteado en 1971 con la exposición de la genealogía nietzscheana como método de investigación histórica, como sentido histórico de las luchas, los combates, las pasiones, los cuerpos, la contingencia y el azar, elementos que siempre se podrían encontrar detrás de toda pretensión de universalidad, permanencia, identidad o verdad-conocimiento.

Sería en el curso de 1976, como se vio en el apartado anterior, en el que Foucault decidió poner a prueba y en cuestión la utilidad del lenguaje de la guerra, de un cierto modelo bélico -aún por definir- para el análisis del poder, de las relaciones de poder. Lo hizo a contrapelo de su propio plan trazado de los cursos, que lo había conducido a titular *Defender la sociedad* este curso que, finalmente, dedicó a un tema muy diferente al de la doctrina de la defensa de la sociedad: el discurso histórico político de la lucha de razas en los siglos XVII y XVIII. Lo hizo como una continuidad con la senda nietzscheana de intentar una genealogía del propio sentido histórico demarcado por el método genealógico, una genealogía de la genealogía o, como dijera Defert, una construcción en el abismo del análisis genealógico. Pero hasta aquí no parecen muy claras las razones por las que Foucault habría operado dicho cambio, al que Defert invita a despreciar, a pesar de que implicó el final del método genealógico nietzscheano al que Foucault se sentía tan ligado hasta ese momento.

Lo que aquí puede ahora delinearse como una hipótesis es que el cambio de objeto de investigación del año 1975 (recuérdese que cada curso del *Collège* es la exposición de una investigación del año inmediatamente anterior) se debió principalmente a una cierta urgencia que puede percibirse en Foucault por romper de manera definitiva y radical con el marxismo, tanto en su lenguaje como en sus temas y en su método, marxismo que por esos años comienza a ligar de manera estrecha y definitiva con el proyecto histórico político del socialismo real representado por la URSS y el exceso de poder que su Estado totalitario exhibía, con la complicidad y el beneplácito de muchos intelectuales franceses, incluso después de la invasión soviética a Hungría (1956) y Checoslovaquia (1968). Sobre todo –era esto lo que más afectaba a Foucault- después del descubrimiento de la dimensión descomunal que había alcanzado la

aplicación sistemática de dolor a seres humanos por sistema soviético GULAG durante largos años, puesto de presente con la publicación de *Archipiélago GULAG* en 1973 y en general por el movimiento de disidentes soviéticos, con los que Foucault estaba comprometido de lleno.

En términos de lo que en el apartado anterior se expuso sobre la primera clase del curso, Foucault había enunciado la necesidad que tenía de superar la fragmentación de sus estudios arqueológicos y genealógicos previos y ello lo conducía a la necesidad de una teorización del poder que le permitiera analizar de conjunto la forma de poder que se ejercía de manera excesiva en la URSS y en los demás Estados europeos, una nueva concepción del poder que pudiera superar al mismo tiempo el modelo liberal-contractualista y el modelo marxista, ambos considerados similares por su economicismo.

Esos asertos se tradujeron, en esa misma clase, en la siguiente pregunta que formula Foucault: ¿De qué se dispone actualmente para hacer un análisis no económico del poder? Y responde que solamente se dispone de dos certezas negativas, por una parte que el poder no se posee ni se puede intercambiar y por tanto que *solo se ejerce*; y por otra parte que no es la simple reproducción de relaciones de dominación económica sino que es en sí mismo *una relación de fuerzas*. De estas dos afirmaciones desprenden tres preguntas para la investigación descriptiva sobre el poder así entendido: si el poder se ejerce, ¿qué es ese ejercicio? ¿En qué consiste? ¿Cuál es su mecánica? Y frente a esas preguntas en las que se enmarcarían concretamente sus investigaciones genealógicas, nos expone dos respuestas que califica como “de ocasión”, “inmediatas” e incluso “machaconas”. Una sería la que identifica poder con la represión, bien sea represión de los instintos, de los individuos o represión de clase. Identifica el origen de esta concepción en Hegel, luego en Freud y, finalmente, en Reich<sup>52</sup>.

La segunda respuesta “de ocasión” sería identificar el poder con relaciones de combate, de enfrentamiento, en una palabra, con la guerra, lo cual –aparentemente- invertiría la proposición de Clausewitz para afirmar que es la política la que sería la continuación de la guerra, queriendo decir con ello tres cosas: que la política reinscribe permanentemente los desequilibrios de fuerzas que estaban presentes en la batalla final; que las luchas políticas en momentos de paz civil no serían más que secuelas de una guerra del pasado, la prolongación misma de esa guerra; o bien, finalmente, que la definición de las luchas políticas solamente puede darse por la sanción de las armas en una batalla final<sup>53</sup>.

Sobre estas dos opciones disponibles de una concepción del poder liberada de los esquemas economicistas, que finalmente nombra como “hipótesis Reich” (poder-represión) e “hipótesis Nietzsche” (poder-guerra); Foucault plantea que, por una parte, no son incompatibles sino complementarias, pues de la guerra provendría la represión de los vencedores sobre los vencidos y, por otra parte, que precisamente esa concepción dual que aborda el poder desde las relaciones de guerra/represión ha sido la que ha orientado sus investigaciones y teorizaciones genealógicas desde años atrás. Ese esquema guerra/represión estaría en las antípodas de la concepción jurídica de la filosofía política liberal que, por el contrario, enfatizaría en un esquema contrato/opresión.

---

<sup>52</sup> Reich fue un teórico marxista y psicoanalista que concebía la represión sexual como una estrategia represiva de las clases dominantes y por lo tanto definía la liberación sexual como un objetivo revolucionario de las clases dominadas. Debe hacerse notar que, a pesar de que Foucault habla aquí de la represión de clase, y que pone a un marxista-psicoanalista como su representante, evita nombrar a Marx, cuya mención era más pertinente que la de Hegel.

<sup>53</sup> En estos desarrollos en torno a la aparente inversión de la fórmula de Clausewitz puede leerse exactamente lo mismo que en el curso de 1973 Foucault había intentado conceptualizar como “guerra civil”. Aquí, sin embargo, no hace presencia ese término, y ni siquiera la precisión de que la guerra de la que Foucault habla sería de un carácter diferente a la guerra exterior interestatal a la que se refiere Clausewitz. Una omisión sintomática, puesto que había sido él quien insistiera en la importancia de esa distinción en *La sociedad punitiva*, distinción que –hay que recordarlo- lo había conducido a una ambigüedad y a la necesidad de “dejar de lado por el momento” la discusión con la noción de lucha de clases.

Así pues, con respecto a los dos esquemas, Foucault se había anclado en uno (guerra/represión) en contraposición al otro (contrato/opresión). Pero de inmediato agrega algo que llama mucho la atención. A partir de este curso él pretende, por una parte, superar la noción de represión, demostrar que “esa noción tan corriente hoy para caracterizar los mecanismos y los efectos de poder es completamente insuficiente para delimitarlos” (2000, p. 31). Por otra parte, pretende también cuestionar la noción de guerra como cifra de la política, puesto que esa noción de guerra (al igual que la de represión) debe “modificarse notablemente o, en última instancia, abandonarse. En todo caso, habría que (...) observar con detenimiento (...) la hipótesis de que, bajo el poder político, lo que retumba y funciona es, en esencia y ante todo, una relación belicosa” (2000, p. 31), una afirmación que sorprende puesto que pone en cuestión aquello de lo que desde 1971 –y especialmente en el curso de 1973- parecía haber estado tan seguro: que las relaciones de poder debían ser leídas desde el modelo de una guerra social general.

Resumiendo, el objetivo concreto del curso sería el cuestionamiento de las nociones de *represión*, que promete hacer en las siguientes dos clases, pero no lo hace<sup>54</sup>, y de *guerra*, a la cual en realidad dedica todo el curso, todo con el fin de desarrollar una concepción del poder que escape a los esquemas economicistas: el liberal y supuestamente el marxista, y que a la vez supere las insuficiencias del esquema que había venido trabajando hasta ese momento: guerra/represión, supuestamente con Nietzsche y Reich pero no con Marx. Como el énfasis del curso es sobre la cuestión de la guerra, del objetivo desprende las siguientes preguntas:

¿Hay que hablar precisamente de la guerra para analizar el funcionamiento del poder? ¿Son valederas las nociones de táctica, estrategia, relación de fuerza? ¿Y en qué medida? ¿El poder es sencillamente una guerra proseguida por otros medios que las armas o las batallas? (2000, p. 31)

Cabe hacer notar que las preguntas que habrían orientado esa investigación consisten en el cuestionamiento, punto por punto, de sus certezas del curso de 1973, certezas de las que ya había abandonado el concepto de guerra civil, pero de las que ahora pretende cuestionar *el problema* mismo de un modelo de guerra social *cualquiera*, como podría encontrarse en la genealogía de Nietzsche pero también en la lucha de clases de Marx. Finalmente, Foucault expone el esquema del curso, que vale la pena retomar *in extenso*:

El esquema del curso de este año será el siguiente: (...) empezaré [a tratar] —eventualmente, continuaré los años siguientes, no lo sé— el problema de la guerra en la sociedad civil. Comenzaré por hacer a un lado, justamente, a quienes pasan por los teóricos de la guerra en la sociedad civil y que, a mi juicio, no lo son en absoluto, es decir, Maquiavelo y Hobbes. Luego intentaré retomar la teoría de la guerra como principio histórico de funcionamiento del poder, en torno del problema de la raza, porque en el carácter binario de las razas se percibió, por primera vez en Occidente, la posibilidad de analizar el poder político como Guerra. Y trataré de llevarlo hasta el momento en que lucha de razas y lucha de clases se convierten, a fines del siglo XIX, en los dos grandes esquemas según los cuales se [intenta] identificar el fenómeno de la guerra y las relaciones de fuerza dentro de la sociedad política. (2000, p. 31)

Esa descripción del esquema del curso es muy importante puesto que conecta perfectamente con todo lo que se ha planteado en el presente capítulo. Por una parte, Foucault define el objeto del curso con una expresión totalmente nueva –*guerra en la sociedad civil*- que combina las dos expresiones que más había usado hasta el momento: *guerra civil* -concepto abandonado- y *guerra social*, noción vaga que había usado algunas veces en su remplazo. Por otra parte, retoma de cierto modo el esquema que le había

---

<sup>54</sup> Dicha crítica, como ya se vio en otro apartado, la desarrolló extensamente en *La voluntad de saber*, libro publicado ese mismo año, meses después de finalizado el curso.

expresado a Daniel Defert a finales de 1972: un nuevo modelo para comprender el poder, una guerra que no es la de Clausewitz (esto ya lo dijo) ni la de Hobbes, y aquí agrega que tampoco es la que podría encontrarse en Maquiavelo.

Pero lo más interesante es que ahora Foucault no contrapone ese tipo de guerra -que en ese momento llamó *guerra civil* para después abandonar el término- con la lucha de clases. Al contrario, en esta ocasión reconoce que el tipo de guerra que podría servir (o no, eso es lo que está en cuestión) para analizar las relaciones de poder, asumió *históricamente* las formas de lucha de razas y lucha de clases. En otras palabras, que al hacer el estudio genealógico concreto (basado en la investigación de archivos) del discurso de la guerra social como analizante de la política, Foucault se encontró no con la guerra civil, sino con dos formas, la *lucha de razas* y la *lucha de clases*<sup>55</sup>. Hay que recordar que la frase de la carta a Defert decía “ni Clausewitz, ni Hobbes, ni lucha de clases: la guerra civil”. Pues bien, en el curso de 1976 *Defender la sociedad*, la afirmación sería más bien: ni Clausewitz, ni Hobbes ni Maquiavelo ni la *guerra civil* de Foucault en 1973: la *lucha de razas* de Boulainvilliers y, a partir del siglo XIX (y hasta la Francia de los años 70) la *lucha de clases* de Marx. Por supuesto, es una frase que Foucault no querría decir en 1976, y en efecto se evita la incomodidad.

En las clases del 21 y 28 de enero de 1976 Foucault comienza su exposición de la génesis del discurso de la lucha de razas, presentándolo como contrahistoria, es decir, contra el modelo de la historia romana de la soberanía. En medio de esa oposición, el profesor hace aparecer la emergencia del discurso histórico político de la lucha de razas como punto de ruptura con la antigüedad y el inicio de la modernidad europea, vinculándolo fuertemente al discurso revolucionario. Finalmente, expone las diversas transcripciones que sufrió dicho discurso desde el siglo XVIII, pasando por el siglo XIX, hasta llegar a las dos grandes transformaciones y tergiversaciones en el siglo XX, cuando ese discurso, que había sido el de la rebelión contra la ley y el Estado, pasaría a ser instrumento de los racismos de Estado, particularmente en los casos del Estado nazi y el Estado soviético. Clases de gran importancia para este trabajo, puesto que Foucault vincula en ellas el discurso que está elogiando (el de la lucha de razas) con varios elementos relacionados con el marxismo, como son la lucha de clases, la idea de revolución y el socialismo soviético.

En la clase del 21 de enero de 1976 Foucault comienza haciendo una conexión entre la ruptura que plantearon sus investigaciones genealógicas previas con respecto a la teoría de la soberanía y el discurso histórico de la lucha de razas. Básicamente, Foucault se encuentra aquí tanteando la posibilidad de transcribir en el discurso histórico político de la guerra la superación operada por las genealogías a la teoría de la soberanía. Para ello introduce un nuevo concepto que serviría de puente, el de los *operadores de dominación*. En contraposición a la teoría de la soberanía, que parte de presuponer al sujeto, la unidad del poder y la ley, las genealogías procurarían desarrollar una teoría de la dominación (de sus operadores) que no presupondría un sujeto sino que, por el contrario, pondría en evidencia que es en las mismas relaciones de poder y dominación que se “fabrican” los sujetos.

Aquí Foucault hace una aclaración que es muy importante para la discusión con el marxismo. La teoría de los operadores de dominación no niega la existencia de “grandes aparatos de poder”, simplemente plantea que en la base de su funcionamiento se encuentran esos dispositivos locales de dominación. Pone

---

<sup>55</sup> Llama la atención el hecho de que Foucault utiliza en el curso con más frecuencia la expresión *lucha de razas* (32 veces) que *guerra de razas* (solo 15 veces), aun cuando el objeto del curso era la genealogía del discurso histórico político de la *guerra*. El énfasis en esa similitud entre *lucha de razas* y *lucha de clases* es fundamental para los fines de este trabajo, razón por la cual, a diferencia de otros comentaristas que lo han pasado por alto, aquí se retoma la expresión más presente en el curso de 1976: *lucha de razas*.

como ejemplo el aparato escolar para evidenciar que su funcionamiento se basa de hecho en toda una serie de mecanismos y operadores, una multiplicidad de sometimientos (el del niño al adulto, el de los hijos a los padres, el del ignorante al culto, el del aprendiz al maestro, el de la familia a la administración, etc.). Así pues, el aparato escolar no sería sino una estrategia global que para su funcionamiento concreto haría uso y sería atravesada por tácticas locales de dominación, que son, por ello, la base misma del poder y por lo tanto en las que centra su atención Foucault.

Tras esta aclaración se hace, pues, las preguntas por la posibilidad de entronque entre la teoría del poder de las genealogías (como teoría de los operadores de dominación) y el discurso histórico político de la guerra, y que definen el objeto del curso como tal. Así las formula:

Si es cierto que lo que hay que estudiar es la dominación y no la soberanía, o más bien las dominaciones, los operadores de dominación, pues bien, ¿cómo se puede avanzar en el camino de las relaciones de dominación? ¿En qué sentido una relación de dominación puede reducirse o asimilarse a la noción de relación de fuerza? ¿En qué sentido y cómo la relación de fuerza puede reducirse a una relación de guerra? Ésa es la especie de cuestión previa que querría considerar en parte este año: ¿la guerra puede valer efectivamente como análisis de las relaciones de poder y como matriz de las técnicas de dominación? (...) ¿La relación de poder es en el fondo una relación de enfrentamiento, de lucha a muerte, de guerra? Por debajo de la paz, el orden, la riqueza, la autoridad, por debajo del orden apacible de las subordinaciones, por debajo del Estado, de los aparatos del Estado, de las leyes, etcétera, ¿hay que escuchar y redescubrir una especie de guerra primitiva y permanente? (...) Por último, la cuestión primordial que querría estudiar este año sería ésta: ¿cómo, desde cuándo y por qué se empezó a advertir o imaginar que lo que funciona por debajo de y en las relaciones de poder es la guerra? ¿Desde cuándo, cómo, por qué se imaginó que una especie de combate ininterrumpido socava la paz y que, en definitiva, el orden civil —en su fondo, su esencia, sus mecanismos esenciales— es un orden de batalla? ¿A quién se le ocurrió que el orden civil era un orden de batalla? [...] ¿Quién percibió la guerra como filigrana de la paz? ¿Quién buscó en el ruido, la confusión de la guerra, en el fango de las batallas, el principio de inteligibilidad del orden, del Estado, de sus instituciones y su historia? (Foucault, 2000, pp. 51-52)

Así pues, antes de poder determinar si la guerra le puede servir o no como lenguaje para transcribir su teoría de las dominaciones, Foucault se da a la tarea de comprender la *emergencia* del discurso histórico político de la guerra. Estas preguntas, dice Foucault, habrían podido plantearse de otra manera, y él mismo se la habría planteado así al comienzo del curso: “¿Quién tuvo en el fondo la idea de invertir el principio de Clausewitz, quién tuvo la idea de decir: (...) la política misma no es, acaso, la guerra librada por otros medios?” (2000, p. 52). Sin embargo, para él esta sería una falsa pregunta puesto que, de hecho, habría sido Clausewitz quien invirtiera una fórmula que circulaba desde el siglo XVII, justamente la del discurso histórico político de la guerra. Esto Foucault lo encuentra paradójico, puesto que el momento en el que circula la tesis según la cual la política no es más que la continuación de la guerra es un momento en el que ya la guerra en la sociedad (entendida como conflictos armados internos) había sido conjurada y superada con la concentración y centralización de las prácticas y las instituciones militares en manos del Estado; el momento en el que la guerra se había circunscrito a una relación exterior -eventual más que permanente- entre Estados soberanos.

El discurso histórico político de la guerra permanente en la sociedad habría aparecido al finalizar las guerras civiles<sup>56</sup> y religiosas del siglo XVI, como arma de combate en manos de aristócratas, plebeyos,

---

<sup>56</sup> Foucault utiliza en este curso la expresión “guerras civiles” en el sentido corriente y descriptivo de conflictos armados internos, abiertos y declarados. Al corroborar que el discurso de la lucha de razas había surgido *al finalizar* las guerras civiles del siglo XVI (y no durante las mismas), no tuvo más remedio que abandonar el término “guerra civil” para referirse a dicho discurso de la guerra general o permanente.

burgueses y pequeñoburgueses, quienes la usaron –cada grupo a su modo- contra la monarquía absoluta. De cierto modo podría pensarse que es un discurso utilizado por los perdedores, por todos aquellos que de algún modo se sintieron excluidos del poder del Estado monárquico. ¿Qué decía ese discurso? Decía aproximadamente lo siguiente:

Contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas (...) La Guerra es el motor de las instituciones y del orden; la paz hace sordamente la Guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la Guerra debajo de la paz: aquella es la cifra misma de esta (...) No hay sujeto neutral. Siembre se es, forzosamente, el adversario de alguien. Una estructura binaria atraviesa la sociedad. (Foucault, 2000, p. 55)

Algo que a Foucault le resulta muy atractivo de este discurso es su relación con la verdad, que rompe con la relación tradicional que la filosofía había establecido con ella, que la relacionaba con la paz, con la neutralidad y la posición media, que situaba al filósofo y al jurista como por encima y por fuera de toda relación conflictiva, en un lugar alto desde el que podía dictar lo justo, lo bueno y lo verdadero. Por contraposición, el discurso de la guerra perpetua planteaba una verdad parcial, una verdad comprometida, subjetiva si se quiere, una verdad que nace de las batallas y vuela a las batallas como arma para quien la enuncia, la verdad puesta en función de obtener la victoria contra los enemigos, la verdad como espada desenvainada. Así pues, más que verdad absoluta, relaciones de verdad engranadas con relaciones de fuerzas. Aquí vemos aparecer exactamente lo que a Foucault le había seducido de la genealogía nietzscheana expuesta en el texto de 1971 *Nietzsche, la genealogía, la historia*, pero ahora queda claro que no era Nietzsche el que se había inventado dicha relación entre verdad y poder, no era con Nietzsche que había *emergido*: Foucault está encontrando nuevos y más antiguos referentes.

Esta verdad que a Foucault le atrae tanto no se construye desde arriba, desde lugares de prestigio y autoridad, sino que construye sus explicaciones desde abajo, no desde una claridad luminosa sino desde lo más confuso y fangoso, lo más oscuro y desordenado, lo más azaroso, en una palabra, lo más humano. De esa manera, lo que este discurso pone al principio de la historia es “un entrecruzamiento de cuerpos, pasiones y azares”. Nada de razón se encuentra en ese fondo, es el campo de la irracionalidad. Por el contrario, sobre ese fondo sangriento y sombrío donde se encuentra la verdad irracional, se levantaría una racionalidad frágil e ilusoria basada en los cálculos, las estrategias, las artimañas y los engaños; es la racionalidad malintencionada de aquellos que, habiendo vencido provisionalmente, querrían ocultar el carácter conflictivo de la relación de dominación que presiden. Así pues, en este discurso histórico político se vincula la razón con la maldad y la irracionalidad con la verdad, una verdad sincera y combatiente. Todo esto fascina a Foucault, como en su momento fascinaba a Nietzsche.

No se trataría, pues, de un discurso exclusivamente erudito o aristocrático. Foucault dice que este discurso se ha revestido de formas míticas muy tradicionales basadas en escatologías milenaristas y populares, de tal modo que pudo articularse fácilmente con una gran mitología: “la edad perdida de los grandes antepasados, la inminencia de los nuevos tiempos y las revanchas milenarias, el advenimientos del nuevo reino que borrarán las antiguas derrotas (...) a la vez la bestia del Apocalipsis o el salvador de los pobres” (Foucault, 2000, p. 61). Este discurso que habría nacido, como se ha dicho, entre finales del siglo XVI y mediados del XVII, finalmente habría proliferado y se habría ampliado de manera cuantiosa y rápida hasta finales del siglo XIX y en el siglo XX a través de una serie de transcripciones que lo modificaron sustancialmente, de las que habrá que ocuparse más adelante.

En la clase del 28 de enero de 1976 Foucault comienza aclarando que no es el elogio del racismo lo que está adelantando, sino del discurso de la lucha de razas, con respecto al cual el racismo no sería sino un episodio ubicado a finales del siglo XIX. Esta aclaración le permite plantear que ese discurso de la lucha de razas revistió tal importancia desde el siglo XVII que constituyó una contrahistoria, la contracara de la historia de los historiadores de la época. Ese discurso de los historiadores habría servido durante toda la Edad Media para expresar el derecho del poder soberano e intensificar su brillo, mediante tres ejes, uno genealógico<sup>57</sup> que contaba la antigüedad de los reinos, los grandes antepasados y las hazañas de los héroes fundadores; una función de memorización que hacía parecer que todo lo hecho y dicho por los reyes merecía ser contado; y una puesta en circulación de ejemplos de vidas gloriosas que se constituían en ley.

Contra esa historia oficial, que era la historia de la soberanía y cuyas raíces eran romanas, contra esa historia romana se habría erigido la contrahistoria de la lucha de razas, en la que desaparecía la identificación entre el pueblo y su monarca, entre la nación y su soberano; la historia de unos no era la misma historia de otros. Así, lo que desde un lado eran derechos del poder, leyes y obligaciones, del otro lado eran abusos, exacciones e injusticias, puesto que la ley “aparece como una realidad de doble faz: triunfo de unos, sumisión de otros” (Foucault, 2000, p. 71). Esta contrahistoria, sin embargo, también tendría sus formas épicas, míticas y religiosas, pero al ser antirromana se acercaba más a la historia bíblica de los judíos, que enfatizaba más en las derrotas, los exilios y las desdichas del pueblo que en las victorias y los héroes de la historia romana. Historia romana vs historia bíblica, son las dos figuras que Foucault enfrenta, aun cuando se trata del siglo XVII. Esa contrahistoria, que provisionalmente Foucault llama historia bíblica, partía la sociedad en dos, de una manera que inmediatamente, en clave del presente trabajo, hace pensar en el discurso marxista que pululaba en el ambiente francés en el que Foucault está hablando:

Por un lado unos y por el otro los otros: los injustos y los justos, los amos y quienes están sometidos a ellos, los ricos y los pobres, los poderosos y quienes no tienen más que sus brazos, los invasores de tierras y quienes tiemblan ante ellos, los déspotas y el pueblo que murmura, la gente de la ley presente y la de la patria futura. (Foucault, 2000, p. 74)

Ese discurso histórico político revistió tanta importancia que, según Foucault, habría terminado con él la Antigüedad, en el sentido de la conciencia de continuidad con la historia romana que aún se tenía habiendo recién finalizado la Edad Media. Con este discurso entraron en escena actores que distaban mucho de la continuidad con Roma, entraron a la historia los bárbaros, las invasiones francas y normandas, entraron los galos, los celtas, en fin, una serie de recuerdos y antepasados cuya genealogía no se había hecho hasta entonces.

Foucault finaliza la clase haciendo unas aclaraciones. La primera es que el discurso de lucha de razas no perteneció solamente a los oprimidos, perteneció a muchos grupos de oposición puesto que constituyó una estrategia flexible e intercambiable usada como arma de guerra por diversos actores. La segunda aclaración es que en ese momento el término raza no tiene la connotación biológica que tendría en el siglo XIX. Razas eran grupos con diferente origen, diferente lengua o religión, o incluso dos grupos que, incluso cohabitando, tienen diferencias debidas a privilegios, costumbres, distribución de riqueza o del poder. La tercera aclaración es que las dos historias, la romana de la soberanía y la bíblica de la servidumbre y los exilios coexistieron y se enfrentaron continuamente, interfiriendo la una con la otra y produciendo con ello campos y contenidos nuevos del saber histórico.

---

<sup>57</sup> Aquí la palabra toma un sentido diferente al nietzscheano. Simplemente se trata de un análisis de génesis, genético.

A partir del 4 de febrero de 1976 comienza un conjunto de seis clases que Foucault dedica propiamente a la genealogía del discurso histórico político de la lucha de razas, partiendo de Inglaterra en el siglo XVI en la primera clase de ese conjunto, para concentrarse posteriormente en Francia y llegar, finalmente, a la transcripción que la burguesía francesa habría hecho de dicho discurso en tiempos de la revolución. Es importante reproducir, sin embargo, una aclaración previa que hace Foucault en esa clase del 4 de febrero. Frente a la pregunta sobre el antisemitismo que un asistente le ha hecho llegar, el profesor responde aclarando que no es el racismo el objeto central del curso. Vale dejarlo hablar al respecto para no dejar lugar a dudas:

El problema que quise plantear es otro y no se refiere al racismo ni, en primera instancia, al problema de las razas. Mi interés era —y sigue siendo— tratar de ver cómo apareció, en Occidente, cierto análisis (crítico, histórico y político) del Estado, sus instituciones y sus mecanismos de poder. Este análisis se elabora en términos binarios (...) A partir de ahí, querría mostrar cómo se expresa un análisis de este tipo, naturalmente, en una esperanza, un imperativo y una política de revuelta o revolución a la vez. El fondo de mi problema es ése, no el racismo. (Foucault, 2000, pp. 85-86)

Tras esa aclaración, Foucault se ocupa de corregir un error común que consistiría en considerar a Hobbes como un representante de esa concepción de la guerra en la sociedad, como un teórico de la guerra, dado que formuló la noción de “guerra de todos contra todos” como el estado natural de los hombres cuando no tienen una fuerza común a la cual temer y que los ponga a todos a raya. Para Foucault es claro, por una parte, que el estado de guerra o estado de naturaleza en Hobbes no es en absoluto una guerra, sería por el contrario un intercambio de representaciones mutuas de hostilidad, una diplomacia infinita que no conduce de hecho a acciones materiales de guerra. A pesar de que esta lectura de Hobbes resulta -cuanto menos, exagerada- (hay múltiples pasajes del *Leviatán* que hacen referencia explícita a confrontaciones directas, materiales y violentas, en el estado de guerra de todos contra todos), Foucault tiene razón en lo fundamental: ni puede hablarse allí de una guerra en sentido estricto, puesto que no hay dos bandos enfrentados, sino una diseminación de la violencia por el cuerpo social; ni, por otra parte, Hobbes está teorizando la guerra sino la paz, el orden, la soberanía.

Por otra parte, cuando en Hobbes aparece la guerra real, esto es, la guerra interestatal, de un soberano contra otro, de cuyo resultado se constituye una soberanía por adquisición, Hobbes afirma que dicho soberano -que es un Estado invasor- es igual de legítimo que uno constituido por institución, toda vez que los súbditos del soberano derrotado le han otorgado al invasor su obediencia a cambio de mantener sus vidas y bienes; es decir, que con guerra o sin ella, la soberanía se constituye de igual forma: por voluntad manifiesta de los súbditos, fundada principalmente en el miedo y otras pasiones. De esa manera, Foucault revela que Hobbes, en vez de ser teórico de la guerra fue, por el contrario, como teórico de la soberanía y sus derechos, el enemigo del discurso histórico político de la lucha de razas, que ya hacía presencia en la Inglaterra de su tiempo y que ponía en el primer plano de la explicación histórica de la política el hecho de la conquista, principalmente la de los normandos.

A partir de la clase del 11 de febrero de 1976 el profesor Foucault entra de lleno en la genealogía del discurso histórico político en Francia a partir del análisis del mito del origen troyano de los francos, de quienes a su vez descendían los franceses, con lo cual se establecía una continuidad entre el *imperium* romano y la monarquía francesa; continuidad que, por supuesto, el discurso histórico político vendría a cuestionar mediante el reconocimiento de las invasiones germánicas. Es en ese contexto en el que aparece la figura central del curso: Anne Gabriel Henri Bernard, marqués de Boulainvilliers (en adelante Boulainvilliers), quien fuera el encargado de resumir, interpretar y presentar al duque de Borgoña, nieto y heredero de Luis XIV, un enorme informe sobre el estado de Francia que su abuelo había encargado

elaborar a su administración y sus intendentes, con el fin de que su nieto tuviera todo el conocimiento necesario para ser rey de Francia.

Ese sería el momento en el que, como presentación crítica a dicho informe, Boulainvilliers comienza a desarrollar esa nueva grilla de inteligibilidad de la política que sería la guerra permanente en la sociedad, discurso enfilado como un arma contra el saber de los escribanos, los jueces y los intendentes: el saber histórico, que tiene un nuevo sujeto que ya no es el Estado: la sociedad, la nación, las razas. Pero inicialmente no era un discurso contra el rey, sino contra lo que hasta entonces era el saber del rey, contra el aparato administrativo del Estado. Por eso es que Foucault dice que ese discurso tiene un origen nobiliario y reaccionario, que cobró tanta fuerza que, finalmente lograría a partir de 1760 que se constituyera algo que Foucault llama un ministerio de historia, concretado en la *Biblioteca de finanzas* (1760), el *Depósito de cartas* (1763) y, por último, la *Biblioteca de legislación, de administración, historia y derecho público* (1781). En estos casos, el profesor plantea que se ha hecho una concesión al discurso histórico político por parte del Rey, quien reconoce la legitimidad del objeto de la historia, lo cual es interpretado por Foucault como la primera aceptación de una constitución, varios años antes de los Estados Generales.

En la clase del 18 de febrero Foucault comienza a reseñar algunas de las investigaciones históricas de Boulainvilliers y con ello pretende hacer ver de qué manera procede para utilizar la guerra como analizador general de la sociedad. Para ello, según el profesor, Boulainvilliers habría operado tres generalizaciones de la guerra. La primera con respecto al derecho, haría recubrir todo el derecho de relaciones belicosas entre una aristocracia y la masa del pueblo, aserto que tendría la consecuencia de refutar todo iusnaturalismo, puesto que siempre la ley de la historia (que es bélica) se impondría sobre cualquier ley asumida como “natural”. La segunda generalización es sobre la forma de la batalla, la determinación bélica de la historia y la sociedad desbordaría el acontecimiento puntual de las batallas; a través de las instituciones militares y su mantenimiento político y económico, la guerra tiene repercusiones sobre todo el orden civil. Aquí la guerra deja de ser simple acontecimiento y pasa a ser entendida “como distribución de las armas, naturaleza de las mismas, técnicas de combate, reclutamiento, retribución de los soldados, impuestos destinados al ejército; la guerra como institución interna” (Foucault, 2000, p. 152).

La tercera generalización cobra aún más relevancia para Foucault, puesto que es el que le da la clave para su concepción relacional del poder que le sirve de base a su propia analítica. Esta generalización la opera sobre el tema, ya común entre los ingleses, del sistema invasión/rebelión. A diferencia de éstos, Boulainvilliers no se interesa por el lugar de los fuertes-invasores (normandos) y los débiles-rebeldes (sajones), sino saber de qué manera los fuertes se convirtieron con el tiempo en débiles y los débiles en fuertes; le interesaba determinar los mecanismos de inversión de las fuerzas, mecanismos que pasaban naturalmente por una lógica de *cálculo de fuerzas* en diferentes momentos a través del tiempo. Y al instalar esa lógica, de las alianzas y las traiciones siempre provisionales entre los grupos, de la guerra entre diversos y múltiples grupos en la sociedad, le daría un vuelco también a la concepción del origen de la soberanía, que ahora sería abordado a partir de esas luchas históricas entre las “naciones” que dieron como resultado específico la figura moderna del Estado absoluto<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Aquí Foucault, sin saberlo, describe en la teoría de Boulainvilliers elementos que se acercan de manera impresionante a lo que en las dos décadas siguientes a este curso sería el desarrollo de la sociología histórica para el estudio de la formación de los Estados modernos europeos, desarrollada principalmente por Charles Tilly y Michael Mann. De hecho, Didier Eribon sugiere la posibilidad de encontrar una influencia de la obra *El proceso de la civilización* de Norbert Elías -uno de los pioneros de dicha escuela- en el pensamiento de Foucault sobre el Estado, el poder y las disciplinas.

Esa grilla de inteligibilidad de la política, que para Foucault logró recuperar todo el análisis del cálculo en la política que aparecía en Maquiavelo, pero ahora en un sentido verdaderamente histórico y no solo político, en la medida en que no se trataría ya de unos mecanismos en manos del soberano, sino de todo un campo histórico político en manos de las diferentes naciones en lucha, valga decir, de la nobleza, más tarde de la burguesía y finalmente del proletariado. Esta última aclaración es relevante para este trabajo, puesto que Foucault atribuye la posesión del discurso histórico político de la guerra a aquella nación, raza o clase que, precisamente por estar excluida del poder político, hace la guerra y asume dicha guerra como su objeto de saber, como el objeto de su propia historia y, por esa vía, como grilla de inteligibilidad de toda la sociedad y toda la historia.

En la clase del 25 de febrero de 1976 Foucault continúa su elogio al discurso desarrollado por Boulainvilliers, por haber propuesto el carácter relacional del poder mediante el cual ya no se podía hacer la historia de los reyes ni la de los pueblos por separado, sino solamente la historia de sus relaciones mutuas y conflictivas<sup>59</sup>. Pero además insiste en el hecho de que es una historia combatiente, que hace parte de un proyecto político de la nobleza, por eso en él la historia no sería simplemente un analizador o descifrador de fuerzas, sino un verdadero modificador de la relación de fuerzas. Esto es esencial para Foucault ya que implicaba que el combate por el saber histórico tenía repercusiones estratégicas y políticas de primer orden o, en otras palabras, que el frente de batalla de la lucha política se libraba en ese momento principalmente en el campo del saber histórico.

Foucault traza esa línea de batalla entre el historicismo por una parte, definido precisamente como el *continuum* histórico inaugurado por Boulainvilliers y, por otra parte, la idea platónica, reimplantada por el Estado moderno a través de la *disciplinarización* de los saberes en el siglo XVIII, según la cual el saber y la verdad pertenecen al registro del orden y la paz. Lo que estaba en juego en esa guerra era el saber del rey, la forma en que éste podía, como una fuerza entre otras, defender sus derechos y procurar imponer una paz soberana en medio de esas luchas histórico políticas que aparecían a la luz del día. Ese Estado trataba de recodificar el saber histórico, apropiándose de él nuevamente para integrarlo a su práctica soberana.

Es una batalla de mucho interés para los propósitos de este trabajo puesto que la forma en que Foucault la plantea parece no solo referirse a los siglos XVII y XVIII como podría pensarse, sino que también podrían usarse para pensar el combate que Foucault está sosteniendo en el preciso momento de dictar sus clases, el cual había definido en la primera clase como combate entre las genealogías como un conjunto y los discursos totalitarios que legitimaban una vanguardia teórico-política representada en la URSS. Para esclarecer el carácter de esa lucha por el saber histórico en el siglo XVIII el profesor dice que hay que romper con la problemática de las luces, que en ese contexto no habría que percibir una victoria de la luz contra la oscuridad sino, por el contrario “un inmenso y múltiple combate (...) de los saberes unos contra otros —de los saberes que se oponen entre sí por su morfología distintiva, por sus poseedores que son mutuamente enemigos y por sus efectos de poder intrínsecos—.” (Foucault, 2000, p. 167). De inmediato debe notarse el paralelismo con lo que en la primera clase Foucault describía como la lucha de los saberes sometidos y las genealogías contra las teorías totalitarias y el discurso científico, de las genealogías como anticiencias. No obstante, después de haber expuesto los resultados de su investigación histórica las coordenadas de ese combate pudieron haber cambiado.

Si se retoma el análisis de este curso como continuación de la senda nietzscheana de hacer una genealogía del “sentido histórico”, es palpable que Foucault aquí se reencuentra con el asunto de la *procedencia* -

---

<sup>59</sup> Aquí de nuevo el contraste que propone Foucault es con Maquiavelo quien, si bien había propuesto una visión del poder como relaciones de fuerzas, en él el cálculo y la dinámica de esas fuerzas pertenecían al ámbito exclusivo del príncipe.

que había delimitado en 1971 de la mano de Nietzsche- común a ese sentido histórico y a la historia de los historiadores. Pero se modifican su análisis de la *emergencia* de uno y otro discurso, situando la del sentido histórico no ya en el siglo XIX con Nietzsche, sino en el siglo XVII con Boulainvilliers; por su parte, la *emergencia* de la historia de los historiadores (que califica como “romana” o “platónica”) como conocimiento científico ya no la ubica en el siglo XIX (con el materialismo histórico de Marx, como se sugirió en su momento), sino en el siglo XVIII con la disciplinarización de los saberes –incluido el saber histórico- por parte del Estado.

Es importante esa reinscripción histórica, puesto que a partir de ese momento ya no es posible comprender la lucha de las genealogías de Foucault contra los “discursos totalitarios” y científicos como una confrontación que se remonte a una supuesta rivalidad entre Nietzsche y Marx -como podía haberse sentido en los comentarios de la primera clase de este curso-, sino que de hecho remitiría a una rivalidad mucho más antigua, en la cual es claro que Nietzsche sigue asumiendo un lugar del lado del sentido histórico inaugurado por Boulainvilliers, pero ya no es tan claro que Marx pueda servir como rival, toda vez que, por una parte, Marx no se inscribe en la línea de la disciplinarización histórica del siglo XVIII y, por otra parte, Foucault ha descubierto en el discurso de lucha de clases, iniciado por ciertos historiadores franceses y posteriormente desarrollado por Marx (y no en la genealogía de Nietzsche), la principal transcripción del discurso de lucha de razas en el siglo XIX y, ahora habría que añadir, también en el siglo XX, en el momento preciso en el que Foucault habla a sus oyentes. Es lo que debe ser evidenciado a continuación.

#### 4. Transcripción moderna del analizante bélico: revolución y lucha de clases en Marx

Foucault había mencionado mucho al marxismo en la primera clase del curso, que arriba se reseñó a propósito del combate de las genealogías con esa “teoría totalitaria”; y un poco en la segunda clase, que se reseñó en el capítulo anterior a propósito de las diferencias con esa concepción del poder como dominación de clase desde arriba. No obstante, en esas clases no es mencionado Marx ni una sola vez. De hecho, Marx solamente es mencionado *una vez en todo el curso* de 1976, en la cuarta clase (del 28 de enero). Es una paradoja que hace parte de toda la producción foucaultiana y que él reconoce en varias entrevistas, el hecho de estar hablando de Marx y del marxismo pero sin mencionarlo, omitiéndolo premeditadamente. Este apartado, que no puede dejar de ser el más corto, se basa en esa única mención, que a pesar de breve constituye, en la interpretación que aquí se hace de ella, el centro mismo *del problema* teórico que el curso pretendía resolver.

La mención de Marx la hace a propósito del discurso revolucionario que Foucault ubica en Inglaterra a partir del siglo XVII y en Francia y el resto de Europa en el siglo XIX (y no en el XVIII como podría pensarse)<sup>60</sup> se ubica del lado de la historia como lucha, como insurrección. Dicha conexión es importante puesto que para él la idea de revolución “atravesaba todo el funcionamiento político y toda la historia de Occidente desde hace más de dos siglos” (Foucault, 2000, p. 78) y esa idea de revolución habría bebido, ante todo, del discurso de la contrahistoria que había roto con la idea de soberanía, estabilidad, equilibrio e integración en la historia. Para Foucault, de hecho, serían indisociables revolución y contrahistoria, como lo expresa a través de las siguientes preguntas retóricas:

---

<sup>60</sup> Esta temporalidad es muy importante, puesto que da a entender que Foucault no pensaba exclusiva ni, tal vez, principalmente en el discurso revolucionario burgués sino ya en el discurso alrededor de las insurrecciones obreras de mediados del siglo XIX.

¿Qué significarían, qué podrían ser la idea y el proyecto revolucionarios, en primer lugar, sin ese desciframiento de las disimetrías, los desequilibrios, las injusticias y las violencias que funcionan a pesar del orden de las leyes, bajo el orden de las leyes, a través de y gracias al orden de las leyes? ¿Qué serían la idea, la práctica y el proyecto revolucionarios sin la voluntad de sacar a la luz una guerra real, que se desarrolló y sigue desarrollándose, pero que el orden silencioso del poder tiene por función e interés, precisamente, sofocar y enmascarar? ¿Qué serían la práctica, el proyecto y el discurso revolucionarios sin la voluntad de reactivar esa guerra a través de un saber histórico preciso y sin la utilización de ese saber como instrumento en ella y como elemento táctico dentro de la guerra real que se libra? ¿Qué significarían el proyecto y el discurso revolucionarios sin la mira de cierta inversión final de la relación de las fuerzas y el desplazamiento definitivo en el ejercicio del poder? (2000, pp. 78-79)

Si se tiene en cuenta el contexto histórico, político e intelectual en el que Foucault estaba pronunciando esas palabras, resulta muy claro que aquí no se estaba refiriendo únicamente a las revoluciones burguesas de los siglos XVII y XVIII, sino también del discurso revolucionario de los siglos XIX y del XX en el que se encontraban el profesor y sus oyentes. Además, seguidamente Foucault hace una aclaración de suma importancia, dice que no todo el discurso revolucionario “agitó incesantemente Europa”, pero sí una de sus tramas importantes, una que se había formado con base en la lucha de razas, que sería su transcripción como lucha de clases. Entonces alude a Marx:

No hay que olvidar, después de todo, que Marx, al final de su vida, en 1882, escribía lo siguiente en una carta a Engels: “Pero sabes muy bien dónde encontramos nuestra lucha de clases: en los historiadores franceses cuando relataban la lucha de razas.” (2000, p. 79)<sup>61</sup>

Foucault agrega que si desde el siglo XVI se había abandonado la antigüedad romana con sus rituales y mitos de soberanía, se transitaría luego hacia una sociedad *moderna* “cuya conciencia histórica no se centra en la soberanía y el problema de su fundación, sino en la revolución, sus promesas y sus profecías de liberaciones futuras” (Foucault, 2000, p. 79), tema revolucionario que, como pudo verse, el autor lo ligaba también a los movimientos revolucionarios de los siglos XIX y XX. Así, sería claro que el contexto histórico, político e intelectual en el que Foucault dictaba su curso, que estaba fuertemente atravesado por el discurso revolucionario en su versión marxista, se anclaba de manera directa con esa conciencia histórica inaugurada por la contrahistoria, de la que el marxismo, con su noción de lucha de clases, sería su transcripción y continuación moderna. Ese entronque entre el discurso histórico político de la lucha de razas y el discurso revolucionario de la lucha de clases se hace aún más explícito en el momento en el que Foucault pasa a exponer el otro giro, la otra transcripción que se produjo a mediados del siglo XIX, puesto que esta no sería más que la respuesta contrarrevolucionaria de aquella:

---

<sup>61</sup> En este punto el editor de la edición de Fondo de Cultura hace una aclaración que amplía considerablemente la opinión de Foucault y la del propio Marx. Por una parte, trae la cita del manuscrito de la clase de Foucault, donde había citado algo totalmente distinto de Marx: “Aún en 1882, Marx le decía a Engels: la historia del proyecto y la práctica revolucionarios no es disociable de esta contrahistoria de las razas y el papel que desempeñó en las luchas políticas de Occidente”. No obstante, ni la cita del manuscrito ni la pronunciada en la clase cuentan con referencia bibliográfica concreta. Por otra parte, el editor trae a cuento dos citas de Marx que, según él, de ellas “debía tratarse” en el comentario de Foucault, a pesar de que las cartas son de 1852 (a Weydemeyer) y 1854 (a Engels) y la supuesta carta que Foucault refiere sería de 1882. En la primera Marx dijo: “Por último, si yo fuera tú, haría notar a los señores demócratas en general que sería mejor que se familiarizaran con la literatura burguesa antes de permitirse ladrar contra lo que se le opone. Esos señores deberían estudiar, por ejemplo, las obras históricas de Thierry, Guizot, John Wade, etcétera, y adquirir algunas luces sobre la ‘historia de clases en el pasado’, lo cual no se parece a lo dicho por Foucault. En la segunda carta Marx habría definido a Thierry como “el padre de la lucha de clases en la historiografía francesa”, lo cual se acerca mucho más, por lo menos a lo que Foucault dijo en la clase, pero no a lo que escribió en su manuscrito, en el que Marx aparece casi como foucaultiano. En cualquier caso, es muy llamativo que Foucault, que para otros asuntos era obsesivamente meticuloso y erudito, haya tratado aquí a Marx con tal ligereza, siendo además su única mención en el curso.

A partir de ahí, entonces, creo que se comprende cómo y por qué el discurso pudo convertirse, a mediados del siglo XIX, en una nueva apuesta. En efecto, en el momento en que ese discurso [...] estaba desplazándose, o traducéndose, o convirtiéndose en un discurso revolucionario, en que la noción de lucha de razas iba a ser reemplazada por la de lucha de clases (...) era lógico que, por otro lado, se intentara recodificar, en términos no de lucha de clases sino de lucha de razas —de razas en el sentido biológico y médico del término— esa vieja contrahistoria. De tal modo, en el momento en que se forma una contrahistoria de tipo revolucionario, va a constituirse otra (...) De manera que vemos aparecer algo que va a ser justamente el racismo. (Foucault, 2000, p. 81)

## 5. Dos tergiversaciones: el antihistoricismo de la burguesía y los racismos de Estado

La clase del 3 de marzo Foucault la dedica a analizar la generalización táctica del discurso histórico, y particularmente su utilización por la burguesía en tiempos de la revolución para ejecutar tres tácticas diferentes, una ligada a la nacionalidad, otra a las clases sociales y otra a la raza, tácticas vinculadas a los saberes filológico, económico-político y biológico, respectivamente. Esa utilización fue posible gracias a la estructura del discurso que había puesto a punto Boulainvilliers, en el cual había una idea de revolución ligada a un proyecto de rescate, no solo de una memoria, sino de una constitución, de unas costumbres y unos derechos primitivos que habían sido arrebatados. Esa recuperación de una constitución mediante una revolución haría aparecer en la historia una filosofía del tiempo cíclico, como si una nación (o raza) pudiera retornar a sus tiempos gloriosos, para luego volver a entrar en decadencia. La idea del tiempo cíclico la ligaba Boulainvilliers con la forma en que el sol alumbraba el territorio, con las revoluciones solares, así como las revoluciones históricas, que adquieren en él ese sentido de vuelta, de retorno al punto de inicio por medio de eternas relaciones de fuerzas.

El segundo aspecto que haría utilizable y generalizable el discurso de Boulainvilliers era que estaba erigido sobre la figura del bárbaro y no ya del salvaje. El salvaje era el hombre de la naturaleza de los filósofos iusnaturalistas, ligado íntimamente con el *homo economicus* como universal antropológico, pues sería el individuo aislado, abstracto, sin historia, cuya función humana principal sería el intercambio (de derechos o de bienes). Contra ese hombre, fundamentalmente pacífico y bueno (por más que tuviera defectos y pasiones peligrosas), se habría erigido el discurso histórico con base en el bárbaro, ese hombre que ya no representaba el intercambio sino la guerra, la invasión, la dominación, la maldad, pero también la libertad.

Con base en esos cuatro elementos: constitución, revolución, barbarie y dominación, se desplegaron las diferentes tácticas discursivas y políticas de los distintos actores en tiempos de la revolución burguesa. Las combinaciones dependerían de la respuesta que cada grupo diera a la siguiente pregunta “¿cómo hay que filtrar la dominación bárbara para llevar a cabo la revolución constituyente?”. A partir de ahí Foucault identifica tres tácticas: la de la monarquía que negaba la existencia misma del bárbaro y su dominación, una segunda táctica que identificaba a los bárbaros francos con una democracia igualitaria de soldados que fueron traicionados a la vez por el monarca y por la aristocracia de los Capetos; y finalmente una táctica que identificaba dos barbaries, una mala que era la de los germanos y una buena que era la de los galos, esta última identificada con la libertad y las ciudades. Por supuesto, esta última habría sido la de los historiadores burgueses, que de esa manera dotaban de cierta romanidad (los galos como bárbaros-romanos) a las ciudades, revistiendo de cierta “nobleza” al tercer estado en vísperas de la Revolución.

No obstante, Foucault encuentra que la Burguesía fue en realidad la clase menos historicista o menos historiadora de todas las que se enfrentaban en el siglo XVIII, y esto debido a la relativamente reciente aparición del tercer estado, su historia no era larga como para apelar a retornos milenarios de

constituciones históricas. Es por ello que antes y al comienzo de la Revolución la burguesía tendió más al uso del discurso filosófico jurídico rousseauiano del contrato, la apelación al buen salvaje como garantía de una constitución ahistórica que estableciera sus derechos sin necesidad de apelaciones al tiempo cíclico. No obstante, tuvo algunas reactivaciones históricas, por ejemplo los libros de reclamos en los Estados Generales, la reactivación de la ciudad romana, republicana y virtuosa a través de la fiesta romana; la reactivación de la figura de Carlomagno y su convocatoria popular al Campo de Marte; y finalmente la abominación del feudalismo como referente de ruptura con el pasado, interpretada como lucha de razas.

En la clase del 10 de marzo de 1976 Foucault se ocupa de exponer la transformación de ese discurso histórico político en manos de la burguesía durante la revolución. Dado ese carácter antihistoricista de la burguesía que ya se señalaba en la clase anterior, eso la condujo a ver un gran peligro en la guerra indefinida, el cual resolvió mediante la idea de reconciliación social. Es aquí donde se opera ese primer tránsito de lo histórico a lo biológico, en el que aparecen no ya enemigos externos sino un enemigo interno a la sociedad, con respecto al cual habría que defenderla, si es preciso mediante la guerra<sup>62</sup>.

Ese tránsito implicó también un cambio en la concepción de nación. En contraposición a la visión monárquica -en la que la nación era el cuerpo del rey- y la visión de la reacción nobiliaria que las comprendía como diversas naciones -o razas- en guerra, Sieyès propuso una concepción de nación mucho más completa, que incluía unas condiciones formales -legislatura y ley- y una condiciones sustanciales, compuestas por “los trabajos” y “las funciones”, condiciones que en ese momento solamente cumplía el tercer estado que, en ese sentido, era la única nación potencial, a la que solo le hacía falta su estatuto formal, su constitución jurídica. Esa capacidad de cumplir todas las funciones del Estado, de ser por tanto la única nación dentro del territorio, dotaba así a la burguesía de un carácter universal. La gran novedad de este discurso es la identificación de la nación con la capacidad de un único grupo para la gestión y administración del Estado.

De esa manera, para la burguesía habría habido historia y luchas, pero ya no la había (al menos en el sentido bélico), se habría llegado al punto de la universalidad, en el que la nación se constituía en universalidad estatal; con lo cual se hace una lectura de las luchas en la historia no como luchas por la dominación sino luchas por el Estado, luchas por la universalidad. Eso da paso a la concepción civil de las confrontaciones en el marco del Estado, las luchas políticas y económicas en las que el recurso a las armas no es más que episódico y, en general, inexistente. Finalmente, la emergencia de esa nueva concepción haría que de hecho existieran simultáneamente dos grillas de inteligibilidad de la historia, una centrada en la lucha de razas y la otra centrada en la universalidad del presente. El privilegio de la primera (como en Montlosier) constituyó la versión derechista y aristocrática; el privilegio de la segunda grilla (como en Agustin Thierry) constituyó la versión liberal burguesa.

Sin embargo, como se sabe, es la versión de la burguesía ascendente la que predominaría. Para esta versión la Revolución sería la última de las batallas de esa guerra que, de todas maneras, era por el control del Estado y que cesa una vez que la burguesía se hace con el control de sus instituciones y funciones, convirtiéndose, de nación que era, en *el pueblo de la nación* y en universalidad estatal. En palabras de Thierry ese tránsito habría sido una “inmensa evolución”, que habría hecho desaparecer las desigualdades “violentas o legítimas, el amo y el esclavo, el vencedor y el vencido, el señor y el siervo, para mostrar

---

<sup>62</sup> Hay aquí una referencia clara al discurso de defensa de la sociedad que le daba el título al curso. Sin embargo, es claro que este tema se desarrolla al margen del asunto central del curso, se aborda como tergiversación del discurso histórico político de la lucha de razas.

por fin en su lugar un mismo pueblo, una ley igual para todos, una nación libre y soberana” (Thierry, citado por Foucault, 2000, p. 215).

A esta solución discursiva de todos los conflictos, a esa “reconciliación” Foucault la llama la autodialectización del discurso histórico, que pasa así a ser compatible con la filosofía dialéctica. En el siglo XVIII la filosofía de la historia solo habría sido especulación sobre la ley general de la historia (aquí pareciera referirse, ante todo, a Hegel); a partir del siglo XIX la historia y la filosofía se plantearían el mismo problema: “¿cuál es el elemento portador de lo universal en el presente? ¿Cuál es, en el presente, la verdad de lo universal?” (Foucault, 2000, p. 115). Con esto, para Foucault, habría “nacido” la dialéctica.

Ahora bien, habría habido otra “transcripción” que en realidad (como la interpretación burguesa) fue una tergiversación del discurso histórico. Para esto es preciso volver a las clases del 21 y 28 de enero, en las que Foucault expone las características de esta otra tergiversación. En este caso, es una que se habría apoyado en la vertiente biologicista que se había desarrollado a finales del siglo XIX en respuesta al discurso revolucionario, de tal modo que se constituyó un racismo biológico social que reemplazaba la idea de la lucha entre dos razas opuestas y mutuamente exteriores, por un discurso en el que una sociedad (una raza) experimentaba el continuo renacer en su interior de una subraza o contrarraza, o una parte de la raza que ponía en peligro la pureza misma de la raza. Por lo tanto, más que guerra en la sociedad lo que se tendría es una guerra para defender la sociedad de los riesgos internos que se producían continuamente.

Por supuesto, esta tercera transcripción del discurso histórico de la lucha de razas, tiene una consecuencia de mucha importancia y gravedad, y es que invierte los términos originales del discurso, reinscribiéndolo en las lógicas centralizadoras y normalizadoras que van de la mano de la soberanía, del Estado. Ya no sería un discurso utilizado por grupos al margen del Estado, que combatirían al Estado mismo y a la raza que utiliza sus aparatos para perseguirlos, ya no sería, en una palabra, un discurso antiestatal de la eterna rebelión y guerra social, sino que por el contrario es un discurso instrumentalizado desde el Estado para promover proyectos de conservadurismo social. En el caso de esas utilidades perversas de la tergiversación biologicista del discurso histórico político de la lucha de razas, trata de los racismos de Estado durante el siglo XX.

En esa nueva transcripción del discurso de la lucha de razas estaría totalmente deformado. No solo porque habría perdido la dimensión histórica, aplastándola desde una perspectiva biológico médica y una lógica evolucionista que terminaría reemplazando la lucha de razas por el tema de la pureza de la raza (en singular); sino que también se habría perdido el carácter de la lucha en el sentido bélico (esto es, como guerra), el cual sería reemplazado por el asunto de la “lucha por la vida”, lucha en sentido biológico, selección natural, mantenimiento de las razas mejor adaptadas, etc. Así, con respecto a la única raza de la sociedad (la raza pura) no habría sino peligros internos, ya sea por la infiltración de extranjeros o por la presencia de desviados dentro de la sociedad. Este discurso de la raza pura, que es el racismo de Estado, sería la contracara del discurso de la lucha de razas en su versión revolucionaria de lucha de clases, sería como tal una inversión de ese discurso. En palabras de Foucault:

Fue una manera de dar vuelta esa arma, de utilizar su filo en beneficio de la conservación de la soberanía del Estado, una soberanía cuyo brillo y cuyo vigor no están asegurados ahora por rituales mágico jurídicos sino por técnicas médico normalizadoras. Al precio de una transferencia que fue la de la ley a la norma, la de lo jurídico a lo biológico (...) La soberanía del Estado hizo así de él el imperativo de la protección de la raza, como una alternativa y un dique al llamamiento revolucionario, que por su parte

derivaba de ese viejo discurso de las luchas, los desciframientos, las reivindicaciones y las promesas. (2000, p. 81)

En el siglo XX se habría producido las dos transformaciones o utilidades de la transcripción biologicista, que constituyen materializaciones históricas del racismo de Estado, cada una con su discurso propio. Una sería la del Estado nazi y otra la del estado soviético. Los nazis habrían recuperado, en efecto, la transcripción racista del discurso de las razas, la versión de la pureza de la raza como respuesta a la amenaza revolucionaria del discurso de la lucha de clases. Sin embargo, utilizaron una mitología popular casi medieval que insistía en la lucha de la raza germánica sojuzgada por los vencedores europeos a través del Tratado de Versalles, entre otras figuras mítico-ideológicas.

La segunda transformación fue la soviética. Lo que la caracterizó fue retomar y adaptar el discurso de las luchas de clases -que provenía de la lucha de razas- “a la gestión de una policía que garantiza la higiene silenciosa de una sociedad ordenada” (Foucault, 2000, p. 82). Así, lo que en ese discurso era considerado el enemigo de clase se convertiría en el régimen soviético en un peligro biológico: el enfermo, el desviado, el loco; enemigo ahora combatido y *eliminado* por medio de una policía médica. Para Foucault todo esto es una tragedia, el “canto ronco de las razas” que habían enfrentado a los Estados y las leyes, que se habría vuelto discurso revolucionario, se habría convertido finalmente en “prosa administrativa” de un Estado para su propia defensa, pero en nombre de una sociedad que se debe mantener pura, bien sea con el nombre de raza germánica o de clase proletaria. Foucault termina esta cuarta clase de una manera dramática y harto elocuente para los intereses de este trabajo:

Petrarca se preguntaba: “¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea la alabanza de Roma?”. Pues bien, nosotros —y esto es lo que caracteriza sin duda nuestra conciencia histórica y está ligado a la aparición de la contrahistoria— nos preguntamos: “¿Qué hay en la historia, entonces, que no sea el llamamiento o el miedo a la revolución?”. Y agregamos simplemente esta pregunta: “¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la revolución?”. (2000, p. 83)

Claramente Foucault se está refiriendo a la URSS, que sería esa nueva “Roma”, el Estado que habría utilizado el discurso revolucionario —deformado bajo el esquema biologicista— para restaurar la soberanía, ahora por la vía de unos mecanismos de poder diferentes, biológicos (lo que más adelante Foucault llama biopoder). Entonces para Foucault se trata, en último término, de una lucha -de una guerra- del discurso revolucionario de la dominación y las luchas en contra del Estado soviético que pretende tergiversar, deformar y reutilizar dicho discurso para el despliegue de un biopoder que no es estrictamente un poder soberano pero que sí actúa a favor del viejo derecho de soberanía que aquel discurso, desde su origen mismo bajo la forma de lucha de razas, se proponía confrontar; se trata aquí, pues, de Marx contra Stalin, Jrushchov y Brézhnev. Foucault, por supuesto, se ubica del lado del primero, pero sin poderlo decir, toda vez que estos últimos “romanos” se habían apoderado del nombre y la autoridad del revolucionario renano (lo que explicaría ese silencio foucaultiano), como antes lo habían hecho con el nazareno para reincorporar la historia bíblica.

Foucault se pone aquí, entonces, del lado de la revolución, del discurso revolucionario que aún atraviesa toda la sociedad, nuevamente como discurso comprometido, combatiente, y nuevamente usado por los distintos actores enfrentados. Se trata, por supuesto, como se ha evidenciado en el apartado contextual de este trabajo, de la guerra librada en la Europa y Francia de ese momento entre el comunismo identificado con la URSS y anticomunismo, y es por esto que Foucault se inscribe —comprometido como estaba con la causa de los disidentes soviéticos— en la línea del anticomunismo, pero no en su vertiente conservadora y de derecha -que en el caso francés la representaba Raymond Aron- sino en la vertiente izquierdista primero y, a partir de mediados de los 70, en la vertiente de la “nueva izquierda” asociada

principalmente al partido socialista, entre otras fuerzas políticas, pero también cercano a los “nuevos filósofos” -especialmente André Glucksmann-, ese grupo de viejos comunistas y maoístas arrepentidos.

Con todo lo expuesto hasta aquí, es claro en todo caso que Foucault en el curso *Defender la sociedad* pretendió realizar el estudio genealógico del sentido histórico de las luchas, del discurso histórico político de la lucha de razas y de la lucha de clases. Pero lo que terminó haciendo paralelamente a ese estudio genealógico fue el elogio de su objeto, el elogio de su carácter combatiente y crítico de los poderes constituidos, el elogio del discurso revolucionario y, por lo tanto, en contra de las tergiversaciones y aplicaciones perversas de las mismas, especialmente en el caso del biologismo propio de los racismos de Estado, de los cuales el que pervivía en el momento en que se dictaba el curso era el Estado soviético, contra el cual ya había dicho Foucault en la primera clase que iba a enfilear las fuerzas de sus genealogías.

En contra de ese Estado soviético, Estado racista tergiversador del discurso histórico, ya Foucault había contrapuesto sus análisis genealógicos fragmentarios trabajando bajo el modelo nietzscheano. Ahora, con el propósito de unificar esos análisis fragmentarios y proceder a una crítica de conjunto a ese poder, Foucault tuvo que hacer la genealogía del discurso histórico político de las luchas, recurriendo a Boulainvilliers como su formulador y generalizador, lo cual le permitió encontrar –al final del curso- en el concepto de *biopoder* la forma específica que –combinada con el poder disciplinario y en relación compleja con el poder soberano- funcionaba de manera excesiva en ese Estado de la URSS.

Ese Estado que se anclaba en una tergiversación biologicista del discurso histórico político, y que a través del racismo de Estado reforzaba su derecho soberano a matar, tenía el agravante de que se había apropiado del nombre y el lenguaje de quien había sido un impulsor por excelencia de ese discurso histórico político crítico y combatiente, se había apropiado de Marx y había institucionalizado el “marxismo” como un discurso totalitario y cientifista, frente al cual a Foucault le resultaba sumamente incómodo, de hecho intolerable, contraponerle un “retorno a Marx contra el marxismo ortodoxo”, camino que habían tomado, por su parte, su antiguo maestro Althusser y los discípulos de éste, pero que Foucault se había negado a tomar. Esto es en parte, como se ha visto, lo que contribuye a la comprensión del *impasse* experimentado por Foucault durante esos años, con lo que nuevamente puede retomarse el problema que planteó Edgardo Castro en torno al curso *Defender la sociedad*. Castro hacía un recuento del contexto altamente bélico en el que Foucault dictaba su curso sobre el discurso de la guerra y se preguntaba:

Pero, ¿cómo entender este silencio, esta ausencia acerca del contexto inmediato con el que está relacionado el tema del curso? Sobre todo en alguien que siempre ha proclamado como esencial el nexo entre filosofía y actualidad y que ha definido la filosofía como una tarea de diagnóstico del presente. (Castro, en Foucault, 2012, p. 17)

Castro sugería una respuesta parcial orientada a su propósito concreto:

Ahora bien, retomando nuestro punto de interrogación, la curiosidad que pueda provocar el silencio de Foucault, en su curso, acerca de las nociones de guerra y de lucha como categorías analíticas del poder se entiende si se espera o se supone que el discurso político debe tomar la forma del rechazo o de la aceptación de las instituciones, del cuestionamiento o de la defensa de la dinámica social en su conjunto y como un todo. Por ello, sólo a quienes esperaban que la crítica del poder fuese la premisa de un programa de reformas institucionales o la denuncia contra una clase política y económicamente dominante, la analítica foucaultiana del poder puede parecerles anestésico. (Castro, en Foucault, 2012, p. 20)

En efecto, es plausible y pertinente esa explicación para refutar las críticas de quienes pudieran ver allí un efecto anestésico, que evidentemente no tiene el trabajo de Foucault. Más que el efecto de anestesia, Foucault quería desplegar una práctica filosófica crítica que suscitara más bien la “parálisis” de aquellos que ejercen el poder, para lo cual no habría necesitado hacer una mención explícita de las relaciones del presente (Castro, en Foucault, 2012). Pero la respuesta es insuficiente si lo que se interroga es por qué Foucault decidió no hacer explícita la motivación política de la elección de su objeto de estudio de ese año, el cual, como lo puso en evidencia Daniel Defert, experimentó un cambio y una irrupción.

Foucault lo hizo pasar como un resultado lógico o incluso metodológico: si se quiere hacer una crítica general a la forma de poder de la URSS se debe elaborar una teoría del poder; si esa teoría debe superar tanto el economicismo como el esquema represión/dominación, entonces se tiene el postulado del ejercicio del poder y su carácter relacional; pero quedaría entonces por saber si esas relaciones han de interpretarse como relaciones bélicas, lo cual lo habría conducido finalmente a su objeto. Sin embargo, esto encubre algo, aún no explica por qué si hasta ese momento había dado por supuesta la validez de la hipótesis bélica ahora pretende cuestionarla.

Si se mira el contexto al que alude Castro, esas relaciones de poder en forma de luchas y de guerra estaban geográficamente por todas partes pero políticamente se ubicaban, en términos generales, en el campo de la izquierda revolucionaria marxista. Entonces, si desde el punto de vista de las luchas de la izquierda marxista y comunista era tan evidente que la política se imbricaba con la guerra, y si Foucault quería a toda costa escapar de Marx y del marxismo, parece plausible pensar que esa habría sido la razón por la cual justo en ese momento Foucault pretendiera cuestionar la “hipótesis Nietzsche”, que en realidad, como se ha visto y como es evidente en todo ese contexto histórico-político, era la hipótesis marxista de la lucha de clases. Al no lograr encontrarle su debilidad, su inconsistencia o su insuficiencia, Foucault entró en un *impasse* y finalmente decidió abandonar el esquema bélico, dejar de hablar de él, silenciarlo, y reinterpretar toda su obra a la luz de otros problemas y métodos.

## 6. De vuelta a Clausewitz: el abandono de Nietzsche, Boulainvilliers... y Marx

En *Defender la sociedad* Foucault había planteado que los siguientes cinco años iba a dedicar sus investigaciones al tema de la guerra como modelo explicativo del poder político. Cabía entonces suponer que solamente el avance de dichas investigaciones en el tiempo le permitiría eventualmente responder a las preguntas que se ha hecho en ese curso de 1976, sobre la pertinencia o la utilidad de la guerra como analizador de la política. No podría, entonces, exigírsele a ese curso que brindase las respuestas, solamente se trataba de un primer paso, de la respuesta a una pregunta más acotada: ¿Quién, cuándo y de qué manera alguien comenzó a plantear que la guerra social permanente era el modelo con el que había que entender la política? Se trataba de un ejercicio genealógico que daría comienzo a toda una serie de investigaciones sobre ese tema. Sin embargo, esas investigaciones que Foucault consideraba necesarias para elaborar una respuesta a sus preguntas nunca se desarrollaron<sup>63</sup>.

La contradicción y la paradoja que se encontraban en *Defender la sociedad* quedaron en suspenso. Al año siguiente Foucault –por primera y única vez- decidió no dictar su curso en el *Collège*, dedicarse a otros asuntos, pasar tiempo en soledad. El siguiente curso que dictó, *Seguridad, territorio y población*, si bien parece continuar la senda demarcada en *Defender la sociedad*, puesto que en la primera clase de

---

<sup>63</sup> Al menos en los materiales de Foucault que se tuvieron a disposición durante esta investigación no se encontró rastro de que se hubieran desarrollado.

aquel se presenta como continuación explícita de la última clase de éste –dedicada al biopoder-, de hecho lo que hay es un total abandono de la problemática central del curso de 1976: abandonado el método genealógico y abandonado el discurso histórico político de las luchas (de razas o de clases) del que tan apasionadamente había hecho el elogio.

Aquí interesa, sin embargo, el hecho de que la guerra también tiene un lugar destacado (aunque no central) en ese curso de 1978, pero un tipo de guerra muy diferente a la que Foucault había percibido desde 1971, de la mano de Nietzsche, como cifra del poder, y la cual desde 1973 había tratado de conceptualizar como guerra civil, guerra social, guerra general, guerra permanente o guerra de razas. Se trataría ahora, por el contrario, de la guerra exterior librada entre Estados, esto es, del mismo tipo de guerra que teorizara Clausewitz en el siglo XIX, la que se había institucionalizado y regularizado entre los Estados europeos a partir de la Paz de Westfalia en 1648.

No obstante, el interés de Foucault por la guerra “propriadamente dicha” –interestatal-, por los ejércitos permanentes como institución, por el arte de la guerra, por las instituciones militares en general y su impacto sobre la sociedad y la vida civil, no era nuevo. En este apartado se pretende evidenciar esa otra vena del interés de Foucault en la guerra, mostrar que por lo menos desde 1975 con *Vigilar y castigar* puede notarse ese doble interés, esos dos planos de interés por la guerra. Por una parte, la guerra librada entre ejércitos permanentes, con declaraciones y campos de batalla donde se desplegaban en formaciones previamente estudiadas y definidas, con instituciones que implicaban el reclutamiento, la profesionalización militar y la financiación social de los medios bélicos; y por otra parte, esa guerra sorda, en el fondo de la sociedad, siempre presente, en combates infinitos e infinitesimales, siempre cambiantes, reversibles, azarosos, esas luchas ejercidas desde poderes constituidos pero también contra ellos, guerra que sería afanosamente ocultada y silenciada por los vencedores provisionales, pero que el solo discurso genealógico que la desvela bastaría para volver a encender su llama.

En *Vigilar y castigar*, el campo militar es el modelo por excelencia del primero de los instrumentos del poder disciplinario, la vigilancia jerárquica: “El campamento es el diagrama de un poder que actúa por el efecto de una visibilidad general (...), ha sido al arte poco confesable de las vigilancias lo que la cámara oscura fue a la gran ciencia de la óptica” (Foucault, 2016, p. 201). Pero en el aparato militar también se ejercían de manera notable los otros dos instrumentos disciplinarios. Como parte de la sanción normalizadora “la distribución según los rangos o los grados tiene un doble papel: señalar las desviaciones, jerarquizar las cualidades, las competencias y las aptitudes y también castigar y recompensar” (2016, p. 212), distribuciones verticales que se habían desarrollado sobre el modelo militar. La revista militar, finalmente, también era un referente fundamental del ejercicio del examen como inversión de la visibilidad del ejercicio del poder.

También se ha visto en el capítulo anterior cómo la táctica –entendida como arte de incrementar las fuerzas mediante la combinación calculada de cuerpos localizados, actividades codificadas y aptitudes formadas- era considerado por Foucault la forma más elevada de práctica disciplinaria, puesto que combinaba la arquitectura, la anatomía, la mecánica y la economía de los cuerpos disciplinados. Una vez establecida esa relación entre táctica militar y disciplina, Foucault avanza una tesis sorprendente, donde la referencia principal es, nuevamente, Clausewitz y una supuesta posibilidad de inversión de su fórmula, pero ahora en un sentido muy diferente al desarrollado en el curso de 1973:

Es posible que la guerra como estrategia sea la continuación de la política. Pero no hay que olvidar que la "política" ha sido concebida como la continuación, si no exacta y directamente de la guerra, al menos del modelo militar como medio fundamental para prevenir la alteración civil. La política, como técnica de la paz y el orden internos, ha tratado de utilizar el dispositivo del ejército perfecto, de la masa

disciplinada, de la tropa dócil y útil, del regimiento en el campo y en los campos, en la maniobra y en el ejercicio. En los grandes Estados del siglo XVIII, el ejército garantiza la paz civil sin duda porque es una fuerza real, un acero siempre amenazador; pero también porque es una técnica y un saber que pueden proyectar su esquema sobre el cuerpo social. Si hay una serie política-guerra que pasa por la estrategia, hay una serie ejército-política que pasa por la táctica. Es la estrategia la que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; es la táctica la que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil. La época clásica vio nacer la gran estrategia política y militar según la cual las naciones afrontan sus fuerzas económicas y demográficas; pero vio nacer también la minuciosa táctica militar y política por la cual se ejerce en los Estados control de los cuerpos y de las fuerzas individuales. "Lo" militar —la institución militar, el personaje del militar, la ciencia del militar, tan diferentes de lo que caracterizaba en otro tiempo al "guerrero"— se especifica, durante este periodo, en el punto de unión entre la guerra y el estruendo de batalla de una parte, el orden y el silencio obediente de la paz, de otro. (Foucault, 1976, pp. 195-196)

En efecto, mientras en *La sociedad punitiva* Foucault había invertido la fórmula de Clausewitz para decir que “si la guerra exterior es la prolongación de la política, hay que decir recíprocamente que la política es la prolongación de la guerra civil” (2016a, p. 50), en *Vigilar y castigar* lo que dice es que la guerra como estrategia es una continuación de la política en el ámbito exterior pero la política interior —como técnica de la paz y el orden internos— sería continuación, no de la guerra, pero del modelo militar de la táctica, mediante el cual se previene y se mantiene ausente la guerra civil. Así pues, contrastando con lo que afirmaba en 1973, aquí el intento de inversión no sería poner en evidencia la guerra civil que está en la base de la política (de las relaciones de poder) sino, por el contrario, que lo que está en la base de esa política (interna o civil) es un modelo militar que evita, ausenta y niega la guerra civil. Así, en la base de la política interna estaría la no-guerra civil, la paz civil mantenida por medios coercitivos-militares.

Puede verse perfectamente que, aunque Foucault se expresa de tal manera que parece intentando una cierta inversión de la fórmula de Clausewitz, no se encuentra de hecho operando tal inversión, sino meramente poniendo en evidencia la otra cara, los efectos internos de la teoría clausewitziana de la guerra, toda vez que el desarrollo de las instituciones militares —que permiten ejercer la diplomacia y hacer la guerra para dirimir conflictos en el ámbito de política entre Estados— implica, a su vez, que el modelo táctico que organiza tales instituciones sea proclive de servir de ejemplo a otras instituciones de poder disciplinario para ejercer el control de poblaciones diferentes a la tropa militar mediante instrumentos desarrollados en el aparato militar (vigilancia jerárquica, distribución en rangos y grados, revista militar, etc.).

Puede verse así, cómo Foucault en este pasaje de *Vigilar y castigar* se encuentra *de nuevo* dentro del modelo clausewitziano de la guerra, entendida bien sea como guerra interestatal (exterior) o como guerra civil (interior), pero con la aclaración de que aquí *guerra civil* no tendría el sentido amplio que el profesor le había atribuido en su curso de 1973, sino en la acepción corriente, descriptiva de conflictos armados internos, abiertos y declarados entre bandos estables y claramente diferenciables. Foucault ha retornado en 1975 a Clausewitz y, con ello, ha abandonado el concepto que trabajosamente había elaborado dos años atrás, en el curso que, según los comentaristas, era precisamente preparatorio del libro que ahora desdice sus tesis centrales, al menos en lo referente a la relación del poder con el modelo bélico.

Pero hay algo más que se debe analizar. La distinción entre política exterior y política interna que Foucault introduce aquí, es también diferente a la que había puesto en el centro de su inversión de la fórmula clausewitziana en 1973, en la que la guerra interior era la guerra social, general, permanente (*guerra civil* pero en el sentido que Foucault quería acotar). En 1975 estas expresiones hacen pensar, más bien, en conceptos diferentes, que Foucault solamente desarrollaría en 1978, como son la *diplomacia* y

la *policía*. La política exterior sería la gestión de la guerra y la paz interestatal (diplomacia) y la política interior serían las técnicas coercitivas para el mantenimiento de la paz y el orden civiles (policía, en un sentido moderno-represivo del término).

Si se supone, por el contrario, que cuando Foucault hablaba de política aludía a las *relaciones de poder*, en el sentido microfísico que tanto se esforzaba por elaborar -incluso en *Vigilar y castigar*- entonces en este fragmento de texto se vislumbra una no correspondencia entre las concepciones de poder que Foucault está utilizando en diferentes momentos. Esta sospecha se puede intentar desarrollar a partir de otro fragmento que es continuación del que se ha venido analizando, fragmento en el que incluye, tanto la guerra exterior estratégica como el orden interior bajo el modelo militar de la táctica, en el modelo de Estado construido en el régimen napoleónico, tanto por sus consejeros juristas como por los militares:

Los historiadores de las ideas atribuyen fácilmente a los filósofos y a los juristas del siglo XVIII el sueño de una sociedad perfecta; pero ha habido *también* un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de una máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática (...) Mientras los juristas o los filósofos buscaban en el pacto un modelo primitivo para la construcción o la reconstrucción del cuerpo social, los militares, y con ellos los técnicos de la disciplina, elaboraban los procedimientos para la coerción individual y colectiva de los cuerpos. (Foucault, 2016, pp. 195-197)

Estado de naturaleza y contrato primitivo: el modelo jurídico político al que alude aquí Foucault –a pesar de que lo ubique en el siglo XVIII y de que la referencia a la voluntad general remita a Rousseau- se puede conectar perfectamente con el modelo hobbesiano que había estado criticando en 1973 y que consideraba representativo de toda la doctrina jurídico política de la soberanía y el Estado. Frente a él, esta vez no está contraponiendo un modelo de guerra civil permanente que obsesionaría y atravesaría los aparatos estatales, en un sentido de interioridad en el que sus instrumentos coercitivos serían una forma de librar la *guerra civil* y que podrían ser usados por sus rivales para arrebatar fragmentos de ese poder instituido. Lo que contrapone o, mejor, lo que pone a su lado es el aporte que los generales de ese Estado soberano hicieron para consolidar la soberanía incontestable, la paz y el orden civil. Juristas y militares habrían trabajado juntos para darle forma a un *Leviatán* moderno con capacidad para garantizar la paz interna silenciando, ausentando, negando la guerra civil, y a la vez con capacidad de librar la guerra exterior, la guerra expulsada hacia las fronteras.

Con ello, Foucault no está continuando la ruptura que había hecho con el modelo hobbesiano del poder y el Estado, sino que de hecho *lo está asumiendo*, a condición de considerarlo incompleto, de que se le complemente con los desarrollos posteriores de los militares y técnicos de la disciplina. Se trata, en síntesis, de un retorno a Hobbes, pero complementado por la ciencia militar, por Clausewitz. Juntos, estos dos modelos habrían logrado constituir el Estado moderno que se estableció en el régimen napoleónico: un Leviatán cuya espada no se reducía ya al poder soberano de matar (Hobbes), sino que ejercía la fuerza y el castigo a través de toda una serie de instituciones disciplinarias que se basaban en cierta medida en la institución militar y su arte táctico como modelo (la otra cara de la moneda –interna- de Clausewitz).

No se está queriendo afirmar con lo anterior que *Vigilar y castigar* hubiera sido un libro hobbesiano y clausewitziano, esa afirmación sería un despropósito. Lo que se intentaba mostrar era que en ese fragmento en el que Foucault descubre la relación *histórica concreta* entre táctica militar y desarrollo de las disciplinas, y posiblemente deslumbrado por su descubrimiento termina incurriendo en un retroceso teórico al plantear una visión del poder y del Estado propia de la corriente filosófica política tradicional

(el Estado pacificador e interiormente incontestable), con la cual había estado rompiendo durante años e incluso en este libro. Pero con esta aclaración tampoco se quiere minimizar la relevancia del fragmento y lo que significa. No se trata, en efecto, de un simple desliz producto del apasionamiento momentáneo por haber descubierto algo; se trata, como se decía al comienzo, de la evidencia de un doble interés por los asuntos de la guerra, lo que podríamos llamar la guerra militar declarada (con sus instituciones y su arte bien teorizado) y lo que se puede llamar la guerra social, general y permanente (bien sea bajo el modelo nietzscheano, el de *guerra civil*, o el de lucha de razas y lucha de clases). Lo que sí constituye una contradicción y una paradoja en su trabajo es el hecho de que haya pretendido en distintos momentos asumir uno u otro tipo de guerra (militar o social) como esquema de análisis para entender las relaciones de poder.

Al año siguiente, en el curso *Defender la sociedad* se ha visto que Foucault retomó explícitamente el *problema* de la guerra social que había planteado en 1973, pero esta vez como objeto central de su investigación genealógica, quedando claro que el curso de 1976 se ocupa de una genealogía del discurso histórico político de la lucha de razas, su transcripción moderna como lucha de clases y sus dos tergiversaciones. No obstante, esto no quiere decir que haya abandonado su interés por la “otra guerra”, la guerra militar o guerra propiamente dicha, como debe evidenciarse.

Al comienzo de la segunda clase (del 14 de enero de 1976) Foucault plantea algo sobre su proyecto intelectual, dice que los últimos cinco años y “hasta el día de hoy”, se había ocupado de las disciplinas, del poder disciplinario. A partir de ese momento y “en los cinco próximos años” se dedicaría al problema de la guerra, la lucha, el ejército, como posibles elementos explicativos de la política, del poder político. Puede verse en esa conjugación en una sola frase de las tres expresiones -guerra, lucha y ejército- la presencia aún palpable de la contradicción-paradoja que se ha mencionado arriba. Naturalmente, en este curso de 1976 Foucault desarrolló el tema de las luchas, de la guerra social, pero, como se verá, en el siguiente curso (de 1978), tras haber experimentado una crisis y un *impasse*, su énfasis pasó a ubicarse sobre la otra guerra, la militar declarada y las instituciones que le son propias, abandonando completamente la primera problemática, ligada por igual a Nietzsche, Boulainvilliers y, como se ha argumentado, también a Marx.

Ese mismo año (1976), en la entrevista *Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía*, el filósofo reconoció que las metáforas espaciales que había utilizado en sus trabajos, para referirse a la relación de los saberes con el poder y sus efectos recíprocos, eran metáforas bélicas, estratégicas, que le permitían escapar al modelo exclusivamente temporal que había caracterizado cierta historia de la filosofía que remitía a la evolución de la conciencia individual -o colectiva- del supuesto sujeto de conocimiento, paradigma que Foucault pretendía superar. “Es efectivamente de la guerra, de administración, de implantación, de gestión de un poder de lo que se trata en tales expresiones” (1979, p. 117), sentenció. Y más adelante reforzaba esa idea del modelo bélico para comprender las relaciones de saber-poder, en vez de como tipos de conciencia, modalidades de percepción o formas ideológicas, más bien como “tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de dominios que podrían constituir una especie de geopolítica” (1979, p. 123). Aquí es clara la problemática de la guerra social permanente, del uso del modelo de ese tipo de guerra para comprender las relaciones de poder.

Pero de inmediato, en esa misma entrevista, Foucault pasa a otro asunto y finaliza con ello la entrevista. No le interesaría la guerra solamente como modelo del cual extraer metáforas que le permitieran comprender de otra manera las relaciones de saber-poder, sino que le interesa directamente la guerra (en su sentido militar-declarado) como objeto de estudio: “Hay un tema que querría estudiar en los años

próximos: el ejército como matriz de organización y de saber –la necesidad de estudiar la fortaleza, la ‘campana’, el ‘movimiento’, la colonia, el territorio” (1979, p. 124), con lo que concluye que la geografía está en el centro de lo que hace.

De esa manera, Foucault nuevamente –como había sucedido en *Vigilar y castigar*- aborda los dos problemas, los dos tipos de guerra en un mismo texto y, nuevamente, sin percatarse de la paradoja, pero con la diferencia de que ahora lo hace de manera más explícitamente diferenciada (no le interesaría *solamente* (...) sino *también*...) y define su derrotero investigativo más del lado de la guerra militar declarada que del lado de la guerra social permanente. Como se verá, esa fue la tendencia que eligió seguir en el curso de 1978 *Seguridad, territorio y población*.

Pero antes de entrar en materia de ese curso, aún pueden encontrarse al menos dos referencias a ese viraje de temática o de problemática sobre la guerra. Una de ellas se encuentra en el libro de 1976 *La voluntad de saber*. Allí, tras haber dado una de sus definiciones más famosas sobre el poder como “el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada” (Foucault, 1977, p. 113), y justo antes de formular sus –también famosas- cinco proposiciones de método sobre el poder, formula la siguiente pregunta, nuevamente en relación con la fórmula de Clausewitz:

¿Cabe, entonces, invertir la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada —en parte y nunca totalmente— ya sea en forma de “guerra”, ya en forma de “política”; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas (1977, pp. 113-114)

Este planteamiento fue publicado apenas unos meses después de haber impartido el curso *Defender la sociedad*, en el que la pregunta principal había sido si el modelo de la guerra social permanente podría seguirle sirviendo -como venía haciéndolo desde 1971 o incluso antes- para analizar la política por fuera del modelo economicista y jurídico liberal. Como esta es prácticamente la única alusión a ese tema en todo el libro (junto con la que será reproducida a continuación), cabría entonces pensar que en ella se expresa una reflexión final, una síntesis conclusiva, o al menos una decisión teórica, luego de haber dejado atrás la investigación que lo condujo al curso de 1976.

La respuesta a la pregunta del curso *Defender la sociedad*, que no aparece en el propio curso, aparentemente sería negativa. A pesar de que se pueda mantener el lenguaje y el modelo *estratégico* para definir las relaciones de poder, eso no implicaría que esas relaciones constituyeran una guerra social permanente, o fueran continuación de ella. La guerra (militar, declarada) y la política (civil) serían dos estrategias *diferentes* de integración de relaciones de fuerzas, esas relaciones múltiples se podrían manifestar ora como guerra, ora como política. No obstante, esas dos estrategias diferentes estarían “prontas a caer la una en la otra”, como de hecho sucede en Clausewitz, lo cual explica la reticencia foucaultiana a “mantener una distancia entre guerra y política”. No habría distancia puesto que la fórmula de Clausewitz implica de hecho una reversión natural: de la política (diplomacia) se pasaría a la guerra y nuevamente de la guerra a la política, como una dinámica natural de las relaciones de fuerzas en constante tensión y sus juegos de equilibrios inestables.

Como puede verse, aquí Foucault ya se encuentra por completo –una vez más, pero de forma definitiva, como decisión consiente- en el campo clausewitziano, y es palpable también que ha abandonado el campo nietzscheano, también desarrollado por los teóricos de la lucha de razas y la lucha de clases, para quienes no cabría plantear siquiera el tema de la *distancia* entre la guerra y la política, porque de hecho lo que

niegan es la *diferencia* entre ambos ámbitos, leyendo uno (política) con el modelo del otro (guerra) y obteniendo con ello el tipo de guerra social permanente que puede conjugar por igual y en cualquier momento, tanto medios violentos-armados como otros medios de combate (discursivos, movilización de masas, entre otros). Más adelante, al final del capítulo sobre el método para el estudio del poder en el marco del dispositivo de sexualidad, planteaba lo siguiente, en esa misma línea:

Se trata, en suma, de orientarse hacia una concepción del poder que remplace el privilegio de la ley por el punto de vista del objetivo, el privilegio de lo prohibido por el punto de vista de la eficacia táctica, el privilegio de la soberanía por el análisis de un campo múltiple y móvil de relaciones de fuerza donde se producen efectos globales, pero nunca totalmente estables, de dominación. El modelo estratégico y no el modelo del derecho. Y ello no por opción especulativa o preferencia teórica, sino porque uno de los rasgos fundamentales de las sociedades occidentales consiste, en efecto, en que las relaciones de fuerza —que durante mucho tiempo habían encontrado en la guerra, en todas las formas de guerra, su expresión principal— se habilitaron poco a poco en el orden del poder político. (Foucault, 1977, pp. 124-125)

En este pasaje Foucault es aún más claro en demarcar esa diferencia entre la forma guerra y la forma política, enmarcándola supuestamente no en una opción especulativa o preferencia teórica, sino en el hecho de que *históricamente* se habría “habilitado” poco a poco la expresión política (esto es, no militar, civil, no armada) de las relaciones de fuerza. Empero, esa “habilitación” “poco a poco”, y ese recurso a la autoridad de “La historia” para ocultar o negar su sesgo, su *opción*, su *preferencia*, son elementos sumamente sospechosos viniendo de Foucault, a quien el método genealógico nietzscheano le había enseñado que la historia no podía interpretarse de ese modo, sino como combates permanentes -y permanente silenciados, ocultados- en el campo de la moral y sus discursos. Le había enseñado que en la interpretación de la historia solamente hay opciones y preferencias, por lo que no habría lugar a esa interpretación unilateral que Foucault nos ofrece aquí sino que, más bien, habría que saber ubicar esa postura genealógicamente.

Afortunadamente para este trabajo, el propio Foucault ya lo había hecho en el curso *Defender la sociedad* de ese mismo año, solo que unos meses después —extrañamente- ya lo había olvidado. En la clase del 3 de marzo de 1976 Foucault se había ocupado de la tergiversación burguesa del discurso histórico político de las luchas, señalando que la historia desarrollada por la burguesía había sido de carácter ahistórico, se había constituido por oposición al historicismo cuyo representante era Boulainvilliers. Muestra, por ejemplo, el significado de ese recurso tan abundante al contrato social de Rousseau: “Ser rousseauiano, apelar precisamente al salvaje, apelar al contrato, era escapar a todo ese paisaje que estaba definido por el bárbaro, su historia y sus relaciones con la civilización” (Foucault, 2000, p. 193). Así, se había podido operar el traslado de la guerra, bien fuera hacia unos orígenes pretéritos y oscuros (el estado de naturaleza de Hobbes) o hacia un exterior que podría incidir de manera perversa sobre la ciudad (en Rousseau)<sup>64</sup>, pero en todo caso expulsarla de la sociedad política, organizada según el modelo del contrato para garantizar la paz civil.

Pero Foucault fue aún más claro al analizar concretamente esos discursos antihistoricistas de los historiadores burgueses y la consecuencia que aquí interesa: la supuesta “habilitación gradual” de la política, el paso del discurso de las luchas como dominación y guerra, al de las luchas civiles-políticas por la conquista del Estado. En la clase del 10 de marzo dice que mientras en el análisis de Boulainvilliers la guerra social se libraba por intermedio de instituciones, en los siglos XVIII y XIX, en los tiempos de la revolución burguesa:

---

<sup>64</sup> Esta concepción negativa, monstruosa de la guerra tanto en Hobbes como en Rousseau, habían sido desarrollados por Foucault en *La sociedad punitiva* en 1973.

Al contrario, vamos a tener una historia en que la guerra —la guerra por la dominación— será reemplazada por una lucha que, en cierto modo, es de otra sustancia: no un enfrentamiento armado, sino un esfuerzo, una rivalidad, una tensión hacia la universalidad del Estado. Éste y su universalidad van a ser, a la vez, la apuesta y el campo de batalla de la lucha; lucha que, por consiguiente, en la medida misma en que no tenga por fin y por expresión la dominación sino por objeto y espacio el Estado, será esencialmente civil. Se desarrollará, en esencia, a través de y encauzada hacia la economía, las instituciones, la producción, la administración. Vamos a tener una lucha civil, con respecto a la cual la lucha militar, la lucha sangrienta, no puede ser más que un momento excepcional o una crisis o un episodio. Lejos de ser el fondo mismo de todos los enfrentamientos y las luchas, la guerra civil no será, de hecho, más que un episodio, una fase de crisis de una lucha que ahora no habrá que considerar en términos de guerra o dominación, en términos militares, sino en términos civiles. Y me parece que es ahí donde se plantea una de las cuestiones fundamentales de la historia y la política, no sólo del siglo XIX, sino también del siglo XX. ¿Cómo se puede comprender una lucha en términos propiamente civiles? Lo que llamamos lucha, la lucha económica, la lucha política, la lucha por el Estado, ¿puede analizarse efectivamente en términos no bélicos, en términos verdaderamente económicos y políticos? ¿O bien hay que encontrar, por detrás, algo que será, justamente, el fondo indefinido de la guerra y la dominación que los historiadores del siglo XVIII habían tratado de identificar? En todo caso, a partir del siglo XIX y de la redefinición de la idea de nación, tendremos una historia que, en contra de lo que se hacía en el siglo XVIII, va a buscar el fondo civil de la lucha en el espacio del Estado que debe sustituir el fondo bélico, sangriento, de la guerra que habían identificado los historiadores del siglo XVIII. (Foucault, 2000, p. 205)

En este apartado se aclara entonces que la “habilitación” de la que Foucault habla no se trata tanto de un hecho histórico puro, empírico y material, se trataría de un discurso que los historiadores burgueses contrapusieron al historicismo que puede leerse en autores como Boulainvilliers, desarrollo, pues, de una nueva interpretación de la historia que le servía a los intereses políticos de la burguesía después de la revolución, puesto que actualizaba la idea según la cual habría habido historia (en el sentido de guerras sangrientas y permanentes) pero ya no la habría. Con el ascenso de la burguesía de clase particular a nación universal encarnada en el Estado, se habrían acabado las guerras por la dominación y se habría inaugurado -o “habilitado- un período en la historia de la humanidad en el que la política se libra por medios civiles y de competencia por el control del aparato estatal (luchas electorales, parlamentarias, presión política de grupos, etc.).

No obstante, aún queda un punto por aclarar, puesto que la anterior cita podría dar a entender, en la línea de la “habilitación poco a poco” de la política no bélica, que en los siglos XIX y XX habría predominado esa única interpretación de la historia y la política. Nada más distante de la realidad. El mismo Foucault aclara a continuación que más que la desaparición de la “grilla de inteligibilidad” de la guerra social permanente y su remplazo absoluto por el modelo de las luchas políticas no bélicas por el control del Estado, se debe precisar que se trató de una pervivencia de ambos esquemas interpretativos, que hacen presencia en los diversos discursos históricos de la época pero con énfasis diferentes. Así, mientras en un historiador burgués como Agustín Thierry se encuentra un predominio del modelo de la lucha política no bélica (pero sin desconocer el otro modelo, que según él había dominado las guerras de trece siglos atrás, pero que habían finalizado con la “reconciliación” de la revolución francesa), también se encuentran, en esa misma época, los historiadores de la vertiente derechista, aristocrática y reaccionaria, como en el caso de Montlosier quien, dando continuidad al discurso de la reacción nobiliaria del siglo XVIII (en la que se encuentra Boulainvilliers), insiste en el modelo de la guerra social permanente y en lo absoluto concibe la revolución francesa como reconciliación, sino como continuación de esa guerra.

No hubo pues, en lo absoluto, una “habilitación” histórica de la política civil y una “deshabilitación” del discurso de la guerra. Siguen existiendo lado a lado, en combate permanente, en los discursos y las interpretaciones sobre la historia. Además, es evidente que la transcripción del discurso histórico político bajo la forma revolucionaria de lucha de clases (de la que habla en la 3ª y 4ª clases), siguió activo, siguió “habilitado” durante todo el siglo XIX y más aún en el siglo XX, en el mismo momento y lugar en el que Foucault escribía esas palabras con las que pretendía ocultarlo, negarlo. Porque el mismo Foucault había enseñado en sus cursos desde 1971 hasta 1976 que una característica de la historia de los historiadores, en contraste con la genealogía, es que aquellos procuraron siempre negar la conflictividad en la historia, las contradicciones, las dominaciones y las luchas. Al plantear que se habría “habilitado” la dimensión política de las relaciones de fuerzas cuando antes solo se habían cifrado en la forma bélica, Foucault de hecho se estaba pasando al bando de los historiadores en detrimento del sentido histórico de la genealogía, y ese era el precio de otra serie de decisiones que había tomado en el plano teórico.

Parece ser que en 1976 -pero no al momento de dictar el curso *Defender la sociedad*, sino meses más tarde con la publicación de *La voluntad de saber*- Foucault ha tomado postura por otro bando en el campo teórico, ha tomado una decisión, ha respondido de manera negativa a la pregunta que estaba en el centro del curso de ese año en el *Collège*, y con ello ha abandonado la genealogía como método histórico que había definido desde 1971 y también con el discurso histórico político que ese mismo año (1976) le había permitido romper con la tradición de la teoría política dominante, representada por Hobbes y Maquiavelo, y la teoría de la guerra que le correspondía, la de Clausewitz. Por lo tanto, había decidido romper con su autor de cabecera hasta el momento -Nietzsche-, pero también con el autor que con esmero y apasionamiento había acabado de recuperar para la teoría política -Boulainvilliers- y, junto con ellos, había pretendido también espantar el espectro de Marx con su discurso histórico político y bélico de lucha de clases<sup>65</sup>.

En la entrevista *La tortura es la razón* de 1977, a propósito de su antiguo deseo de escribir la historia de los vencidos, Foucault le plantea a su entrevistador que un problema para hacerlo es que si existieran vencidos -lo cual se permite dudar-, estos no tendrían una palabra propia, sino que hablarían con la lengua y los conceptos impuestos por los vencedores. Pero enseguida lleva aún más allá su cuestionamiento al plantear:

¿Se puede describir la historia como un proceso de guerra? ¿Cómo una sucesión de victorias y derrotas? Es un problema importante que el marxismo no siempre abordó hasta sus últimas consecuencias. Cuando se habla de lucha de clases, ¿qué se entiende por lucha? ¿Se trata de guerras, de batallas? ¿Podemos decodificar la confrontación, la opresión que se producen dentro de una sociedad y que la caracterizan,

---

<sup>65</sup> En el curso de 1978, *Seguridad, territorio y población* Foucault no menciona ni una sola vez ni a Nietzsche ni a Boulainvilliers, de repente estos autores han dejado de importar, a pesar de que apenas en 1976 Boulainvilliers había comenzado a importar -y mucho- a Foucault, y a pesar de que ese autor era muy pertinente para el tema que trata en ese curso, como habrá oportunidad de evidenciar. Por el contrario, hay dos pequeñas alusiones a Marx, ambas para enlodarlo y resaltar que se ha separado de él. En la primera (en la clase del 25 de enero) contraponen a Marx con Malthus. Mientras éste había planteado acertadamente la centralidad del tema de la población desde un punto de vista “bioeconómico”, Marx lo había subvalorado y en cambio había propuesto la perspectiva histórico política de las clases y la lucha de clases. Es claro que Foucault dice, quiere hacer notar y resalta que se encuentra ahora ubicado del lado opuesto a Marx, que su análisis de biopoder se cifra en términos de gobierno de poblaciones y no de lucha de clases. La segunda alusión es aún más elocuente y sintomática. Al hablar de Maquiavelo en la clase del 8 de marzo, y al plantear que no fue Maquiavelo quien definió el arte de gobernar pero que fue a través de su discurso que se quiso explicar dicho arte, agrega -de manera visiblemente innecesaria y fuera de contexto- que “desde ese punto de vista, nuestro Maquiavelo es Marx: aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él” (Foucault, 2006, p. 285). Aquí Foucault no nos dice cuál es esa “cosa” que se dice desde Marx y que no pasa por él, ni nos dice, de hecho, nada más. Pero ha cumplido la tarea de desmarcarse de Marx en cualquier caso, cualquiera sea la “cosa” de la que se trate, ya no puede pasar por Marx.

podemos descifrar esa confrontación, esa lucha, como una suerte de guerra? ¿Los procesos de dominación no son más complejos, más complicados que la guerra? (2012, pp. 55-56)

El tono de la última pregunta da a entender claramente su carácter retórico. Expresa de manera transparente que Foucault ya había abandonado el modelo de la guerra social permanente para analizar la política y de cierta manera deja la sensación de que al hacerlo pretendía ante todo separarse definitivamente de la noción marxista de lucha de clases. En cualquier caso, en 1977 ha abandonado ese modelo pero no ha cesado su interés por la guerra, solo que ahora, como se verá, se trata de la guerra propiamente dicha, la que se libra con ejércitos regulares en los campos de batalla.

En 1978 Foucault dicta el curso *Seguridad, territorio y población*. Como pudo verse en el capítulo dedicado al poder, a partir de ese curso el profesor exhibe un viraje en su concepción sobre el poder y pasa a concentrarse en la llamada gubernamentalidad, de tal modo que admite que el título del curso no habría debido ser el que tuvo sino más bien *Historia de la gubernamentalidad*. Por la importancia que reviste ese curso en este capítulo, se debe hacer un breve resumen. Se trató principalmente de un acercamiento a la historia de la formación del Estado moderno a través de un estudio genético e histórico -no ya propiamente genealógico- de la gubernamentalidad política, de un saber político que tendría por objeto y blanco la noción de población y por instrumento principal los dispositivos de seguridad.

A partir de un rastreo histórico de la noción de *gobierno*, tanto de los hombres como de las almas, Foucault identifica la importancia que tuvo en Oriente, en la sociedad hebrea, la idea de un poder pastoral como forma de poder que no se ejerce sobre un territorio fijo (como en la idea imperial y medieval de soberanía) sino sobre una multitud en desplazamiento hacia una meta; poder que individualizaba al preocuparse a la vez por el rebaño y por cada una de sus ovejas. Este poder habría sido posicionado en Occidente por el cristianismo y la Iglesia católica como gobierno de las almas durante la Edad Media (Foucault, 2006). Hacia finales del feudalismo, sin embargo, dicho poder pastoral habría entrado en crisis y se habría asistido, entre finales del siglo XVI y durante el siglo XVII a la emergencia de diferentes “artes de gobernar”, ligadas fundamentalmente a una “razón de Estado”. Nueva razón gubernamental, pues, que tomaba como principio de inteligibilidad al Estado, con lo cual se superaba a la vez el mito imperial y el criterio de legitimidad del soberano con base en la virtud y las aptitudes heroicas del príncipe. La nueva gubernamentalidad se basaba más bien en el conocimiento y el desarrollo de las fuerzas de los Estados europeos en una lógica de competencia abierta que se diferenciaba a la de rivalidades dinásticas propias del período anterior (Foucault, 2006).

Esa nueva gubernamentalidad, bajo la forma de razón de Estado en la Europa posterior al Tratado de Westfalia, se encarnó en dos grandes conjuntos de saberes y mecanismos políticos: uno fue el sistema diplomático militar orientado a un desarrollo de las fuerzas internas del Estado y de un equilibrio europeo mediante sistemas de alianzas estables y la conformación de cuerpos armados permanentes; el otro era la policía, en el sentido amplio que se le daba al término para referirse a todos los medios de acrecentamiento de las fuerzas internas del Estado. La conjugación de estos dos conjuntos de saberes y mecanismos daría lugar a los dispositivos de seguridad, rasgo definitorio de la gubernamentalidad de las poblaciones.

Vale la pena detenerse en la clase del 22 de marzo, en la que Foucault desarrolla lo relacionado al primer conjunto tecnológico del nuevo arte de gobernar: el sistema diplomático militar y sus tres instrumentos: la guerra, la diplomacia y las instituciones militares permanentes. Se trata, en efecto de un retorno al tema de la guerra y el discurso de guerra en su relación con la política, pero de una forma totalmente diferente, tanto de la genealogía nietzscheana que había marcado sus trabajos hasta *Vigilar y castigar*,

como de la que había desarrollado en su curso inmediatamente anterior, *Defender la sociedad*, a propósito del discurso histórico político de la lucha de razas que se encuentra en Boulainvilliers y su transcripción moderna como lucha de clases.

El surgimiento de ese conjunto tecnológico estuvo ligado, como se dijo, al paso de la idea de política como rivalidades dinásticas a la de una competencia abierta y dinámica entre los Estados europeos. Esa lógica de competencia habría hecho surgir la idea de fuerza en el ámbito de la política. La nueva razón política ya no se basaría en el incremento de los territorios, las posesiones, las alianzas matrimoniales y las herencias dinásticas, sino en el crecimiento, la expansión y la armonización de las fuerzas tanto al interior como entre los Estados europeos. De esa manera, la ciencia política se adentraba en el cálculo de fuerzas (de los Estados) y el problema a la vez físico y político de la dinámica<sup>66</sup>. Foucault en este punto destaca la relativa contemporaneidad de la noción física y la noción política de fuerza, y cita a Leibniz como el teórico de esa doble utilización del concepto de fuerza<sup>67</sup>.

Así pues, el objetivo de la nueva racionalidad política sería el crecimiento de las fuerzas internas del Estado y el mantenimiento de una relación de fuerzas con otros Estados, para lo cual se habrían desarrollado los dos conjuntos tecnológicos del arte de gobernar, de los cuales Foucault se concentra en esta clase en el sistema diplomático-militar. Al final de la Guerra de los Treinta Años se habría desarrollado ese sistema con el objetivo de mantener el equilibrio de Europa, entendida como región geográfica con una diversidad de Estados con diferencias entre los grandes y los pequeños y una relación de dominio y colonización con el resto del mundo. Equilibrio o balanza que se orientaría a la consecución de una “escatología precaria” que no era ya la de un imperio sino la de la paz universal como producto inestable de una pluralidad sin efectos definitivos de dominación de un Estado sobre otros.

Para conseguir ese objetivo que era el equilibrio de Europa que produjera una paz universal precaria, se utilizaron, pues, tres instrumentos que eran la guerra, la diplomacia y las instituciones militares permanentes. En cuanto a la guerra, se podía y se debía hacer la guerra para el mantenimiento del equilibrio de Europa; la forma de pensar la guerra se diferenció, según dice Foucault, de la noción medieval que se caracterizaba por su sesgo judicial, en el que se trataba de una guerra de derecho y por los derechos, desatada por la violación de derechos dinásticos, litigios jurídicos librados por las armas y cuya sentencia estaba dada por la victoria y era asumida como juicio divino. Había una continuidad, pues, entre guerra y derecho<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> En *Defender la sociedad* Foucault había atribuido el análisis político como relación de fuerzas a Boulainvilliers, con la precisión de que Maquiavelo ya había hablado, antes que él, de relaciones de fuerzas, pero refiriéndose solamente al ejercicio del poder por parte del príncipe. En aquel, por el contrario, se había generalizado el cálculo de fuerzas al conjunto de la sociedad a través de sus exhaustivas líneas divisorias, lo cual Foucault expone extensamente como la tercera generalización de la guerra en Boulainvilliers. Es llamativo que en este punto Foucault no mencione a ninguno de estos dos autores.

<sup>67</sup> Los editores ofrecen un pasaje de Leibniz en el que se comprueba la doble utilización de la que habla Foucault: “¿Qué es la balanza de Europa? Es la idea de una física político militar de las naciones en la que fuerzas antagónicas variables se ejercen de acuerdo con choques violentos y aleatorios de unas con y contra otras (...) la balanza de Europa no es un problema de estática sino de dinámica”. (Leibniz, citado en Foucault, 2006, p. 340)

<sup>68</sup> En lo que Foucault llama en *Defender la sociedad* la primera generalización de la guerra en Boulainvilliers destaca una relación entre guerra y derecho que es diferente a la que aquí caracteriza como típicamente medieval. En ese autor, la guerra no se produciría como consecuencia de la violación de los derechos dinásticos, sino que esos derechos, el texto o la disposición jurídica que los refrendaban, eran ya instrumentos utilizados en la batalla, eran armas de guerra, los códigos habían sido escritos con la sangre derramada. Esta concepción, que Foucault compartía de años atrás, y que era explícita en *Vigilar y castigar*, en este curso de 1978 desaparece por completo, puesto que la génesis discursiva que está haciendo aquí Foucault no es genealógica y por lo tanto no da cabida a discursos subterráneos o laterales como el que aquí se menciona.

A partir del Tratado de Westfalia la guerra ya no tendría que acudir al argumento jurídico (aunque pudiera seguirse revistiendo con justificaciones jurídicas), sino principalmente al argumento diplomático, a la alteración del equilibrio de Europa. Así, al romper con la continuidad entre derecho y guerra, había establecido de hecho otro tipo de continuidad, la existente entre la política y la guerra. Si la política era definida por los medios que se usaban para mantener el equilibrio inestable de los Estados, la guerra bien podía concebirse como la continuación de esa política cuando los medios pacíficos se habían agotado, con lo que de hecho se iniciaría la razón bélica moderna que Clausewitz sintetizó dos siglos después: “la guerra es la continuación de la política por otros medios”. Aquí es patente que Foucault se ha reconciliado teóricamente con Clausewitz, tanto en su noción de la guerra como de la política, y ya no pretende invertir su fórmula.

El segundo instrumento del sistema diplomático militar es la diplomacia propiamente dicha, por medio de la cual se consigue el establecimiento y la conservación de las alianzas necesarias para el mantenimiento del equilibrio de Europa. Se caracteriza por un conjunto de leyes y tradiciones -no ya derechos dinásticos- que los distintos Estados deben seguir y ejercer por medio de cuerpos de hombres especializados que son llamados “misiones diplomáticas permanentes”, encargados de todo tipo de relaciones y negociaciones bajo un criterio que no es el del derecho de los soberanos sino el de la física de las fuerzas de los Estados. Este nuevo campo de actividades, al suponer la existencia de una especie de sociedad de Estados europeos en la que cada uno es como un individuo que debe seguir normas codificadas por el derecho, condujo a la emergencia de toda una literatura jurídica del llamado *derecho de gentes*.

Finalmente, el tercer instrumento del sistema sería el establecimiento de un dispositivo militar permanente, que no solamente se refiere a un cuerpo armado permanente y disponible, sino a toda una serie de elementos sociales, tales como el proceso de profesionalización de los hombres de armas y la formalización de la carrera militar, el proceso de reclutamiento regular y excepcional en los casos de guerra, y finalmente un saber específico que cubre los aspectos estratégicos, tácticos, técnicos, etc.; en suma, toda una dimensión militar de la sociedad que no se reducía ni a la sola existencia del ejército ni a la función de hacer la guerra, puesto que implicaba un conjunto de funciones e inversiones sociales y económicas que lo convertían en una cuestión relevante al interior de cada Estado<sup>69</sup>.

A su vez, a nivel interestatal el poderío militar que ostentaban los Estados se convirtió en un elemento clave de la diplomacia, en el sentido de que a pesar de buscarse un equilibrio general, la competencia entre Estados persistía y cada uno de ellos quería ganar ventaja y principalmente se hacía por vía diplomática mediante la ostentación del poderío militar, la posibilidad y la amenaza de guerra. De esa manera, Foucault plantea que la existencia de esos dispositivos militares permanentes implicó la presencia de la diplomacia en la política y la economía, y de esa manera se convirtió en el soporte institucional del fenómeno descrito por Clausewitz dos siglos más tarde, el que la guerra fuera la continuación de la política por otros medios, medios que ya se encontraban disponibles y que eran prescritos por la misma política a través de la práctica diplomática y las instituciones militares. Todo ello condujo, concluye Foucault, a una reactivación de las relaciones entre la paz y la guerra, entre las dimensiones civil y militar.

---

<sup>69</sup> Estos asertos se emparentan de manera extraordinaria con aquello que Foucault había nombrado en *Defender la sociedad* como segunda generalización de la guerra en Boulainvilliers. En este autor, sin embargo, lo que podía percibirse en esa influencia de las instituciones militares sobre el cuerpo civil de la sociedad era una utilización de esas instituciones como instrumentos y mediaciones utilizadas en el campo de batalla social permanente. Foucault, sin embargo, no menciona nada de esto en el curso.

Ahora bien, estos planteamientos sobre la guerra y su relación con la paz y con el derecho son sumamente diferentes a los que había desarrollado en el curso anterior del *Collège*. Frente a esos planteamientos, los editores Ewald y Fontana introducen una nota que dice:

Compárese este análisis con el desarrollado por Foucault en el curso de 1975-1976 (...) En él, la fórmula de Clausewitz no se presentaba como la prolongación de la nueva razón diplomática, sino como la inversión de la relación entre guerra y política definida, en los siglos XVII y XVIII, por los historiadores de la guerra de razas. (En: Foucault, 2006, p. 348)

Al hacer la comparación no se observa, sin embargo, contradicción alguna. La fórmula de Clausewitz podría ser asumida, en efecto, por una parte como inversión del discurso histórico político de la lucha de razas, que planteaba la paz civil y el derecho como otras tantas formas en que los victoriosos trataban de ocultar y silenciar una guerra que permanecía latente y que, más aún, se expresaba y perpetuaba a través de las instituciones civiles y jurídicas. La política civil no sería, según ese discurso histórico político, más que continuación de la guerra por otros medios, noción desarrollada por Boulainvilliers y que, como ya se analizó, corresponde también a la genealogía aplicada por Foucault hasta *Vigilar y castigar* y que se emparenta asimismo con la transcripción moderna de la lucha de clases en Marx. Pero esa misma fórmula también puede ser tomada como expresión acabada y sistematizada de la razón gubernamental inaugurada con posterioridad al Tratado de Westfalia a través de las “artes de gobierno” que Foucault retoma.

No hay, pues, contradicción; lo que hay, en este caso, es *omisión* de una de las interpretaciones, lo cual sí puede decir algo sobre el enfoque adoptado por Foucault. En cualquier caso, parece claro que la teorización de la guerra y su relación de continuidad de la política -en un sentido que va de la política a la guerra- desarrollada por Clausewitz, se inscribía perfectamente en esas luchas por el discurso histórico que constituyen el marco genealógico con el que Foucault analiza el discurso de la lucha de razas en *Defender la sociedad*. Se trata de un discurso de guerra y para la guerra, y es una guerra en el campo del discurso -y fuera de él por supuesto-, una guerra por el discurso, por la historia, por el sentido de la historia, la historia como campo de batalla.

La diferencia fundamental del enfoque desde el que se aborda a Clausewitz en estos dos cursos sucesivos es que, mientras en el curso de 1976 se esclarecía y enfatizaba en la existencia clara de dos posiciones en esa batalla por el discurso histórico -en una de las cuales se encontraba Clausewitz-, en el curso de 1978 ya solo se menciona una de esas posiciones -la dominante- y no se mencionan en todo el curso -ni en adelante, nunca más, en los textos que se alcanzaron a revisar- a Boulainvilliers ni el discurso histórico político de la lucha de razas. Dicho discurso desapareció en ese momento del panorama de Foucault y los oyentes de sus cursos, ya no sería relevante ni interesante, a pesar de que le había dedicado el que fuera tal vez el curso más apasionado y combativo de los impartidos en el *Collège*.

Es en este sentido en el que puede comprenderse el abandono de la genealogía como método y de la guerra social permanente como analizante de la política. Abandono a la vez de Nietzsche, de Boulainvilliers y de Marx para el pensamiento de las relaciones de poder, que en adelante serían pensadas a partir de la gran y moderna razón gubernamental, bajo diferentes formas que serían las formas históricas de gubernamentalidad: de la “razón de Estado” se habría pasado a una gubernamentalidad (neo) liberal a la que Foucault dedica el curso de 1979. Pero a la vez, esas relaciones serían pensadas en adelante sobre el modelo general del *gobierno* en el sentido *lato* de conducción de las conductas de los hombres, modelo que en el plano de las estructuras políticas estatales y supraestatales se identificaría nuevamente con la diplomacia, sin desconocer la existencia de una microfísica del poder difuminada por toda la sociedad, y

en el cual existe siempre una posibilidad abierta para el conflicto y las luchas, pero que se diferenciaría esencialmente de ellas, así como de los esquemas aún más violentos y cerrados de la dominación.

## 7. Marx y la interpretación. Un abandono que no fue superación

En *La voluntad de saber*, en la entrevista *La tortura es la razón* y, finalmente, en el curso de 1978 *Seguridad, territorio y población*, Foucault dio a entender que ya había resuelto el interrogante central del curso *Defender la sociedad* sin necesidad de haber adelantado todas las investigaciones durante los cinco años que había proyectado. La respuesta era negativa, el modelo de la guerra social permanente no era el más idóneo para analizar las relaciones de poder; la política y la guerra eran solamente dos expresiones de relaciones de fuerzas múltiples; la guerra ya no era la principal expresión de las relaciones de fuerzas porque las sociedades modernas habían “habilitado” poco a poco su expresión política; las relaciones de poder eran más complejas de lo que el modelo bélico podía reflejar; y finalmente la combinación del sistema diplomático-militar y la policía bastaban para explicar la racionalidad gubernamental moderna. Por consiguiente, en 1978 no plantea el curso de ese año ni los siguientes basándose en el método genealógico, ya no vuelve a mencionar a Nietzsche ni a Boulainvilliers, y solo menciona a Marx para evidenciar sus distancias respecto a él. Algo ha cambiado profundamente, pero Foucault nada nos ha dicho sobre ese cambio y sus razones.

El problema que aquí interesa plantear consiste en el hecho de que la “solución” no fue hallada por el camino que Foucault se había propuesto (una serie de investigaciones sobre la guerra que arrojaran una respuesta clara y contundente a las preguntas formuladas) pero tampoco se resolvió haciendo explícita la superación y los argumentos de la ruptura con la genealogía nietzscheana, con Boulainvilliers y con el modelo marxiano de lucha de clases, por lo que el abandono inexplicado que se estaba produciendo pudo pasar, como propone Edgardo Castro (2014) y el propio Foucault, como si hubiera sido un mero proceso de perfeccionamiento y clarificación conceptual, acompañado de una sustitución terminológica<sup>70</sup>. Sin embargo, siendo coherente con la propia concepción que Foucault tiene de la historia de las ideas - inspirada en Bachelard y Canguilhem-, tanto aquí como en todo proceso teórico, más que progreso desde el error hasta la verdad habría que identificar y leer las discontinuidades, los desajustes, los saltos o los virajes.

Algunos análisis sobre dichas discontinuidades, y más concretamente sobre la crisis y el *impasse* de 1976-1978 se desarrollaron en el capítulo anterior. Lo que aquí interesa retomar es el hecho de que tales discontinuidades dieron lugar durante esos años a manifestaciones de retorno o en todo caso de *no superación* de todo aquello que después de 1976 no se mencionaba más en los cursos y en los libros. En la entrevista *Verdad y poder* de 1977, por ejemplo, Foucault todavía insistía en la utilidad de la genealogía y del modelo de la guerra para la comprensión de las relaciones de saber-poder, aún después de haber renegado de todo ello como se ha expuesto más arriba:

De aquí el rechazo a los análisis que se refieren al campo simbólico o al dominio de las estructuras significantes; y el recurso a los análisis hechos en términos de genealogía, de relaciones de fuerza, de desarrollos estratégicos, de tácticas. Pienso que no hay que referirse al gran modelo de la lengua y de los signos, sino al de la guerra y de la batalla. La historicidad que nos arrastra y nos determina es belicosa;

---

<sup>70</sup> En su último año de vida, Foucault decía lo siguiente: “creo que todas estas nociones han sido mal definidas y no se sabe muy bien de qué se está hablando. Yo mismo no estoy muy seguro de haberme expresado muy claramente ni de haber empleado las palabras que era necesario emplear cuando he comenzado a interesarme por este problema del poder. Actualmente tengo una visión más clara de todo ello” (1994, p. 139).

no es habladora. Relación de poder, no relación de sentido. La historia no tiene «sentido», lo que no quiere decir que sea absurda e incoherente. Al contrario es inteligible y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle: pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. (Foucault, 1979, pp. 179-180)

En la entrevista *Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo*, de 1978, Foucault sienta el modelo más completo y definitivo para una crítica genealógica del marxismo, la cual será retomada en el siguiente capítulo de este trabajo. No obstante, de manera inesperada Foucault retorna a una problemática que consideraba saldada y superada, a saber, la de la guerra social como analizante de la política, la genealogía nietzscheana y, finalmente, introduce aquello que había estado implícito todo ese tiempo y que al fin se explicita. Se trata de la lucha de clases como discurso que, precisamente, se enmarcaba en el ámbito de ese mismo analizante bélico y que –ahora lo admite– permitiría dar un paso más allá de la genealogía nietzscheana.

Este problema lo retoma a propósito del asunto de la voluntad, que es puesto sobre la mesa por su entrevistador. Según dice Foucault, hasta ahora en Occidente solo se habrían analizado las relaciones entre las acciones humanas y la voluntad desde los esquemas tradicionales de naturaleza-fuerza o ley-bien y mal, pero habría otra opción, podría buscarse el método en la estrategia militar, la voluntad podría analizarse como conflicto, como luchas estratégicas con diversos antagonismos que tendrían una racionalidad propia que aún no se ha explorado de manera suficiente en la filosofía occidental. Por ello, Foucault define un propósito:

Cuando se pueda dar firmeza a ese punto de vista, los conceptos fundamentales que convendría utilizar serán estrategia, conflicto, lucha, incidentes (...) Por consiguiente, la nueva oportunidad de desciframiento intelectual que debe ofrecer la filosofía en nuestros días es el conjunto de los conceptos y métodos del punto de vista estratégico. Dije "debe", pero esto significa simplemente que hay que tratar de ir en ese sentido, aunque el fracaso sea una posibilidad. Sea como fuere, hay que tratar. (Foucault, 2012, p. 98)

De repente, parece como si Foucault hubiera retomado el proyecto delimitado en 1976 en *Defender la sociedad*, donde se había propuesto esa serie de investigaciones que debían conducir o bien a darle firmeza a ese punto de vista o bien a abandonarlo, y hemos visto que ya el filósofo había decidido abandonarlo ese mismo año, pero de repente en esta entrevista de 1978 dice que habría que intentarlo o, para verlo de otro modo, reconoce que aún no ha hecho el esfuerzo suficiente en ese sentido, pero que valdría la pena hacerlo. En suma, lo que está diciendo aquí Foucault es que no había razones de peso para abandonar el intento de desarrollar una concepción de la dinámica política que se basara en el modelo bélico, y sin embargo, de hecho ya lo ha abandonado. Cabría, no obstante, la duda, porque Foucault no habla aquí de guerra social permanente, sino solamente de guerra y estrategia; cabría pensar, por lo tanto, que se refiere a la guerra militar declarada de la que se ocupa en el curso de ese año en *Seguridad, territorio y población*. Pero no es así, se trata de una reminiscencia de Nietzsche y Marx, como queda claro en el siguiente pasaje:

Podríamos decir que esta tentativa participa de la genealogía nietzscheana. Pero hay que encontrar un contenido retocado y teóricamente profundizado por el concepto solemne y misterioso de "voluntad de poderío", y habrá que hallar al mismo tiempo un contenido que corresponda mejor a la realidad que en el caso de Nietzsche (...). Hay una expresión que Marx sin duda utilizó, pero que hoy pasa por ser casi obsoleta. Me refiero a "lucha de clases". Cuando uno se sitúa en el punto de vista que acabo de indicar, ¿no se torna posible repensar esta expresión? (...) Y puesto que se dice lucha, se trata de conflicto y de guerra. Pero ¿cómo se desarrolla esa guerra? ¿Cuál es su objetivo? ¿Cuáles son sus medios? ¿En qué cualidades racionales se apoya? Lo que me gustaría debatir, a partir de Marx, no es el problema de la

sociología de las clases, sino el método estratégico concerniente a la lucha. Ese es el punto en que tiene anclaje mi interés por Marx, y desde él me gustaría plantear los problemas. (Foucault, 2012, p. 99)

Por supuesto, Foucault estaba hablando en el aire, o tal vez llevado por la simpatía hacia su interlocutor, un intelectual de la nueva izquierda japonesa. En ese momento menos que nunca era verosímil que Foucault se fuera a dedicar a un análisis de lucha de clases, ni que planteara sus problemas a partir de Marx, cuando llevaba al menos tres años denigrando de todo ello. Sin embargo, es llamativa la forma tan natural en la que expresa estas ideas, como si realmente hicieran parte de su itinerario intelectual del momento. Para resolver el misterio de que Foucault vuelva con naturalidad a aquello que pretende haber abandonado, habrá que volver a consultar a Foucault, quien en 1964 –quince años atrás- en la ponencia *Nietzsche, Freud, Marx* había planteado lo siguiente:

El primer libro de *El capital*, textos como *El nacimiento de la tragedia* y *La genealogía de la moral*, la *Traumdeutung*, nos ponen en presencia de técnicas interpretativas. El efecto de choque, la especie de herida provocada en el pensamiento occidental por estas obras, viene de que ellas han reconstituido ante nuestros ojos algo que Marx llamaba *hieroglifos*. Esto nos ha puesto en una situación incómoda puesto que estas técnicas de interpretación nos conciernen a nosotros mismos, puesto que nosotros, intérpretes, nos hemos puesto a interpretar nos mediante estas técnicas. Y es con estas técnicas de interpretación, a su vez, que debemos interrogar a esos intérpretes que fueron Freud, Nietzsche y Marx; en forma tal que somos perpetuamente reenviados en un perpetuo juego de espejos. (1995a, p. 16)

Naturalmente, Foucault planteaba aquí una visión nietzscheana de Marx, Freud y el mismo Nietzsche: solo serían intérpretes, los maestros de la interpretación (los maestros de la sospecha, les diría un año después Paul Ricoeur), en ellos estaríamos en el mundo de la interpretación infinita y en las interpretaciones de interpretaciones. Al final de la conferencia, sin embargo, algunos asistentes le hacen ver a Foucault que si esas afirmaciones pueden ser válidas para leer a Nietzsche no lo serían tanto para Marx, que pretende inscribir su discurso en un ámbito de comprensión científica y de acción revolucionaria, arremetiendo incluso contra la interpretación y la especulación.

Uno de ellos –de apellido Boehm- lo plantea en relación con la XI tesis sobre Feuerbach, en la que Marx afirma que “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”, con lo cual parecía contraponer interpretación y transformación. A esta pregunta, que Foucault dice que esperaba, responde de manera un tanto ambigua afirmando que Marx solo se refería a la filosofía, pero que la economía política sí la trabajaba como una manera de interpretar. Posteriormente, Gianni Vattimo insiste en la inadecuación de leer a Marx como infinito interpretador; para él sería claro que algo como la infraestructura económica sería una base y una meta final del conocimiento. Esta pregunta incómoda aún más a Foucault, quien responde que “En cuanto a Marx, yo no he desarrollado apenas mi idea acerca de él. Incluso tengo miedo de no poderla desarrollar todavía” (1995, p. 24), tras lo cual nuevamente traslada la referencia a otro texto, el *XVIII brumario de Luis Bonaparte* donde Marx supuestamente habría reconocido que su interpretación no era la única posible.

Foucault, sin embargo, sabe perfectamente que, aunque Marx es de hecho un intérprete, no se ve a sí mismo de esa manera, sino como un científico de la sociedad y de la historia. Sabe -porque las ha leído minuciosamente- que la XI tesis sobre Feuerbach debe leerse a partir de la IV tesis donde, a propósito de la crítica que había hecho Feuerbach al cristianismo, que consistía en diluir el mundo imaginario de los cielos en la base terrenal que lo ha producido, Marx afirmaba que con eso solo estaba hecha la mitad del trabajo, puesto que el hecho de que la base terrenal se desdoblara era debido a una contradicción propia de esta, de tal manera que “lo primero que hay que hacer es comprender ésta [base terrenal] en su

contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción.” Es claro, pues, que Marx no basaba su proyecto transformador en interpretaciones o especulaciones, sino en la comprensión fiel de las contradicciones, único conocimiento que podría superar la prueba de la práctica política concreta.

Hay pues un cientifismo o positivismo que puede percibirse en muchos textos de Marx y que, por intermedio de Engels, dio lugar a la pretensión del marxismo de ser la *ciencia de la historia*, pretensión institucionalizada finalmente en la academia de ciencias de la URSS, pero refrendada también por marxistas franceses como Louis Althusser, antiguo maestro de Foucault en la ENS. Todo ese cientifismo es lo que Foucault delimita en *Defender la sociedad* como el enemigo específico de sus genealogías y contra lo que quisiera contraponer una teoría amplia que le permitiera hilar las críticas fragmentarias que había adelantado contra ciertas instituciones disciplinarias particulares. Contra el marxismo cientifista, en 1976 Foucault pretendía elaborar una teoría del funcionamiento del poder que fuera un desarrollo, una operacionalización de la genealogía nietzscheana que ha venido utilizando vagamente durante varios años.

Al comienzo de este capítulo se planteó que el curso *Defender la sociedad* debía leerse a partir de la identificación de tres ejes: uno genealógico-político: investigaciones genealógicas en una dinámica de lucha contra el marxismo y su pretensión totalitaria de entronizar una vanguardia teórico-política soviética; uno teórico-político: necesidad de superar el carácter fragmentario de las luchas genealógicas, mediante la producción de un efecto de unificación que les permitiera asumir una crítica de conjunto a la forma de poder ejercida por todos los Estados contemporáneos y muy especialmente por el Estado soviético; y finalmente un eje histórico-político o genealógico propiamente dicho: la puesta a prueba y –eventualmente– puesta a punto del modelo teórico que Foucault venía usando a partir de 1971 para comprender las nuevas formas de ejercicio del poder y su funcionamiento, del modelo genealógico.

No obstante, cuando Foucault procede a hacer la genealogía del discurso genealógico de la guerra social permanente, condición esencial para la elaboración de una teoría del poder no marxista que le permitiera criticar de conjunto al poder ejercido de manera excesiva en el Estado soviético; descubre en el camino a Boulainvilliers como el gran formulador de ese discurso genealógico bajo la forma de lucha de razas, pero descubre en segunda instancia, nuevamente, a Marx como formulador de la gran transcripción moderna y revolucionaria de ese discurso bajo la forma de lucha de clases. Foucault encuentra a Marx como punto de llegada de la genealogía del discurso genealógico; pero lo que no se atreve a descubrir es que Marx estaba, de hecho, ya desde el comienzo de la concepción genealógica con la que Foucault pretendió hacer la genealogía del discurso genealógico.

En otras palabras, la lectura bélica de la historia y la política con la que Foucault había estado trabajando durante años, bien podía expresarse con el vago y oscuro lenguaje nietzscheano, pero a la hora de traducirla a análisis histórico-políticos concretos se trataba fundamentalmente del discurso de guerra social permanente bajo la transcripción marxiana de lucha de clases, transcripción que atravesaba todo el ambiente intelectual de la época y de la cual Foucault no había podido escapar ni retirándose del PCF en 1953, ni yéndose de Francia durante casi quince años -entre 1955 y 1969-, ni retirándose de la rebelde universidad de Vincennes en 1971, ni rompiendo con los círculos maoístas en 1973, ni apoyando a los disidentes soviéticos a partir de 1975, ni con su apoyo a André Glucksmann y algunas tesis antimarxistas de los llamados “nuevos filósofos” a partir de 1977. Gran parte de la carrera intelectual de Foucault podría leerse como (entre muchas otras cosas) una carrera para escapar del marxismo, dando como resultado en 1976 un *impasse* que lo condujo a abandonar artificialmente a Marx, lo cual por supuesto

tuvo que pagar a un alto precio, y éste fue la renuncia al viejo y apasionante Nietzsche y a un Boulainvilliers recién descubierto con esmero.

En *El orden del discurso*, lección inaugural de Foucault en el *Collège de France*, a propósito de la influencia de Jean Hyppolite –que había sido traductor al francés e intérprete de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel- Foucault había planteado algo muy elocuente en relación con Hegel, pasaje cuyas palabras este trabajo se ve tentado a reproducir, asumiendo que la misma situación ocurría en Francia con Marx y, más puntualmente, que Foucault la sufría en carne propia en su intento por escapar a Marx:

Toda nuestra época (...) intenta escapar a Hegel (...) Pero escapar realmente a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizás, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia que nos opone y al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte. (Foucault, 1992a, p. 45)

## CAPÍTULO 4. Marx, marxismo y la política

El objetivo de este trabajo ha sido aportar al debate sobre el retorno a Marx tras la crisis catastrófica del marxismo-leninismo mediante la reconstrucción crítica de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo. En los capítulos anteriores se abordaron algunos puntos de esa relación, tanto a partir de citas textuales de Foucault como de referencias implícitas suyas, y también a veces a partir de interpretaciones de comentaristas o propias de este trabajo, todo lo cual se debe consolidar en este espacio a la luz de las ideas que se han avanzado hasta aquí, con el fin de establecer un punto de partida relativamente firme y evitar así la reiteración de temas ya abordados, pudiendo avanzar hacia nuevos temas y problemas de esa misma relación teórico-política. Ese trabajo se hará en un primer apartado de este capítulo.

En un segundo apartado, se redondearán los elementos esenciales de una relación teórico-política problemática de Foucault con el marxismo *teórico* (no con Marx), a partir de una revisión crítica de su relación con Althusser y con cierto maoísmo, su formación con ellos, la elaboración de sus críticas en contra de ellos, la superación de los mismos, así como los aprendizajes que de allí sacó. Ese segundo apartado se concluye con lo que de hecho era uno de los puntos nodales de su crítica a los marxistas: las tácticas discursivas que llevaban la guerra al debate de ideas en el plano cotidiano y personal, asumiendo de hecho la forma judicial o inquisitorial en la que el enemigo era el burgués, el criminal, el hereje, con lo que se lo deshumanizaba para justificar su humillación, una forma de ejercicio de poder contra la que Foucault había enfilado su batería teórico-crítica durante todos esos años.

El tercer apartado se ocupará de desarrollar la idea según la cual es posible concebir a Foucault como *lector de Marx* o, en otras palabras, que existe un “Marx de Foucault”, una lectura propia y original de Foucault sobre Marx. Esto se ilustrará en dos momentos, en el primero se pondrá de manifiesto el carácter misterioso de esa presencia de Marx en Foucault, los juegos de palabra y silencio que operan en él, la incomodidad y a veces incluso la violenta molestia que puede llegar a producirle, pero por debajo de todo eso, revelar que pueden hallarse esbozos de un diálogo, discontinuo e inconstante, pero permanente con las tesis filosóficas e históricas de Marx. En un segundo momento, se desarrollará el principal asunto que esta tesis pretendía esclarecer, relacionado con la alta valoración teórica que Foucault tuvo de la vena estratégica del pensamiento político de Marx, que se expresa fundamentalmente en su noción de lucha de clases, con la cual Foucault estuvo jugando y coqueteando durante casi una década, un amor imposible y fatal que terminó en un abandono sin superación ni olvido. Es la re-presentación de los planteamientos expuestos en el capítulo anterior sobre la guerra y la política, pero tomando aquí como premisa lo que allí solo podía ser la conclusión: que en las investigaciones genealógicas de Foucault entre 1971 y 1976 de lo que se trataba bajo la forma de dominaciones, guerra civil, guerra social permanente o lucha de razas, era *principalmente* de la teoría marxiana -y marxista, como se verá- de la lucha de clases.

### 1. El contexto, el poder y la guerra: relaciones con el marxismo

En el contexto se pudo dimensionar el predominio teórico del marxismo en el ambiente intelectual y político de izquierda -que era mayoritario- de la Francia de posguerra en la que se formó Foucault. Para retomar una frase del historiador Tony Judt que lo sintetiza todo, “las afinidades intelectuales y las obsesiones políticas de los años sesenta en Europa sólo cobran sentido a la luz de esta continua

fascinación por Marx y el marxismo” (Judt, 2006, p. 584). En efecto, desde principios de la década de 1950 Foucault se formó con los textos de Marx y el marxismo y llegó a pertenecer durante tres años al PCF por influencia de su maestro Althusser. Si bien Foucault renunció al partido, y desde entonces se declaró anticomunista, siguió estando muy influido por el marxismo por al menos dos décadas más, lo que puede percibirse en sus libros hasta 1976, constatación que no desconoce el hecho de que durante todo ese período Foucault estuvo desarrollando y expresando sus críticas a diversos temas y conceptos marxistas.

No obstante, allí también se dio cuenta de la crisis que experimentó el marxismo –sobre todo ligado al PCF y a la URSS- después de la invasión a Hungría y el XX congreso del Partido Comunista de la URSS en 1956, y en una escala aún mayor a partir de la invasión a Checoslovaquia y la desmovilización del movimiento de mayo del 68; acontecimientos que implicaron no solo la agudización de la guerra ideológica entre comunismo y anticomunismo, sino incluso un viraje en esa balanza a favor del anticomunismo y más concretamente antisovietismo del que hizo parte Michel Foucault en apoyo al movimiento de disidentes soviéticos y de defensa de los derechos humanos. Ya en 1977, Foucault expresaba abiertamente su rechazo a todos los marxistas franceses (incluyendo a su propio maestro Althusser) por minimizar la importancia del GULAG -silenciando con ello a sus víctimas- mediante la operación de convertir la discusión en un asunto de interpretación de textos sagrados. Stalin habría encerrado y matado a millones de personas por una mala lectura, una mala interpretación de Marx, por un error de comprensión de lectura que podría subsanarse volviendo a leer a Marx, un Marx siempre límpido al que podría volverse para juzgar incluso a todos aquellos que lo utilizaron para hacer cosas reprochables.

En el segundo capítulo, que se ocupó del tema del poder en la trayectoria de Foucault y sus discontinuidades, pudo verse que a comienzos de los años 70 Foucault aún estaba anclado a una concepción marxista del poder, si bien desde la década anterior ya había cuestionado el problema althusseriano de la ideología como algo lo contrapuesto al conocimiento científico. No obstante, en ese capítulo solamente se hizo una breve mención a ese marxismo de Foucault y se ilustró con un fragmento “impresionista” tomado de una conversación de 1971. En este capítulo habrá que profundizar en ese asunto, evidenciando hasta qué punto Foucault estuvo inmerso en el marxismo y de qué maneras fue rompiendo con él, a tal punto que ya en 1973 pretendiera romper definitivamente con los cuatro esquemas marxistas del poder. Esa relación de Foucault con Althusser y posteriormente con cierto marxismo de los círculos maoístas surgidos de mayo del 68, será abordada con un poco más de profundidad en el próximo apartado.

Aquí interesa recordar en qué consistió esa crítica a la concepción marxista del poder que Foucault fue desarrollando a partir de 1973, cuando hace alusión, en la última clase de *La sociedad punitiva*, a los cuatro esquemas del poder con los que habría que romper para comprender el poder punitivo o, más exactamente, el poder disciplinario en las sociedades contemporáneas. Ese recuento puede hacerse ahora de una manera más crítica, sacando provecho de todo el recorrido que se desarrolló en ese capítulo, en el que se concluía con un cuadro de síntesis de las diversas nociones y preguntas sobre el poder que pueden encontrarse en la trayectoria intelectual foucaultiana, sin pretender exhaustividad.

Por cuestiones de síntesis y de comodidad, la evaluación de pertinencia de las críticas foucaultianas a esos cuatro poderes se realizará mediante su contraste con un marxismo que se considera muy avanzado y refinado para ese momento, el de Nicos Poulantzas, quien en *Estado, poder y socialismo* pretendió, en defensa del marxismo, refutar todas las críticas foucaultianas. Sin embargo, cabe hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, Poulantzas no representa *el* marxismo, porque si por tal cosa se entendiera

una teoría, ello de hecho no existe, sino diversas corrientes y autores marxistas. Esa primera precisión sirve para acotar tanto las críticas foucaultianas (que pueden atinarle a *cierto* marxismo como blanco pero no a *otros* más desarrollados, como se evidenciará con Poulantzas) pero también acota la pretensión de Poulantzas de *refutar* las críticas foucaultianas *al* marxismo, puesto que el marxismo poulantziano no es ni el único, ni el más puro ni el mejor, es simplemente uno muy refinado para ese tiempo y lugar, que además tiene la particularidad -y la ventaja- de construirse con base en la sistematización y síntesis crítica explícita de la mayoría de las demás corrientes marxistas de su época. Solo por esas características sirve como referente “ejemplar” del marxismo para los fines de este trabajo. La segunda aclaración es que aquí no se puede desarrollar en extenso toda la polémica que Poulantzas le plantea a Foucault, ni mucho menos la que le plantean otros marxistas. Aquí solamente se van a considerar las ideas poulantzianas que responden de manera directa y a veces incluso explícita, a las críticas foucaultianas de 1973 contra los “cuatro esquemas” marxistas.

En primer lugar era el “esquema de apropiación” el criticado por Foucault, que básicamente se corresponde con la hipótesis según la cual el poder *lo tiene* la clase dominante, la burguesía y *carece* de él la clase dominada, el proletariado. En su momento se evidenció cómo conceptos marxistas como bloque en el poder, bonapartismo, crisis orgánica o hegemonía daban cuenta de que muchos marxistas habían trascendido este esquematismo estrecho en el que una clase tiene todo el poder y la otra clase no tiene nada. Se trataría, pues, de una crítica a un marxismo muy esquemático, dogmático, vulgar, que ciertamente existía y funcionaba en algunos grupos izquierdistas, y que Foucault lo llegó a experimentar en los años posteriores a mayo del 68.

No obstante, habiendo hecho el ejercicio de sistematización de las distintas nociones a las que Foucault aludía con la palabra poder, ahora parece claro que expresiones como las que aquí critica (*tener* el poder) no alude en el caso del marxismo a una cosa que se posea a la forma de las mercancías y que por tanto podría cederse o intercambiarse (lo que emparentaría al marxismo con el liberalismo contractualista). Alude más bien al poder como *capacidad* que se ejerce sobre otros, tenencia o carencia de esa capacidad que dependería de diversos factores (esta es otra discusión) pero que en la mayoría de marxistas se entiende en el campo de la lucha de clases como algo correlacional, es decir, ni absoluto ni inmóvil, sino que es una capacidad que se gana o adquiere en la medida en que una clase logra, en el proceso mismo de las luchas, niveles de conciencia y de organización autónoma superiores y, a la vez, los pierde en la medida en que en esa misma dinámica de luchas, su enemigo logra desorganizarla, desmoralizarla y desmovilizarla quitándole su capacidad de combate. La confusión foucaultiana de nociones conduce en este caso a caricaturizar el marxismo que critica y a categorizarlo de manera indebida, lo que le resta pertinencia y alcance a su crítica.

En este punto, por ejemplo, una definición como la desarrollada por un marxista como Nicos Poulantzas, según la cual el poder designaría la “*capacidad* de cada una [de las clases] para realizar sus intereses específicos *en relación de oposición* con la capacidad de las otras clases para realizar los suyos” (Poulantzas, 1979, p. 36), no parece verse aludida o afectada en lo más mínimo por la crítica foucaultiana, puesto que ni designaría propiedad económica o jurídica, ni se poseería absoluta y permanentemente por una de las clases sino que sería una capacidad relativa y correlacional. Cuando se comprueba, además, que Poulantzas había formulado esa definición de poder ya en 1968 -cinco años antes de esta primera crítica foucaultiana-, con base en su investigación teórica en torno a los textos de los marxistas clásicos (Marx, Engels, Lenin y Gramsci), debe descartarse -por ahora- la idea de Bob Jessop (2006) según la cual esa concepción fue inspirada en los desarrollos de Foucault; era, por el contrario, la concepción que Poulantzas encontraba ya en los clásicos del marxismo. No obstante, si se comprueba por otra parte que Poulantzas formula esa definición *por oposición* a diferentes concepciones del poder no marxistas pero

también a muchas interpretaciones de *marxistas* que considera erróneas, entonces de ninguna manera se puede descartar el valor de la crítica foucaultiana, como superación importante de *cierto* marxismo con el que Foucault se había enfrentado hasta el momento en círculos políticos y teóricos específicos y con los cuales –teórica y políticamente- ya en 1973 comenzaba a romper.

El segundo esquema marxista que criticaba Foucault en 1973 era el de “localización en los aparatos de Estado”. Según esa crítica, para Foucault era claro que no bastaría con tomar y destruir el Estado para transformar una forma de poder, puesto que hay muchos focos de poder que lo desbordan. Aquí no habría que suponer que es ilegítimo hablar de poder entendido como aparatos; de hecho pudo verse en la sistematización de nociones foucaultianas del poder, que una de ellas corresponde al poder institucionalizado, donde se reconoce que Foucault también se refirió a las instituciones y los aparatos (con esa palabra inclusive) como “el poder”. Con respecto al marxismo, en su momento se evidenció que asuntos tales como el predominio de la lucha de clases en la tradición marxista italiana, la distinción entre poder de Estado y aparatos de Estado establecida por varios marxistas occidentales, o incluso la idea de Estado pleno en Gramsci, son muestra de que el marxismo había avanzado mucho más allá de la caricatura que Foucault parece criticar.

No obstante, nuevamente hay que decir que no era exactamente una caricatura, se trataba de *cierto* marxismo esquemático, que tomaba por principal referente teórico sobre el Estado las ideas de Lenin en *El Estado y la revolución*, texto que a su vez tenía una fuerte inspiración en algunas tesis esquemáticas de Engels sobre el carácter del Estado en general y del Estado capitalista en particular. Esa estrechez del alcance de la crítica dirigida al marxismo se encuentra palpablemente reflejada en Poulantzas, quien sale en su defensa e incluso pretende voltear la crítica contra Foucault:

El poder no se reduce en absoluto, o se identifica, al Estado, como también Foucault o Deleuze, le atribuyen al marxismo (...) Las relaciones de poder (...) desbordan al Estado, incluso si se abandona una definición jurídica y estrecha del Estado –sorprendentemente presente en Foucault o Deleuze. (Poulantzas, 1979, p. 37).

Aquí Poulantzas alude principalmente al predominio de la lucha de clases sobre los aparatos de Estado, incluso concebidos en plural, retomando la idea de Estado ampliado (o pleno) de Gramsci, bajo la forma althusseriana de aparato represivo de Estado y aparatos ideológicos de Estado, e incluso complementándola con el aparato económico del Estado (Poulantzas, 1979). Estas ideas o bien ya estaban presentes en 1968 en *Poder político*, o bien Poulantzas las había integrado ya en 1970 en *Fascismo y dictadura* (1971) como respuesta a las críticas de los marxistas italianos y anglosajones. Por lo tanto, Poulantzas las había formulado a partir de su lectura de los clásicos del marxismo mucho antes de que Foucault expresara estas críticas en el *Collège*, o publicara su primer libro sobre el poder en 1975 (*Vigilar y castigar*), lo cual acota claramente el blanco de la crítica foucaultiana. No obstante, eso no zanja la discusión ni agota el alcance potencial de la crítica foucaultiana. En *Estado, poder y socialismo*, Poulantzas afirma más adelante lo siguiente:

No solo las luchas de clases tienen la primacía sobre el Estado y lo desbordan con mucho. (...) *Las relaciones de poder no recubren exhaustivamente las relaciones de clase*<sup>71</sup> y pueden desbordarlas. (...)

---

<sup>71</sup> Las cursivas son –increíblemente- de Poulantzas. Increíblemente porque de hecho esa ampliación de la noción de poder pone en entredicho la definición que Poulantzas había defendido durante los diez años de su corta carrera intelectual, que se basaba, como se vio, en la capacidad de *las clases* para realizar sus intereses específicos. Reconocer que “en lo real histórico” del capitalismo, y más aún en el nivel o instancia de lo político *existen* hombres y mujeres -y no solamente clases sociales en lucha- debía provocar todo un terremoto en sus fundamentos teóricos anteriores. Pero Poulantzas no se entera de eso o, al menos, procura que el lector no se entere. Solo por hablar de las relaciones hombre-mujer; su reconocimiento lo debía llevar

Tal es el caso, en particular, de las relaciones hombre-mujer. Ahora lo sabemos: la división en clases no es el terreno exhaustivo de constitución de todo poder, aunque en las sociedades de clase todo poder revista una significación de clase. Consecuencia conocida: en una transición al socialismo no basta con transformar radicalmente los aparatos del Estado para abolir o transformar el conjunto de las relaciones de poder. (Poulantzas, 1979, pp. 45-46)

Es exactamente lo mismo que decía Foucault (salvo por lo del “significado de clase”, que es una expresión enigmática de Poulantzas). De hecho, cuando Poulantzas dice “ahora lo sabemos”, y “consecuencia conocida”, no está haciendo más que *reconocer* lo que teóricos como Foucault supieron leer de manera temprana a partir de la experiencia de mayo del 68 y que develaba las limitaciones de la concepción marxista del poder exclusivamente como lucha de clases. A pesar de que Poulantzas no lo reconoce, este es un punto importante de la crítica foucaultiana a la concepción marxista del poder, que amplía el ámbito de la indagación del poder mucho más allá de lo político entendido como lucha de clases, hacia un terreno mucho más profundo y detallado en el que puede analizarse la producción compleja, la génesis real, material y cotidiana, de las estrategias políticas propiamente dichas.

Yendo incluso más allá, puede verse que si Poulantzas reconoce que hay poder más allá de la lucha de clases, agrega, sin embargo, la salvedad de que el Estado tiene por función darle el “significado de clase” a esas relaciones no clasistas de poder, con lo que reinscribiría en la lógica clasista toda relación de poder. Foucault, por el contrario, dedica sus investigaciones y sus esfuerzos teóricos a demostrar que, si bien el Estado y las clases son grandes estrategias organizadas de poder, ellas se construyen, de hecho, de abajo hacia arriba a partir de toda una miríada de relaciones de poder capilares, conflictivas, móviles y reversibles, que a veces dan lugar a la formación de dichas estrategias pero siempre siguen en juego muy por fuera de ellas y las determinan. En ese sentido, la crítica foucaultiana, si bien establecía un blanco muy estrecho cuando definía al marxismo (un marxismo esquemático y vulgar), tiene de hecho un potencial crítico mucho más amplio en relación con el marxismo, incluso en sus versiones más desarrolladas y refinadas.

El tercer esquema marxista criticado por Foucault era el de “subordinación al modo de producción”. Para Foucault, las relaciones de poder disciplinario, con sus tecnologías de encierro, son constitutivas del modo de producción capitalista, de su fuerza de trabajo y de las condiciones espaciales y temporales que requiere el trabajo asalariado en el capitalismo. Aquí lo que Foucault pone sobre la mesa es la noción de poder como “tecnologías de poder” y, particularmente, el poder disciplinario y el biopoder, problema que hasta ese momento era un gran vacío de la teoría marxista<sup>72</sup>.

En el terreno del marxismo, la discusión podría conectarse con el viejo problema sobre el predominio o las relaciones recíprocas entre “infraestructura” y “superestructura”, pero en este caso cuestionando el fundamento mismo de la metáfora topológica. En efecto, como ya se señaló en el capítulo sobre el poder, se encuentra en este planteamiento foucaultiano un cierto “politicismo” que de cierto modo se encuentra también en Poulantzas, cuando afirma que “si son las relaciones de producción las que configuran el

---

lógicamente a darle carta de existencia a otra serie de relaciones, luchas y movimientos no clasistas que habrían tenido que implicar ese replanteamiento teórico que Poulantzas no se atrevió a hacer explícito, insistiendo siempre en la continuidad de su obra más que en su profunda discontinuidad; estrategia comprensible que, como se vio, también la utilizaba Foucault con respecto a su propia obra, por lo que aquí no se debe tomar este comentario como un juicio de valor al autor.

<sup>72</sup> Así, cuando Poulantzas dice, por ejemplo, en *Estado, poder y socialismo* que “esa relación de poder-saber se traduce en técnicas particulares de ejercicio del poder, en dispositivos precisos inscritos en la trama del Estado” no hace más que repetir a Foucault sin citarlo. Esa pregunta por la tecnología, los mecanismos, las técnicas disponibles en el ejercicio del poder no era un problema planteado en el marxismo, era un vacío señalado certeramente por Foucault. El hecho de que Poulantzas deba recurrir al lenguaje foucaultiano –sin citarlo– para nombrar ese problema es ya elocuente.

campo del Estado, éste tiene sin embargo un papel propio en las constitución misma de esas relaciones” (Poulantzas, 1979, p. 24). Pero esa afirmación, en la medida en que Poulantzas la va desarrollando en su libro, y ya hacia el final del mismo, aparece claramente como un aprendizaje directo de Foucault, a quien nuevamente olvida citar. Allí dice por ejemplo:

El papel del Estado en la formación-gestión-reproducción de la fuerza de trabajo permite también, ahora en sentido inverso, establecer con exactitud el alcance económico del conjunto de actividades del actual Estado, incluidas las disciplinas de normalización (que contribuyen a forjar la corporeidad capitalista y a moldear la individualización del cuerpo político sobre el cual se ejerce el poder). (...) El encierro generalizado parece constituir la forma privilegiada del adiestramiento-normalización, es decir formación, de la fuerza de trabajo bajo el predominio de la explotación extensiva del trabajo y de la plusvalía absoluta. (...) No sucede lo mismo, en cambio, con el desplazamiento hacia la explotación intensiva del trabajo y la plusvalía relativa. (...) A estas transformaciones, como numerosos investigadores han puesto de manifiesto suficientemente, corresponden en lo esencial las nuevas “funciones sociales” del Estado-Providencia bajo su aspecto de formación-gestión-reproducción de la fuerza de trabajo. Y a esas mismas transformaciones parecen remitir (...) las nuevas formas de adiestramiento y normalización: difusión flexible y capilar de los dispositivos disciplinarios en una población masivamente sometida al capital (“sumisión real” ampliada del trabajo al capital). (Poulantzas, 1979, pp. 229-230)

Puede verse aquí, de manera cristalina, la tesis foucaultiana del papel constitutivo de las tecnologías de poder disciplinario y biopoder. Finalmente, Poulantzas concluye ese capítulo afirmando acaloradamente que:

Los aparatos institucionales de la sanidad (Seguridad Social, medicina, hospitales, asilos), de la asistencia social, del urbanismo, de los equipos colectivos, del ocio, están marcados con el sello «burgués». Esas medidas están encaminadas a la reproducción capitalista de la fuerza de trabajo y a la división social del trabajo, aun cuando su existencia se deba, en parte, a las luchas populares y represente, a veces, una conquista. De ahí siempre el mismo problema: no ya la recusación de la hegemonía monopolista, sino ni siquiera una recusación más radical del poder del Estado bastaría para modificar radicalmente la política de estos aparatos *tal como son*<sup>73</sup>, y eso que se trata del dispositivo reputado como social o de interés general del Estado, que supuestamente corresponde por excelencia a la socialización de las fuerzas productivas. (Poulantzas, p. 231).

Poulantzas ha descubierto, con mucha emoción pero sin hacerse del todo consciente de ello, la concepción foucaultiana del biopoder, de la tecnología biopolítica en su proceso de transición del predominio de los mecanismos de poder sobre los cuerpos individuales (disciplina) al predominio de los dispositivos de seguridad que operan sobre el cuerpo de la población. Aquello a lo que Poulantzas atribuye tanta novedad (sería algo nuevo, de los Estados de bienestar de la segunda mitad del siglo XX) es lo que Foucault identificaba, tres años atrás (1976) como predominante ya en el siglo XIX con la consolidación de la Economía política, la estadística y la biología.

El cuarto y último esquema que Foucault criticaba era el de la ideología. Aquí la referencia es a las tecnologías de poder y las racionalidades políticas, que producen saberes y efectos de verdad para la producción de sujetos y objetos, que lo son a la vez de conocimiento y de ejercicio de técnicas específicas de poder. Esta crítica, como se dijo, está dirigida principalmente al primer Althusser quien, todavía anclado en la concepción de Marx en *La ideología alemana* tenía una noción negativa, restrictiva, de la

---

<sup>73</sup> Aquí casi pareciera leerse -sin citar- la frase de Foucault en 1973: “En la práctica, ni el control ni la destrucción del aparato del Estado pueden bastar para transformar o hacer desaparecer un tipo determinado de poder, en el cual aquél ha venido funcionando.” (Foucault, 2016, p. 4).

ideología como sistema de ideas o creencias que constituían obstáculos epistemológicos para adquirir conciencia científica. Ya se dijo que Althusser superó dicha visión planteando en 1970 la tesis según la cual la ideología sería una representación de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia, con la condición de comprender al mismo tiempo que esa “representación” era algo material y práctico, como expone a continuación:

Las "ideas" o "representaciones", etc. de las que parece compuesta la ideología, no tienen existencia ideal, idealista, espiritual, sino material (...) Diremos pues, considerando solo un sujeto (un individuo), que la existencia de las ideas de su creencia es material, en tanto esas ideas son actos materiales insertos en prácticas materiales, reguladas por rituales materiales definidos, a su vez, por el aparato ideológico material del que proceden las ideas de ese sujeto. (Althusser, 1971, pp. 53-59)

No obstante, Foucault seguía llevando aún más allá el asunto, evidenciando que era insuficiente con decir que las instituciones o aparatos producían ideología o la inculcaban (por más “práctica” que ésta se planteara), puesto que las tecnologías de poder funcionan principalmente produciendo saberes y efectos de verdad que, a su vez, tienen efectos de poder. Así lo comprendió Poulantzas en su último libro, donde afirma que:

El Estado, a un cierto nivel, no solo dice verdad, declama la verdad de su poder, sino que asume igualmente los medios de elaboración y de formulación de las tácticas políticas. *Produce saber y técnicas de saber que aunque imbricadas en la ideología, la desbordan con mucho.* Las estadísticas “burguesas” y el INSEE, por ejemplo, que constituyen elementos del saber del Estado con fines de estrategia política, no son simple mistificación. (Poulantzas, 1979, p. 33)

Puede verse aquí un aprendizaje directo del marxismo a partir de Foucault. No obstante, Foucault se seguía refiriendo a fenómenos mucho más amplios, como era el de la producción misma del ser humano como objeto y sujeto de las disciplinas, entendidas en el sentido amplio de imbricación entre unas prácticas, unas instituciones, unos saberes y unos conocimientos científicos, así como la producción de la población y las ciencias de la población en el marco de la nueva tecnología biopolítica y sus instituciones correspondientes. Así, en el terreno del poder y de la teoría política, un aporte crítico fundamental de Foucault para el marxismo sigue siendo su perspectiva novedosa y prolífica sobre las relaciones íntimas entre el saber y el poder, reflexiones que desbordan por mucho el problema más estrecho de la ideología.

Pudo verse, finalmente, en el capítulo sobre el poder la manera en que Foucault retomó y desarrolló esas críticas a los cuatro esquemas marxistas para desarrollar el método de su analítica del poder disciplinario, tanto en *Vigilar y castigar*, como en las cinco “precauciones de método” en *Defender la sociedad*. En *La voluntad de saber* también retoma esa elaboración y enfatiza en que el poder viene de abajo, que está en todas partes y que donde hay poder hay resistencias, que es la forma que finalmente asume al interior de su analítica del poder ese modelo bélico de comprensión del poder que había estado elaborando durante toda la década, pero que había querido abandonar tras el curso *Defender la sociedad*. Se ha visto, sin embargo, que en ese momento Foucault entra en un impasse que según Deleuze consistía en la dificultad de Foucault para salir del eje del poder y transitar al eje de la subjetivación, pero que en este trabajo fue interpretado más como sentimiento de la imposibilidad de romper con el modelo marxista de la lucha de clases sin tener que romper al mismo tiempo con el método genealógico nietzscheano y con el discurso de la guerra social permanente, bien fuera bajo la forma de guerra civil o de guerra de razas. Era, pues, su relación con Marx y el marxismo lo que estaba en juego en dicho *impasse*.

En el capítulo sobre la guerra se pudo ver cómo Foucault en 1976 definía al marxismo como el enemigo de sus genealogías, como discurso totalitario cientifista que pretendía acallar los saberes sometidos. Aquí Foucault establece la relación directa del marxismo con el aparato político de la URSS y sus “aferencias” en el PCF. Para hacer la crítica global a ese poder ejercido en exceso, debía elaborar su teoría del poder, diferente a la del liberalismo y el marxismo esquemático, para lo cual tendrá el asunto de las relaciones de poder, un poder que se ejerce más que se posee, y a partir de esas relaciones, plantea la pregunta por la utilidad del modelo bélico para su análisis.

Ese modelo de la guerra se basaba por una parte en el método genealógico nietzscheano que Foucault había desarrollado a partir de 1971, pero en 1973, en el curso del *Collège* titulado *La sociedad punitiva* plantea que esas relaciones efectivamente se desprendían de Hobbes y también de Clausewitz, pues más que basarse en la guerra militar declarada se podían entender mejor como *guerra civil*, noción en la que pudo evidenciarse –a pesar de Foucault- una gran similitud con el concepto marxiano de la lucha de clases, relación evidente que Foucault no logra esclarecer, pero que de hecho provoca que abandone su recién acuñada noción de guerra civil, que no aparecerá más en sus libros y cursos. En *Vigilar y castigar* Foucault conserva su adscripción al método genealógico y su concepción de las relaciones de poder bajo el modelo de una guerra social permanente, pero sin nombrarla “guerra civil”, además de desarrollar múltiples ejemplos tomados de la lucha de clases, tema que será desarrollado más adelante en este capítulo.

Volviendo al curso de 1976 *Defender la sociedad*, aquí se ha sostenido la hipótesis según la cual Foucault cambió el tema de la investigación que exponía dicho año (que no fue sobre la defensa de la sociedad sino sobre el discurso histórico político de la lucha de razas) a causa de la urgencia que sentía por romper de manera definitiva y radical con el marxismo, tanto en su lenguaje como en sus temas y en su método. Esa urgencia se puede relacionar con la exacerbación de su antisovietismo (que venía alimentando desde las invasiones a Hungría en 1956 y Checoslovaquia en 1968) en el contexto de las denuncias contra el GULAG soviético y el movimiento de disidentes soviéticos en Europa Occidental, con el cual Foucault estuvo muy comprometido.

Además el tema de la guerra -como lo evidenciaba Edgardo Castro- estaba puesto en primer plano en ese momento por parte de una infinidad de luchas armadas lideradas en su mayoría por grupos izquierdistas y marxistas, particularmente en el Tercer Mundo, pero también un terrorismo urbano en países como Italia y Alemania Occidental. Esas luchas parecían poner de manifiesto que para el marxismo la política era la guerra, una tesis con la que Foucault había estado trabajando al menos desde 1971 y que en ese momento se sintió forzado a cuestionar y en últimas a abandonar. Al no encontrar el modo de romper con esa hipótesis marxista sin romper al mismo tiempo con premisas básicas de su trayectoria hasta ese momento, Foucault entró en un *impasse* y finalmente decidió pagar el precio de abandonar el esquema bélico, dejar de hablar de él, silenciarlo, y reinterpretar toda su obra a la luz de otros problemas y métodos.

Es interesante recordar cómo en medio de ese curso de 1976, cuando Foucault ya vislumbraba el laberinto en el que se había metido al someter a análisis histórico la hipótesis bélica de la política, lo que se expresa a través de una pregunta profunda y en tiempo presente: “¿Y si Roma, de nuevo, conquistara la revolución?”. (2000, p. 83) Esa pregunta, aparentemente sencilla, daba cuenta de un dilema hallado por Foucault, al darse cuenta de que la transcripción moderna del discurso histórico político de la lucha de razas había sido precisamente el discurso revolucionario marxiano de lucha de clases; pero a la vez sabía perfectamente que ese discurso, y la figura misma de Marx, había sido “conquistada”, cooptada, por Stalin, Jrushchov y Brézhnev, los nuevos “romanos” conquistando el discurso “bíblico” de la revolución. Esto ponía a Foucault en una posición muy incómoda, puesto que su simpatía por el discurso

revolucionario, histórico-político y bélico, en su enfrentamiento con el discurso “romano” representado en ese momento por la URSS lo conducía lógicamente a reivindicar a Marx, cosa que por supuesto no estaba dispuesto a hacer, pues había emprendido ese proyecto justamente para desprenderse de él. Esta situación crítica es la que también contribuye a explicar el impasse que Foucault experimentó en ese momento.

En 1978 puede notarse que Foucault optó por abandonar a Nietzsche, Boulainvilliers y Marx, abandono que se manifestó como cambio del polo de interés por la guerra, pasando de la guerra social permanente en la que esos autores se anclaban, hacia el estudio de la guerra militar declarada, con su arte y sus instituciones, es decir, el dispositivo diplomático-militar que, junto con la policía y el poder pastoral, habían dado origen a una nueva racionalidad política (la razón de Estado), con lo que Foucault de hecho estaba de vuelta a Clausewitz y la filosofía política. No obstante, en 1977, 1978 y aún después se pueden hallar varios pasajes y comentarios que retornan a Nietzsche, a Marx y a la lucha de clases, por lo que se pudo concluir que Foucault operó un abandono que no fue superación, siendo así que sus desarrollos posteriores no se basan en un proceso de *ruptura* con Marx, sino que se presentan como investigaciones totalmente distantes de Marx, como si Foucault nunca hubiera leído a Marx.

Toda esa trayectoria de la relación de Foucault con Marx y el marxismo que ha podido esclarecerse a propósito del contexto histórico, político e intelectual; en el desarrollo del tema del poder, sus discontinuidades y giros; y finalmente en el tema de la guerra como modelo de análisis de las relaciones de poder; deberá servir de base para finalmente exponer de manera más ordenada y sistemática algunos problemas específicos que fueron planteándose en el transcurso de esas relaciones con Marx y con el marxismo. Ese es el objeto preciso de este último capítulo.

## 2. Foucault, un criptomarxista crítico

*En su opinión, a partir del momento en que soy un criptomarxista, un irracionalista, un nihilista, soy un hombre peligroso* (Foucault, 2008, p. 147)

Foucault argumentaba de esa manera la afirmación según la cual, si hubiera decidido exiliarse en Estados Unidos, de todas maneras lo habrían expulsado. A pesar del tono evidentemente irónico, el apelativo de criptomarxista realmente le quedaba, toda vez que Foucault fue un filósofo que todo el tiempo conversó con el marxismo y admiró profundamente a Marx pero la mayor parte del tiempo sin nombrarlo o aludiendo a él con otras palabras, valga decir, siendo críptico en su relación –estrecha- con Marx y el marxismo. No obstante, el malentendido que la expresión podría suscitar amerita agregar que -si lo fue- Foucault fue un *criptomarxista crítico* del marxismo. En este apartado se abordarán dos facetas importantes de esa relación crítica, una que remite a su maestro Althusser y otra que remite a sus años como izquierdista después de mayo del 68.

### 2.1. Althusser

Bastante se ha hablado en este trabajo sobre la relación que mantuvo Foucault con su maestro de la ENS Louis Althusser. En este apartado se puntualizarán, en primer lugar, tres críticas que subyacen a esta relación. La crítica a la ideología, que se la dirige personalmente; la crítica al partido comunista que se la dirige indirectamente; y la crítica a la dialéctica hegeliana y marxista, que comparte con Althusser, quien fuera uno de los únicos marxistas que renegó de la dialéctica. En segundo lugar, se abordarán algunos aprendizajes filosóficos y políticos de Foucault, relacionados también con Althusser, tales como

el proyecto de una historia materialista de las ideas y el nuevo rol político de los intelectuales. No obstante, estas relaciones críticas no se van a abordar como *polémica entre dos* autores; ya desde el comienzo se advirtió que este trabajo se ocupa, ante todo, de discusiones planteadas al marxismo *desde el punto de vista de Foucault*, aquí se trata de darle la palabra a Foucault, lo que a la vez explica el recurso prioritario a los simples comentarios de citas textuales suyas. Debe comenzarse por el asunto de la ideología, que es la relación más visible entre estos dos autores; sobre el tema Foucault decía de manera contundente lo siguiente:

La noción de ideología me parece difícilmente utilizable por tres razones. La primera es que, se quiera o no, está siempre en oposición virtual a algo que sería la verdad. Ahora bien, yo creo que el problema no está en hacer la partición entre lo que, en un discurso, evidencia la cientificidad y la verdad y lo que evidencia otra cosa, sino ver históricamente cómo se producen los efectos de verdad en el interior de los discursos que no son en sí mismos ni verdaderos ni falsos. Segundo inconveniente, es que se refiere, pienso, necesariamente a algo como a un sujeto. Y tercero, la ideología está en posición secundaria respecto a algo que debe funcionar para ella como infraestructura o determinante económico, material, etc. Por estas tres razones, creo que es una noción que no puede ser utilizada sin precaución. (1979, p. 182)

Por supuesto, esas tres razones se encuentran todas dirigidas a Althusser, quien era el que había insistido en la elaboración de dicho concepto desde el marxismo. Eran, además, tres temas íntimamente relacionados, puesto que esa pretensión de *verdad* científica por oposición a la ideología implicaba suponer, por una parte, un *sujeto* previamente existente al que luego el poder manipularía o al cual “le llenaría la cabeza” de ideas falsas o distorsionadas; por otra parte, ese sujeto primigenio, cuando lograba liberarse del engaño ideológico, podía conquistar la verdad absoluta y objetiva de la ciencia. Finalmente, tanto la falsa conciencia (dominación ideológica) como la conciencia científica estaban determinadas por las condiciones materiales de existencia, que se las identificaba con las relaciones de producción: “el ser social determina la conciencia”, había dicho Marx en 1859, y muchos marxistas habían tomado esa fórmula en el determinismo mecanicista de su literalidad. Frente a esos tres problemas, Foucault enfiló la batería crítica de la “voluntad de saber” de Nietzsche, bajo la forma de las relaciones de saber-poder, y la crítica al *cogito* cartesiano como fundante de la racionalidad moderna, así como el desarrollo de una historia materialista de las ideas por contraposición al determinismo económico del marxismo vulgar o esquemático.

Con respecto al primer problema, el de la relación abusiva que se establece entre verdad-ciencia por una parte y engaño-ocultamiento por otra parte; Foucault desarrolló una crítica novedosa, tomando como blanco la creencia de que la confesión y la palabra significaban el esclarecimiento, la verdad y la liberación, crítica que remitía por una parte a la práctica psicoanalítica (decir la verdad del sexo para liberarlo) pero también permiten leer críticamente al marxismo (hacer confesar los intereses de clase del enemigo y hacerse consciente de sus propios intereses de clase), en los siguientes términos en *La voluntad de saber* (1977):

La obligación de confesar nos llega ahora desde tantos puntos diferentes, está ya tan profundamente incorporada a nosotros que no la percibimos más como efecto de un poder que nos constriñe; al contrario, nos parece que la verdad, en lo más secreto de nosotros mismos, sólo “pide” salir a la luz; que si no lo hace es porque una coerción la retiene, porque la violencia de un poder pesa sobre ella, y no podrá articularse al fin sino al precio de una especie de liberación. La confesión manumite, el poder reduce al silencio; la verdad no pertenece al orden del poder y en cambio posee un parentesco originario con la libertad: otros tantos temas tradicionales en la filosofía, a los que una “historia política de la verdad” debería dar vuelta mostrando que la verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder. La confesión es un ejemplo. Es preciso

que uno mismo haya caído en la celada de esta astucia interna de la confesión para que preste un papel fundamental a la censura, a la prohibición de decir y de pensar; también es necesario haberse construido una representación harto invertida del poder para llegar a creer que nos hablan de libertad todas esas voces que en nuestra civilización, desde hace tanto tiempo, repiten la formidable conminación de decir lo que uno es, lo que ha hecho, lo que recuerda y lo que ha olvidado, lo que esconde y lo que se esconde, lo que uno no piensa y lo que piensa no pensar. Inmensa obra a la cual Occidente sometió a generaciones a fin de producir —mientras que otras formas de trabajo aseguraban la acumulación del capital— la sujeción de los hombres; quiero decir: su constitución como “sujetos”, en los dos sentidos de la palabra. (Foucault, 1977, pp. 76-77)

Con respecto al segundo problema, la cuestión del sujeto primigenio, que al no interrogar por los mecanismos concretos mediante los cuales se constituye unas estrategias de dominación, conducía a concebir la dominación como una premisa, donde habría, pues, sujetos originariamente dominantes y otros dominados. En el siguiente apartado, tras retomar los otros asuntos objeto de su crítica, Foucault se refiere a este punto en particular:

Si a la noción de ideología dominante traté de oponer la de saber-poder, es porque a la primera, creo, pueden hacerse tres objeciones. Primero, postulaba una teoría mal elaborada, o una teoría no elaborada en absoluto, de la representación. Segundo, la noción se ajustaba, al menos de manera implícita y sin poder además liberarse de ella con claridad, a una oposición de lo verdadero y lo falso, la realidad y la ilusión, lo científico y lo no científico, lo racional y lo irracional. Tercero y último, bajo la palabra “dominante” la noción de ideología dominante pasaba por alto todos los mecanismos reales de sujeción y, en cierta forma, se deshacía de la carta, la pasaba a otra mano, diciendo: después de todo, toca a los historiadores saber cómo y por qué, en una sociedad, algunos dominan a otros. En oposición a eso procuré pues de un modo u otro introducir las nociones de saber y poder. (2014, p. 31)

Finalmente, Foucault se refiere en estos términos al tercer problema, de la relación que podría haber entre las ideas (o el pensamiento) y la materialidad, relaciones que, como se ha visto, no implican en Foucault una diferencia radical de esas dos esferas, puesto que el discurso es, ante todo, un asunto práctico:

Me separo de la perspectiva marxista. (...) No soy de los que intentan estudiar los efectos del poder a nivel de la ideología. Me pregunto, en efecto, si antes de plantear la cuestión de la ideología, no se sería más materialista estudiando la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él. (1979, p. 106)

Aquí no debe entenderse que Foucault contraponga el cuerpo a las ideas; por el contrario, a Foucault le interesa evidenciar los efectos, sobre los cuerpos, de los *saberes* que son producidos en las prácticas e instituciones del poder disciplinario y el biopoder, relaciones de saber-poder que son las que convierten esos cuerpos (individuales o colectivos) en sujetos y objetos a la vez de conocimiento y de intervención biopolítica. Es una concepción desde la que Foucault rechaza el recurso a la noción de ideología, equiparando ésta con el modelo esquemático de infraestructura (materia) y superestructura (instituciones e ideas). En este capítulo ya se dijo que Althusser operó desarrollos teóricos que trascendían ese esquematismo, relacionados tanto con su noción de aparatos ideológicos de Estado (con la nueva definición *práctica y material* de ideología que implicaban), como con la distinción entre ideologías teóricas e ideologías prácticas, que ya se encontraba en trabajos previos de Althusser, particularmente en *Para leer el capital* -libro publicado en 1965- y que, como lo hace ver Dominique Lecourt (1973), se corresponde muy estrechamente con la distinción entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas que Foucault introdujo en 1969 en *La arqueología del saber*.

Así pues, el recurso a la noción de ideología –Althusser- o el rechazo a la misma –Foucault- debe ser interpretado más como una diferencia de apuestas y estrategias teóricas de estos dos autores, lo que no

debe obstar, sin embargo, para el reconocimiento de las relaciones complejas, como a modo de una espiral ascendente, que seguía uniendo la práctica teórica de estos dos filósofos en lo concerniente al estudio histórico y materialista de las ideas y el pensamiento, asunto en el que se ahondará un poco más adelante.

La segunda crítica que será reseñada es la que Foucault le dirigió a la idea de un partido comunista como representante de los intereses del proletariado y portador de su conciencia de clase. Una crítica que indirectamente concierne a Althusser, quien había sido el teórico por excelencia del Partido Comunista Francés, un teórico ciertamente crítico de muchas posturas oficiales del Partido pero que, *justamente por eso*, simbolizaba en Francia la tesis según la cual, sea cuales fueran los “errores” que hubiera cometido El Partido, nunca debía ponerse en cuestión la necesidad y la legitimidad histórica y política de la existencia del Partido y su papel privilegiado en la revolución proletaria. En primer lugar vale la pena ligar este problema con otro, más general, de la representación de intereses, premisa que se encuentra en la base de todo planteamiento partidista. Sobre este particular Foucault afirmaba lo siguiente:

Pienso que conviene desconfiar de toda una temática de la representación que obstaculiza los análisis del poder, que consistió durante largo tiempo en preguntarse cómo las voluntades individuales podían estar representadas en la voluntad general. Y actualmente es la afirmación, repetida constantemente, que el padre, el marido, el patrón, el adulto, el profesor, «representa» un poder de Estado, el cual, a su vez, «representa» los intereses de una clase. Esto no explica ni la complejidad de los mecanismos, ni su especificidad, ni los apoyos, complementariedades, y a veces bloques, que esta diversidad implica. En general, creo que el poder no se construye a partir de «voluntades» (individuales o colectivas), ni tampoco se deriva de intereses. El poder se construye y funciona a partir de poderes, de multitud de cuestiones y de efectos de poder. Es este dominio complejo el que hay que estudiar. (Foucault, 1979, p. 157)

Ese asunto de las voluntades, de la voluntad individual, colectiva o general, Foucault no lo descartaba, sino que lo relaciona con el problema de la representación para evidenciar hasta qué punto el tema de la voluntad podría ser replanteado con base en la crítica a esa forma de partido revolucionario. Así lo expresa en una entrevista de 1978:

Ahora bien, creo que, cuando se pusieron en primer plano la existencia del partido y sus diferentes problemas, la cuestión de la voluntad cayó en un completo abandono. En efecto, si se sigue el concepto del partido leninista (...) esto es lo que debe ser el partido. Primero, es una organización gracias a cuya existencia el proletariado accede a una conciencia de clase. En otras palabras, a través del partido las voluntades individuales y subjetivas se convierten en una especie de voluntad colectiva. Pero esta última debe ser, sin falta, monolítica como si fuera una voluntad individual. (...) Y en virtud de esta transformación, constituye a una clase como sujeto. (...) Así se torna posible la idea misma de proletario. "El proletariado existe porque existe el partido". (...) Esta voluntad monolítica era precisamente la voluntad burocrática de los dirigentes. (Foucault, 2012, p. 107)

Esto habría hecho que el problema de la voluntad no se planteara realmente, puesto que esa voluntad monolítica que era la de la burocracia dirigente podía ocultarse detrás de la figura y los textos de Marx, como el discurso portador de la verdad en el que el partido podía amparar y legitimar sus decisiones. Así, lo que podía haber sido un análisis de voluntades y de desplazamientos de voluntades, y de conquistas de unas voluntades por otras, se hizo pasar por un cálculo racional que se basaba en una teoría a la que se atribuía un efecto de autoridad incontestable: la de Marx.

Al comienzo de este trabajo podía verse que Althusser no desconocía esa situación, sino que al contrario la interpretaba como una oportunidad para renovar el marxismo a la luz de sus investigaciones sobre la

obra de Marx. Su lógica consistía en que si Marx era la autoridad, y él –Althusser- estaba en capacidad de hacer decir a Marx que Stalin estaba equivocado, entonces podría ser posible, al interior mismo del Partido, decir que Stalin se equivocaba y separarse de la línea soviética. Era un propósito ilusorio e ingenuo, pero era la apuesta que Althusser asumía con la comprensión que él tenía del intelectual de izquierda, una visión ciertamente muy diferente a la que tenía el propio Partido, pero también diferente a la que desarrollaría Foucault, como se verá más adelante. Sobre ese rol del intelectual definido por el Partido Comunista, Foucault planteaba lo siguiente y esbozaba su propia visión, que se expondrá extensamente más adelante:

Para volver a los comunistas, diría que carecen de ese radicalismo. Carecen de él porque para ellos el problema del intelectual no consiste en decir la verdad, dado que jamás se pidió a los intelectuales del Partido Comunista que dijeran la verdad; se les pidió que tomaran una posición profética y dijeran: esto es lo que hay que hacer, que es, desde luego, adherir simplemente al PC, actuar como el PC, estar con el PC, votar al PC. En otras palabras, lo que el PC pide al intelectual es ser la correa de transmisión de imperativos intelectuales, morales y políticos que el partido pueda utilizar directamente. En cuanto al intelectual que toma una posición del todo diferente, consistente en decir a la gente: querría producir efectos de verdad que sean tales que puedan utilizarse para una batalla posible, conducida por quienes lo deseen, en formas por inventar y organizaciones por definir, esa libertad que dejo al término de mi discurso a quien quiera hacer o no algo, de esa libertad, la gente del PC no habla. Es precisamente lo contrario de lo que querrían que yo hiciera, porque para el PC el verdadero intelectual es aquel que proclama la realidad, explica cómo debería ser y asegura de inmediato que será como debe ser el día en que todos actúen como el Partido Comunista. (Foucault, 2012, p. 123)

Althusser no cumplía tampoco ese papel que hubiera querido el PCF, por el contrario, daba ejemplo en Francia de un ejercicio rebelde y autónomo de la intelectualidad dentro del mismo partido. Incluso en 1978, tras la derrota electoral que, en buena medida, fue responsabilidad de la actitud dogmática y sectaria del PCF, Althusser publicó en periódicos externos al partido el texto *Lo que no puede durar en el Partido Comunista* (1978), en el que hacía una crítica demoledora del partido, con el mismo nivel –o aún mayor- de radicalidad que la crítica foucaultiana que se ha citado. No obstante, como se ha dicho, esto no implicó su renuncia al partido -ni su expulsión, como muchos militantes exigían. Esos ejemplos y concepciones sobre el papel político de los intelectuales se seguirán desarrollando más adelante, porque aquí se considera que en ese punto hubo aprendizaje y crítica del alumno hacia el maestro.

La tercera crítica que aquí se quiere analizar es aquella que Foucault dirige a la dialéctica, tanto en su versión hegeliana como marxista. Como ya se dijo, es interesante hacer notar que Althusser venía desarrollando, desde el marxismo, la misma crítica, principalmente inspirada en el terrible papel que la academia de ciencias de la URSS le había hecho desempeñar al llamado “materialismo dialéctico”, concebido como método de producción científica que podría aplicarse a todos los campos del conocimiento, incluyendo las ciencias de la naturaleza, procedimiento que remitía a una concepción más hegeliana (desarrollada por Engels en *Dialéctica de la naturaleza*) que propiamente marxiana. Así, en *Para leer el capital* Althusser recomendaba leer la obra culmen de Marx saltándose casi por completo los primeros capítulos sobre el valor, que estaban contaminados sin remedio de dialéctica hegeliana. La crítica de Foucault, aunque emparentada con la de su maestro Althusser, desarrolla más el punto de la oposición entre dialéctica y estrategia (también presente, por lo demás, en Althusser), la necesidad de superar la lógica dialéctica para darle paso a un pensamiento político estratégico, a un análisis político propiamente dicho.

“Como siempre en las relaciones de poder, se encuentra uno ante fenómenos complejos que no obedecen a la forma hegeliana de dialéctica.” (Foucault, 1979, p. 104). Para Foucault, que era un asiduo lector de

Nietzsche, la dialéctica no era más que recurso (entre tantos otros) inventado por el intelecto humano para lidiar con el temor a la incertidumbre de un mundo caótico y sin más leyes que las de su naturaleza animal, es decir, las de las necesidades, las pasiones mundanas y el azar. En la política Foucault encontraba cierta inteligibilidad, que era la que podía extraerse de las racionalidades políticas, es decir, los distintos criterios de cálculo político estratégico, pero definitivamente nada tan permanente, tan definitivo, tan cierto como las contradicciones que se resuelven en armónicas síntesis de contrarios. Más concretamente, esa lógica dialéctica, que pretendían aplicar los comunistas y marxistas en general a la política se podría analizar históricamente:

Tocamos aquí una cuestión histórica considerable: ¿Cómo sucede que después del siglo XIX, se haya tendido tan constantemente a disolver los problemas específicos de la lucha y de su estrategia en la lógica pobre de la contradicción? En torno a esto existen una serie de razones que será preciso analizar un día. En cualquier caso es necesario intentar pensar la lucha, sus formas, sus objetivos, sus medios, sus desarrollos según una lógica que esté desembarazada de las presiones esterilizantes de la dialéctica. Para pensar los lazos sociales, el pensamiento político «burgués» del siglo XVIII se procuró la *forma jurídica del contrato*. Para pensar la lucha, el pensamiento «revolucionario» del XIX utiliza la *forma lógica de la contradicción*: esto no es sin duda más válido que aquello. En contraposición, los grandes Estados del siglo XIX se procuraron un pensamiento estratégico, mientras que las luchas revolucionarias, por su parte, no han pensado su estrategia más que de una manera muy coyuntural, e intentando siempre inscribirla en el horizonte de la contradicción. (Foucault, 1979, p. 172)

Foucault reconocía entre los marxistas, sin embargo, un elemento de cálculo político que no pertenecía totalmente a la lógica dialéctica de la contradicción; era la llamada teoría del eslabón más débil, expresión acuñada por Lenin para explicar un fenómeno que escapaba de la comprensión marxista, problema que se podía expresar así: si –según Marx y Engels- las revoluciones se desatan cuando en una sociedad ha llegado al mayor grado de desarrollo la contradicción esencial del capitalismo, entre fuerzas productivas y relaciones de producción, entonces ¿por qué la primera revolución proletaria socialista victoriosa se produjo en Rusia –un país atrasado- y no en Alemania, Gran Bretaña, Francia o Italia? La respuesta de Lenin era que Rusia representaba el eslabón más débil de la cadena imperialista, por lo que era más fácil hacerlo saltar, pero tendría igualmente repercusiones en toda la cadena, tendría –para seguir con el juego de palabras- un efecto en cadena sobre la revolución en la Europa Occidental. Como es sabido, a pesar de los intentos de Lenin (y de Trotsky, Rosa Luxemburgo, Gramsci, y tantos otros), ese efecto en cadena no se produjo, por lo que el elemento dialéctico que se le quiso atribuir a la hipótesis del eslabón más débil resultó siendo el eslabón más débil de la hipótesis.

Foucault plantea que, por el contrario, se trataba de una hipótesis típicamente estratégica, de un mínimo de estrategia que fue necesario utilizar para evitar el total descrédito del marxismo a la hora de explicar ese fenómeno. La hipótesis es tan elemental como el principio bélico de golpear al enemigo donde su línea de defensa pueda presentar menor resistencia, dice incluso que tal proposición, que pomposamente se le llamaba “teoría leninista” es en realidad “susceptible de figurar en el primer aprendizaje de cualquier sargento cucharón.”. Con base en ese juicio crítico, finalmente Foucault propuso una alternativa posible y deseable:

El papel de la teoría hoy me parece ser justamente este: no formular la sistematicidad global que hace encajar todo; sino analizar la especificidad de los mecanismos de poder, percibir las relaciones, las extensiones, edificar avanzando gradualmente un saber estratégico. (...) La teoría como caja de herramientas quiere decir: 1. Que se trata de construir no un sistema sino un instrumento: una *lógica* propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas. 2. Que esta búsqueda no puede hacerse más que gradualmente, a partir de una reflexión (necesariamente histórica en algunas de sus dimensiones) sobre situaciones dadas (1979, p. 172-173)

Como el capítulo tercero ha evidenciado -y como se profundizará más adelante-, Foucault pretendía desarrollar esa lógica estratégica, bélica, para el análisis político basándose en la genealogía nietzscheana, luego en la categoría de guerra civil, luego en la de guerra social permanente, luego en el discurso histórico-político de lucha de razas, y a través de todas esas formas, siempre admiró la perspectiva marxiana de la lucha de clases. No obstante, entre 1976 y 1978 abandonó esos esfuerzos, en favor de una lógica, ni jurídica ni bélica, como es la del gobierno en el sentido amplio de la palabra. No obstante, aún en 1979 seguía hablando de “estrategia” (ciertamente ya no en un sentido bélico) para proponer una alternativa a la dialéctica, que llamó la heterogeneidad:

Es preciso recordar es que la heterogeneidad nunca es un principio de exclusión o, si lo prefieren, la heterogeneidad jamás impide la coexistencia, ni la unión, ni la conexión. Digamos que es justamente ahí y en ese tipo de análisis donde se hace valer, donde es menester hacer valer, bajo la pena de caer en el simplismo, una lógica que no sea dialéctica. Pues la lógica dialéctica, ¿qué es? Y bien, es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Por mi parte, les propongo sustituir esta lógica de la dialéctica por lo que llamaré una lógica de la estrategia. Una lógica de la estrategia no hace valer términos contradictorios en un elemento de lo homogéneo que promete su resolución en una unidad. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio. Rechacemos, pues, la lógica de la dialéctica. (Foucault, 2007, p. 62)

Como Foucault sigue utilizando aquí la palabra estrategia no aparece muy claramente el abandono del modelo de la guerra y con él de la noción bélica de estrategia. Vale la pena corroborar dicho abandono en tres momentos sucesivos. En *La voluntad de saber* era claro que las resistencias eran aquello que al estrategizarse podía provocar cambios revolucionarios, en sus palabras, “es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder.” (Foucault, 1977, pp. 116-117). Deviene entonces el *impasse*, Foucault comienza a operar sus renunciaciones y entonces, en una entrevista de 1977 titulada precisamente *Poderes y estrategias*, plantea la pregunta por la *plebe* como aquello que podría escapar a la lógica de las relaciones de poder; algo que, sin embargo, podía ser derrotado: “La reducción de la plebe puede hacerse de tres formas: por su sometimiento efectivo, por su utilización como plebe (...), o cuando ella se inmoviliza a sí misma en función de una estrategia de resistencia.” (1979, p. 167). El fragmento en cursiva revela de inmediato la paradoja, pues a Foucault ya no le resulta tan revolucionario ni tan deseable que las resistencias se estrategicen, esto es, por el contrario, la que las haría claudicar nuevamente ante las lógicas bélicas de las relaciones de poder *tal cual son*.

Finalmente, en 1979, tras haberse equivocado al apoyar la revolución iraní (la cual, ingenuamente, pensaba que iba a ser respetuosa y protectora de los derechos humanos), y tras recibir numerosas críticas en Francia por ello, Foucault escribe en *Le monde* lo siguiente:

Intelectual, lo soy. Si me preguntaran cómo concibo lo que hago, respondería: si el estratega es el hombre que dice: “qué me importa tal muerte, tal grito, tal levantamiento en función de la gran necesidad del conjunto y qué me importa tal principio general en la situación particular en la que estamos”, pues me es indiferente que el estratega sea un político, un historiador, un revolucionario, un partidario del sha o del ayatollah; mi moral teórica es la contraria. Es “antiestratégica”: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva, intransigente cuando el poder infringe lo universal. Una decisión sencilla y una acción difícil; pues hay que acechar a la vez, un poco por debajo de la historia, lo que la rompe y la agita, y cuidar, un poco por detrás de la política, de lo que debe limitarla incondicionalmente. A fin de cuentas,

ésta es mi tarea; no soy el primero ni el único que la hace. Pero la he escogido. (Foucault, citado en Eribon, 1992, pp. 359-360)

En este momento ya podemos ver a otro Foucault, un liberal que se declara antiestratega. Si a comienzos y a mediados de la década de 1970 criticaba la lógica dialéctica por pretender imponer principios trascendentales a unas relaciones de poder que debían leerse bajo la lógica del cálculo estratégico, ya desde finales de esa misma década Foucault sería un defensor de los derechos humanos como principio trascendental que debía servir, si bien no para comprender la dinámica política, al menos para limitarla. No se trata, pues, estrictamente de una contradicción, puesto que en un caso se trataba de un recurso analítico y aquí se trata ya de un precepto normativo. No obstante, sí es claro el viraje operado y el abandono de su simpatía por el modelo bélico, al punto en que incluso en el plano analítico le fue encontrando también un remplazo, como ya se ha visto: el modelo del gobierno o conducción de conductas.

Aparte de esas críticas a la ideología, al Partido y a la lógica dialéctica a favor de una lógica estratégica (que luego abandona), se encuentran en Foucault aprendizajes claves que lo emparentan con su maestro Althusser. El principal en el que ambos estuvieron de acuerdo fue en el de un proyecto general común de historia de las ideas, para lo cual compartieron la influencia de Gastón Bachelard, Georges Canguilhem y algunos otros destacados epistemólogos franceses. Foucault lo explicaba de manera muy sencilla en 1982 en una entrevista en la Universidad de Vermont, en Estados Unidos:

Mi campo es la historia del pensamiento. El hombre es un ser pensante. La forma en que piensa está relacionada con la sociedad, la política, la economía y la historia, y también está relacionada con categorías muy generales y universales, y con estructuras formales. Pero el pensamiento es algo distinto de las relaciones sociales. El modo en que la gente piensa, en realidad no está correctamente analizado por las categorías de la lógica. Entre la historia social y los análisis formales del pensamiento hay un camino, un sendero —quizá muy estrecho— que es el camino del historiador del pensamiento. (Foucault, 2008, p. 142)

Ha podido verse un poco cómo Foucault fue desarrollando sus métodos de análisis, en primer lugar “arqueológico” y luego “genealógico” en momentos y énfasis distintos que le imprimió durante su trayectoria a ese propósito general de la historia del pensamiento. Así se llamaba, por lo demás, la cátedra que cada año dictaba en el *Collège de France*: Historia de los sistemas de pensamiento. Por su parte, Althusser pretendía también desarrollar el método de la filosofía marxista, al que daba el nombre de “materialismo histórico”, basándose en esos mismos modelos de la epistemología histórica francesa, la cual -al igual que Foucault- pretendía reformular a partir de la concepción materialista de la filosofía y de la historia. No obstante, a diferencia de su maestro, que se dedicó a investigaciones teóricas y filosóficas “librescas” (lo que le valió el apelativo de “marxista imaginario” por parte de Raymond Aron), Foucault sí desarrolló sus investigaciones en ese campo, primero arqueológico y después genealógico, de la historia materialista del pensamiento.

Así lo dice Foucault en una entrevista de 1978 a partir del ejemplo de *Historia de la locura*, su primera gran obra publicada, sobre la que indica que era un intento de diálogo con esos marxistas que venían trabajando en el proyecto de historia materialista de las idealidades (*idealities*), las racionalidades y las ciencias. La idea de Foucault era intentar analizar esa relación entre la constitución de un conocimiento científico y sus condiciones materiales de posibilidad, pero hacerlo a partir de disciplinas que no estuvieran tan formalizadas como la matemática o la física teórica (donde se hacía muy difícil descubrir las discontinuidades, las irracionalidades, pero también las relaciones de poder y las luchas), sino en disciplinas de cierto modo inseguras, precarias, cuestionables, que entoncaban con una serie de

instituciones y prácticas de poder que las atravesaban y donde, por lo tanto, podría ser más viable hacer esos análisis materialistas de la relación entre prácticas, instituciones, saberes y constitución de conocimientos científicos con efectos de verdad. Foucault estaba pensando en la psiquiatría -sobre la cual había muy pocos desarrollos-, en la medicina -sobre la cual el propio Canguilhem había avanzado mucho- y más tarde en la economía política, la lingüística y la biología, pero también en el derecho penal y la criminología.

No obstante, esa propuesta, que era una invitación que podría pensarse dirigida a Althusser y a sus alumnos reunidos en el llamado *círculo de epistemología* de la ENS, no dio los resultados esperados para Foucault, que desde esa etapa temprana comenzó a sentir la frustración e insatisfacción de su relación con el marxismo y, sobre todo, con los marxistas:

Y, en serio, la Historia de la Locura fue una especie de invitación, bueno al menos una sugerencia a los investigadores marxistas, o en cualquier caso a los investigadores cercanos al horizonte de los que hablábamos antes, para decirles, bien, intentemos ahora retomar el mismo problema (génesis de las racionalidades, génesis materialista de las racionalidades), pero tomando estas ciencias como nuestros ejemplos. (...) Y entonces lo que llama la atención es que durante mucho tiempo los marxistas no dieron ninguna importancia a la obra de Canguilhem, y fue sólo Althusser quien obligó a sus alumnos a interesarse por Canguilhem, y en cuanto a la Historia de la Locura, no hubo ni una sola reseña marxista, ni un solo marxista, etc., que reaccionara a ella. No existía. Bueno, básicamente ese era el clima<sup>74</sup>. (Foucault, 2012, p. 102).

Esa frustración se debía también (o principalmente) al hecho de que esos marxistas franceses, reunidos en torno a la figura de Althusser, lo que pretendían con sus estudios sobre la historia materialista de las ideas era, en el fondo, simplemente legitimar el proyecto de fundamentar científicamente el marxismo, hacer del llamado materialismo histórico una *ciencia de la historia*, y por esa misma vía, durante algunos años también el propio Althusser pretendió constituir al llamado materialismo dialéctico en *Teoría de la práctica teórica*, o en otros términos, una “ciencia de la ciencia”. Así lo expresaba el mismo Foucault, claramente desmarcándose de esa vertiente:

Dictar la ley en toda ciencia, es el proyecto positivista. No estoy seguro que en ciertas formas de marxismo «renovado» no se encuentre una tentación parecida, que consistiría en decir: el marxismo, como ciencia de las ciencias, puede hacer la teoría de la ciencia y establecer la repartición entre ciencia e ideología. Pero, esta posición de árbitro, de juez, de testigo universal es un papel que rechazo absolutamente, pues me parece ligado a la institución universitaria de la filosofía. (Foucault, 1979, p. 113)

A pesar de que se ha visto cómo Althusser (en parte debido a las críticas de sus propios alumnos) realizó un ejercicio autocrítico a lo que denominó su *desviación teoricista* y avanzó hacia una concepción más amplia y compleja -no negativa o restrictiva- de la ideología; ello no implicó de ninguna manera que abandonara la pretensión de fundar la ciencia de la historia de las sociedades (materialismo histórico) y la ciencia de la historia de las ideas (materialismo dialéctico), solo que esa pretensión matizaba las tesis esquemáticas y positivistas en las que previamente se había basado.

---

<sup>74</sup> En el original en inglés dice: “And, seriously, the *History of Madness* was very much a kind of invitation, well at least a suggestion to Marxist researchers, or in any case to researchers close to the horizon that we were speaking about before, to say to them, okay, let’s try now to take up the same problem again (genesis of rationalities, materialist genesis of rationalities), but taking these sciences as our examples. (...) And then what is striking is that for a very long time Marxists didn’t attach any importance to the work of Canguilhem, and it was only Althusser who forced his students to interest themselves in Canguilhem, and as for the *History of Madness*, there wasn’t a single Marxist review, not a single Marxist, etc., to react to it. It didn’t exist. Well, basically that was the climate.” (Foucault, 2012, p. 102).

Así, a pesar de que Althusser pretendía desempeñar un papel de intelectual crítico al interior mismo del PCF, su proyecto de fundamentar en la autoridad de Marx una ciencia sobre la cual los comunistas pudieran hacer análisis políticos de coyuntura y, por consiguiente, llevar una línea política “correcta” basada en análisis científicos, era un proyecto que podría conectar peligrosamente con el proyecto leninista que se concretaba en la academia de ciencias de la URSS, solo que esta vez sobre las bases filosóficas más refinadas de la élite intelectual francesa. Este ejemplo de intelectual, que no era exactamente el que dictaba el PCF, pero tampoco era ya ese “intelectual total” que había pretendido ser Jean-Paul Sartre durante los años 40 y 50, condujo a Foucault a sus propias reflexiones al respecto, que como se ha dicho antes, se vincularon mucho con las apuestas que venía haciendo también Gilles Deleuze, por lo menos hasta 1977, cuando rompió con él por desacuerdos políticos relacionados con el papel de la guerra en la política. Pero que no distaba tanto de lo que hacía Althusser, como pudiera creerse; pues se emparentaban en al menos un punto, como se podrá notar en el siguiente fragmento:

El papel del intelectual no es el de situarse «un poco en avance o un poco al margen» para decir la muda verdad de todos; es ante todo luchar contra las formas de poder allí donde éste es a la vez el objeto y el instrumento: en el orden del «saber», de la «verdad», de la «conciencia», del «discurso». Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una «toma de conciencia» (hace tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía), sino por la infiltración y la toma de poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una «teoría» es el sistema regional de esta lucha (1979, p. 79)

En efecto, había sido Althusser quien insistiera en primer lugar en el concepto de “práctica teórica” y la idea de la “filosofía como arma de la revolución”, es decir, una concepción en la que la lucha ideológica, desde la filosofía misma, desde el rol específico de filósofo en el campo de batalla de la verdad, era considerada de la mayor importancia política, insistencia que incluso lo llevó a sobredimensionar el papel de esa práctica teórica por encima de la práctica política propiamente dicha, valga decir, las luchas populares. Althusser pensaba –y esto no dista mucho de la idea expresada por Foucault- que la lucha ideológica debía realizarse al interior mismo de un aparato de poder como era el Partido Comunista, con la misión de luchar en el terreno ideológico con las tendencias estalinistas y burocratizantes al interior del Partido. En esto Althusser resultaba ciertamente inspirador para Foucault, pero solo en esto y solo en el plano de los propósitos; como ya se dijo, el resultado político concreto conseguido con esa práctica intelectual althusseriana era, de hecho, “lavarle la cara” al Partido prosoviético a toda una generación de jóvenes filósofos, lo cual le resultaba insoportable a Foucault. Así, en una entrevista de 1977 plantea sus ideas propias sobre el compromiso político de los intelectuales, basándose en críticas que, si bien parecen referirse -como era usual- al modelo sartreano del “intelectual total”, si se lee con atención se descubrirá también una alusión al modelo comunista y partidista que, a pesar de todo, representaba Althusser:

Durante mucho tiempo, el intelectual llamado «de izquierdas» ha tomado la palabra y se ha visto reconocer el derecho de hablar en tanto que maestro de la verdad y de la justicia. Se le escuchaba, o él pretendía hacerse escuchar como representante de lo universal. Ser intelectual, era ser un poco la conciencia de todos. Pienso que se encontraba aquí una idea tomada del marxismo, y de un marxismo insípido: del mismo modo que el proletariado, por la necesidad de su posición histórica, es portador de lo universal (pero portador inmediato, no reflexivo, poco consciente de sí mismo), el intelectual, por su elección moral, teórica y política, quiere ser portador de esta universalidad, pero en su forma consciente y elaborada. El intelectual sería la figura clara e individual de una universalidad de la que el proletariado sería la forma sombría y colectiva. (1979, p. 183).

De esta manera, el compromiso intelectual que Foucault proyectaba era muy diferente al althusseriano, puesto que no consistía en luchar por una visión “más científica” del marxismo en contra de tendencias que lo deformarían o desviarían, sino que sería una lucha mucho más global en el campo de la verdad, pero en un sentido no cientifista, anclado en la noción de “régimen de verdad” como forma específica en la que se definen las reglas y las condiciones de producción de conocimientos que pueden pasar por verdaderos en una sociedad dada, y que como tal implican constreñimientos tanto económicos como políticos, de lo cual no escapaba en lo absoluto el marxismo, el cual de hecho –aun en la versión althusseriana- le hacía el juego al mismo régimen de verdad cientifista impuesto en la URSS de manera idéntica que en los países capitalistas occidentales. Por contraposición, el proyecto de Foucault se definía en los siguientes términos:

Existe un combate «por la verdad», o al menos «alrededor de la verdad» (...). Hay que pensar los problemas políticos de los intelectuales no en términos de «ciencia/ideología» sino en términos de «verdad/poder». Y es a partir de aquí que la cuestión de la profesionalización del intelectual, de la división entre trabajo manual/intelectual puede ser contemplada de nuevo. (...) El problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos que estarían ligados a la ciencia, o de hacer de tal suerte que su práctica científica esté acompañada de una ideología justa. Es saber si es posible constituir una nueva política de la verdad. El problema no es «cambiar la conciencia» de las gentes o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico, institucional de la producción de la verdad. No se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder — esto sería una quimera, ya que la verdad es ella misma poder— sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales) en el interior de las cuales funciona por el momento. La cuestión política, en suma, no es el error, la ilusión, la conciencia alienada o la ideología; es la verdad misma. (Foucault, 1979, p. 186-189)

Hasta ahí llegaba la cercanía de las dos propuestas de compromiso intelectual, toda vez que para Foucault, a partir de mediados de la década de 1970, se había vuelto prioridad luchar contra esos efectos de poder provenientes del régimen de verdad impuesto por la URSS a través de los partidos comunistas en todo el mundo. Ha podido verse, sin embargo, cómo en todos los temas que aquí han sido abordados –la ideología, el Partido Comunista, la dialéctica y la estrategia, la historia de las ideas, el rol político de los intelectuales- existió una relación problemática, conflictiva, de Foucault con Althusser, en la que hubo ciertamente críticas radicales y ruptura del alumno con el maestro, pero también hubo, como ahora es evidente, un valioso aprendizaje que, así fuera para romper en últimas con él y convertirse en ejemplo negativo de sus posturas maduras, fue también su camino ineludible para Foucault. Aún en los momentos del más crudo y virulento anticomunismo foucaultiano, este nunca dejó de prodigarle respeto a su maestro, el eterno comunista.

## 2.2. Izquierdismo y segunda ruptura

En el segundo capítulo se había visto que hasta 1973 Foucault seguía anclado en una concepción marxista del poder ligada a las nociones de represión, dominación de clase, aparatos de Estado e ideología en un horizonte político marcado fuertemente por el marxismo-leninismo -en sus distintas vertientes- que planteaba como proyecto la revolución a través de la toma del poder por parte del proletariado. Sobre la relación política de Foucault con grupos izquierdistas después de su salida de *Vincennes* y una vez fundado el GIP, su biógrafo Eribon dice lo siguiente:

Foucault no formaliza su adhesión a ningún movimiento político. Pero durante todo este período se sitúa muy cerca de los maoístas de *La cause du peuple* con los que Daniel Defert se relaciona muy

estrechamente. La presencia de los maoístas destaca fuertemente en todas las acciones que emprende Foucault, tanto en las que se enmarcan en el seno del GIP como en el comité Djellali. Y tampoco se lo piensa dos veces a la hora de participar en las reuniones de los “comités Verdad-Justicia” que los “maos” van creando por doquier en toda Francia. (Eribon, 1992, p. 299)

Esas relaciones no estaban tan distantes –como podría creerse- de su cercanía previa con el círculo de filósofos althusserianos de la ENS, puesto que precisamente muchos de los discípulos de Althusser fueron quienes fundaron en 1966 la Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJC-ml), grupo de orientación maoísta que tuvo mucho protagonismo tanto en mayo del 68 como -bajo el nuevo rótulo de *Izquierda proletaria*, que era en realidad una disidencia de la UJC-ml- en las luchas de Vincennes, en las que participaron activamente Foucault y su compañero sentimental Daniel Defert. Esas relaciones son identificables y están fielmente retratadas en algunas conversaciones y entrevistas traducidas al español y publicadas en la recopilación *Microfísica del poder* (1979). En primer lugar, la conversación de 1971 titulada *Más allá del bien y del mal*, que ya había sido citada anteriormente. Allí Foucault daba apertura a la conversación con la siguiente pregunta:

¿Cuál es la forma de represión más insoportable para un estudiante de bachiller de hoy: la autoridad familiar, la cuadrícula cotidiana que la policía ejerce sobre la vida de todo hombre, la organización y la disciplina de los Institutos, o esta pasividad que os impone la prensa? (Foucault, 1979, p. 31)

La problemática que pretende plantear Foucault es en torno al saber, el saber de las instituciones sería algo por naturaleza represivo y de exclusión, algo contrarrevolucionario. Frente a ese saber dominante, impuesto desde arriba por las instituciones represivas, el saber obrero y popular es lo que pretende tomar el poder y transformar la sociedad, ese saber es un instrumento de lucha y su primer combate consiste en salir a la luz, en ser inteligible, con lo cual rompe con la cadena de la prohibición y el engaño de la ideología (Foucault, 1979). Ese planteamiento es, de cierto modo, muy cercano a la problemática de esos grupos maoístas que pretendían hacer en Francia una “revolución cultural” como condición previa en el terreno de la conciencia para desatar posteriormente otras etapas de lucha, a la forma de la guerra popular propuesta por Mao.

Para Foucault –siempre en el contexto de esta conversación reseñada- las revueltas estudiantiles y obreras de mayo del 68 habían significado eso, un combate revolucionario en el que pequeños grupos habían ejercido un poder y habían posicionado sus saberes sometidos, en contra de todo poder y autoridad impuestos desde arriba. Luego de mayo los grupos izquierdistas –incluidos los grupos maoístas con los que Foucault trabaja en el GIP- habrían pasado a desarrollar su trabajo contestatario y rebelde en otras instituciones represivas, contra el poder represivo en las prisiones, los hospitales psiquiátricos, la justicia, la policía, etc. Para Foucault, sin embargo, había que retomar el trabajo en la Universidad, la cual entendía como “el aparato institucional a través del que la sociedad asegura su reproducción tranquilamente y con el menor gasto”, por lo que había que atacarla pero sin dejar de atacar “otras represiones”. Ese ataque significaba a la vez un intento por cambiar la ideología encarnada en dichas instituciones, pero también cambiar la institución misma, conjugación que Foucault entendía como la verdadera acción revolucionaria, que superaba a la vez el reformismo y el humanismo (1979).

Hasta ahí, Foucault parece anclado en una problemática típicamente marxista-leninista (maoísta); pero no es exacta esa percepción. Las acciones revolucionarias que el filósofo propone son, sin embargo, fragmentarias, y en cuanto tales no solamente se oponen a una teoría científica sobre una totalidad social como lo pretendía el marxismo preconizado por los maoístas y demás marxistas-leninistas, sino que incluso se oponen al recurso a una utopía de Estado socialista y sociedad comunista perfectamente ordenada. En sus palabras:

Imaginar otro sistema, constituye todavía actualmente parte del sistema. Qué ha pasado en la Unión Soviética: las instituciones en apariencia nuevas han sido concebidas a partir de elementos tomados del sistema precedente. Reconstrucción de un ejército rojo calcado sobre el modelo zarista, vuelta al realismo artístico, a una moral familiar tradicional: la Unión Soviética ha recaído en las normas inspiradas por la sociedad burguesa del siglo XIX, por utopía posiblemente más que por las preocupaciones de la realidad. (Foucault, 1979, p. 42)

Frente a ese recurso a la utopía social, y a una teoría totalizadora que la encarna, la propuesta de Foucault estaba del lado de las experiencias de luchas fragmentarias, parciales, locales, experiencias de expresión de un saber sometido, oculto, prohibido, y experiencias de un poder que no adoptaba la forma de organización jerárquica; experiencias, finalmente, que no apuntarían a la construcción de otra sociedad utópica, sino a la negación de un “conjunto social” cualquiera, por lo que su revolución sería de un carácter muy diferente a las propuestas tanto del leninismo soviético como del maoísmo. Así, puede notarse que si bien Foucault utilizaba el lenguaje marxista, y que seguía anclado en la concepción del poder del marxismo propio de los círculos maoístas marxistas-leninistas, también puede verse que había brechas importantes que Foucault no dudaba en resaltar, brechas que lo apartaban del marxismo como teoría de la totalidad social y de los grupos políticos que en ella se basan, para acercarlo más a una propuesta libertaria y, de cierta manera –implícitamente- anarquista. No obstante, no hay aún una crítica elaborada contra el marxismo, puesto que sus diferencias son de momento más políticas que teóricas.

Al año siguiente se produce un debate con varios militantes maoístas y una conversación con Giles Deleuze, ambas incluidas –como la entrevista anteriormente analizada- en *Microfísica del poder* (1979). El debate, *Sobre la justicia popular*, que debe comprenderse en el contexto de las acciones del GIP y de la instalación de juicios populares por parte de los maoístas en varios lugares de Francia, comenzaba también con un planteamiento de Foucault (que era el intelectual famoso de la conversación):

Mi hipótesis es que el tribunal no es algo así como la expresión natural de la justicia popular, sino que más bien tiene por función histórica recuperarla, dominarla, yugularla, inscribiéndola en el interior de instituciones características del aparato del Estado (...) ¿No se ve aparecer aquí el embrión frágil aún de un aparato de Estado? ¿No se ve aparecer la posibilidad de una opresión de clase? (Foucault, 1979, pp. 45-46)

Es claro en esa hipótesis inicial que lo que rechaza Foucault es que las luchas revolucionarias conduzcan a constituir nuevos aparatos represivos estatales, con lo que se estaba refiriendo principalmente al aparato judicial pero también a los aparatos armados que lo sustentan, como son el ejército regular y la policía. Esto es totalmente coherente con lo que había planteado en la conversación anteriormente reseñada, en la que planteaba que las luchas debían ser fragmentarias y no debían conducir a construir un Estado ni guiarse por la utopía de una nueva sociedad en su conjunto. A continuación se va a hacer un seguimiento de todo el debate, puesto que es un ejemplo excepcional de cómo operaban las *polémicas* en el ambiente marxista-leninista de la época y porque también evidencia cómo Foucault, aún inseguro de su ruptura con el marxismo, se veía en grandes dificultades y en una situación muy incómoda para desplegar su crítica global a los esquemas de poder marxistas.

A las objeciones planteadas por Foucault, Pierre Victor, el principal vocero de los maoístas allí presentes<sup>75</sup>, le responde que si el ejemplo que se toma no es el de la revolución burguesa sino el de China

---

<sup>75</sup> Se trata del pseudónimo de Benny Lévy, dirigente destacado del grupo maoísta Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJC - ml), del cual hacían parte muchos de los discípulos de Althusser; y cofundador tras los acontecimientos de mayo del 68 del grupo Izquierda Proletaria (*Gauche Prolétarienne*, GP) y de su periódico La causa del pueblo (*La Cause du*

podría verse que tras una etapa de “revolucionarización ideológica de las masas” vendría una etapa en la que un instrumento de unificación de la voluntad del pueblo, que es el Ejército Rojo, imparte justicia. En ese caso –le espeta Victor- ¿Foucault mantendría su planteamiento de que se trata de una deformación de la justicia popular? Es una pregunta provocadora y amenazante, casi una condena anticipada (¿se atrevería a afirmar que Mao deformó la justicia popular?, parece ser la pregunta de fondo). Esa primera respuesta pone, paradójicamente, un tono judicial a ese debate sobre la justicia popular; si Foucault se descuidaba, podría correr el peligro de que ese escenario de *debate de ideas* se convirtiera también en un *tribunal de justicia popular* en el que el acusado sería precisamente él, un filósofo *burgués*, como ya lo había dicho Jean-Paul Sartre (y estos maoístas, especialmente Víctor, eran muy cercanos a Sartre).

Foucault retrocede entonces desde el comienzo, dice que en el caso que Victor cita no habría un tercero que se presenta como intermediario, sino que “son las propias masas las que se convirtieron en intermediarias”, afirmación que es tremendamente sorprendente en Foucault, que claramente se dejó forzar a decir que un *aparato jerárquico institucionalizado* como es un ejército regular sería lo mismo que “las propias masas”. No obstante, es el propio Victor el que lo hace caer en la cuenta de que no es así, de que sí hay una delegación y un aparato de Estado, de que el ejército es algo distinto al pueblo, aunque “se aman” mutuamente, y vuelve a atacar, acusando implícitamente a Foucault de anarquista:

¿No sueñas acaso en la posibilidad de pasar de la opresión actual al comunismo sin un período de transición —lo que se llama tradicionalmente dictadura del proletariado— en el que hay necesidad de un nuevo tipo de aparatos de Estado cuyo contenido debemos desentrañar? ¿No es eso lo que está detrás de tu rechazo sistemático de la forma del tribunal popular? (1979, p. 51)

De haber sido franco, Foucault habría tenido que responder que sí, que rechazaba totalmente la construcción de un nuevo aparato represivo, de un aparato de Estado y de una dictadura opresiva de clase; pero con la precisión (aún más anarquista) de que no es el “comunismo” como utopía del conjunto social a lo que él quería llegar. Esa respuesta, que era la única sincera posible, habría, sin embargo, escandalizado y sacado de casillas a su interlocutor, que parecía haberse convertido en su adversario y en su juez. Entonces Foucault decide no responder, o más bien responde de manera elusiva hablando sobre la distribución espacial del tribunal, que a través de la mesa a la que se sentaría el juez, pone de manifiesto tres elementos: 1. Un intermediario, 2. Una regla general de justicia y 3. Una decisión con poder ejecutivo. La justicia popular rompería con ella al plantear un esquema dual en el que de un lado están las masas y del otro sus enemigos, y en el cual el criterio de justicia sería el agravio y la ejecución no se impondría desde arriba o desde afuera, con lo cual, de hecho, volvía a su esquema inicial de justicia de masas directa.

Víctor desarrolla aún más su ataque, planteando que las masas pueden ser engañadas y manipuladas, por lo que no se puede confiar a ellas directamente la justicia, sino a un Partido y un aparato represivo y disciplinario de Estado que represente sus intereses de clase. En el caso de China –agrega- se podrían ver los tres elementos que Foucault atribuye al tribunal: el ejército sería el intermediario, el criterio objetivo de justicia lo aporta el Estado revolucionario como representante del interés común, y sus aparatos serían el poder ejecutivo externo a las propias masas. Es muy provocadora esa respuesta, que pone de manifiesto que todo lo que critica Foucault está presente en China, maniobra que tiene como claro propósito hacer expresar a Foucault una crítica sobre el proceso Chino, con lo que cómodamente se trasladaría el terreno

---

*Peuple*, del que habla Erion). Lévy se hizo famoso por su radicalismo extremo en los grupos maoístas, pero además por convertirse a partir de 1974 en el protegido y secretario personal de Jean-Paul Sartre. En los años 80, Lévy hizo la transición del maoísmo al judaísmo: “de Mao a Moisés”, como dijera a modo de burla muchos contemporáneos franceses de todo un grupo de filósofos que operó esa misma curiosa transición.

del debate a favor de los maoístas. Foucault no cae en la trampa (tenía que haber caído en ella si fuera sincero) y vuelve a excusarse exhibiendo la ingenuidad política que lo caracterizaba, al afirmar que en China:

Se trata de un aparato de Estado que de todas formas ha salido de las masas, que es controlado por ellas, y que continúa siéndolo, que juega efectivamente un papel positivo, no para decidir entre las masas y sus enemigos sino para asegurar la educación, la formación política, la ampliación del horizonte y de la experiencia política de las masas. ¿El trabajo de este aparato de Estado sería imponer una sentencia? En absoluto, sino educar a las masas y su voluntad. (1979, p. 56)

Foucault, sin embargo, reitera que no sabe lo que ha pasado en China; se nota que no lo ha estudiado y toma a Víctor como una autoridad en el tema. Eso es lo que hace que Foucault sienta confianza para criticar abiertamente la URSS pero no se atreva a hacer lo mismo con China. Entonces, desarrolla la hipótesis del aparato represivo judicial como lucha antisediciosa creada voluntariamente por la burguesía con tres funciones: proletarizar, atacar a los elementos más violentos y decididos, y separar la plebe no proletarizada del proletariado, utilizando aquella contra éste, de tal modo que con ello neutralizaba la parte más beligerante de las masas populares. Los medios que dispuso la burguesía para ello fueron el ejército, la colonización y la prisión. Es claro, nuevamente, el rechazo de Foucault no solo al tribunal sino al ejército como aparato represivo de Estado. Pero el ataque de Victor esta vez es más agresivo, poniendo de manifiesto que en su función de juez no le piensa dar respiro al acusado y *hacerlo confesar*:

Sin embargo no has contestado a mi pregunta que era: ¿es ésta la contradicción principal en el seno del pueblo? (...) Tú encuentras bien el decir que para ti no es la contradicción principal, pero toda la historia que haces demuestra que es la contradicción principal. (1979, p. 60)

Entonces, Victor remata citando a Engels como referente de autoridad (otro recurso de poder), para decir que la contradicción principal en el seno del proletariado es la que se produce entre el colectivismo y el egoísmo. Ante esos recursos, Foucault nuevamente recula, retrocede, afirma que *lo que ha querido decir* es que la burguesía veía en la sedición el principal peligro, lo cual no quería decir que las cosas efectivamente fueran así, bien podía ser que la burguesía se equivocara. Entonces el juez Victor se muestra benévolo, porque ve que hay buena voluntad y disposición para la rectificación por parte del acusado, por lo cual le otorga este beneficio: “Voy a aportar un *correctivo* para precisar y *dialectizar* un poco este concepto de plebe no proletarizada”<sup>76</sup> (1979, p. 62). El “correctivo dialectizador” era la tesis según la cual la contradicción en el sindicato no se produce entre el delincuente y el obrero, sino entre una minoría proletaria y una mayoría campesina proletarizada. El acusado entonces da muestras de gratitud por la gracia concedida e intenta nuevamente enmendar su falta, separándose de una interpretación “aberrante” de sus palabras:

La condición que tú citas es sin duda la más fundamental. (...) ¿Cómo ha funcionado el aparato judicial, y de una manera más amplia, el sistema penal? Respondo: ha funcionado siempre para introducir contradicciones en el seno del pueblo. No quiero con esto decir —esto sería aberrante— que el sistema penal ha introducido las contradicciones fundamentales, pero me opongo a la idea de que el sistema penal sea una simple superestructura. Ha tenido un papel constitutivo en las divisiones de la sociedad actual. (1979, p. 63)

Puede verse que Foucault intentaba, en medio de todo, que el terreno que estaba cediendo no implicara, sin embargo, mostrarse totalmente de acuerdo con los maoístas. Insistía, pues, en una diferencia: no ver

---

<sup>76</sup> Aquí puede verse un ejemplo del uso político que los activistas izquierdistas daban a la “lógica dialéctica”, la misma que Foucault —al igual que Althusser— quería desechar y remplazar por una lógica estratégica de la política.

el sistema penal como algo superestructural sino constitutivo en la sociedad puesto que ha introducido algunas divisiones en la misma. Para argumentar la importancia de la lucha contra dicho aparato, Foucault intenta esta vez un recurso que se debe interpretar como una puesta de sus argumentos en las palabras del adversario, para que fueran mejor recibidos, lo que lo lleva –increíblemente- a poner las cosas en términos de ideología y efectos ideológicos<sup>77</sup>:

Este aparato judicial tuvo efectos ideológicos específicos sobre cada una de las clases dominadas, y particularmente hay una ideología del proletariado que ha sido permeable a un determinado número de ideas burguesas concernientes a lo justo y lo injusto, el robo, la propiedad, el crimen, el criminal. (1979, p. 64)

Victor aprovecha el momento para *concluir* parcialmente que todo lo que ha propuesto Foucault sobre el papel del aparato judicial no tenía tanta importancia como se le atribuía, puesto que la contradicción que introducía no era la principal, sino una que solo desde el punto de la burguesía era importante. Sobre el asunto ideológico Victor zanjaba la cuestión diciendo que, de todas maneras, guiada por el partido, la plebe no proletaria entraría en el combate revolucionario bajo el control de la ideología del proletariado. Ante esto, Foucault se siente arrinconado y dice “estoy totalmente de acuerdo”, agregando simplemente la pregunta de lo que Victor entiende por ideología del proletariado, ante lo cual el maoísta no tiene reparos en responder de manera simple y directa: “Entiendo por ello el pensamiento de Mao Tse-tung”. A esto Foucault intenta responder que de todas maneras no todos los obreros franceses piensan como Mao, pero es claro que esa crítica es muy débil, puesto que para su interlocutor el lugar de esa ideología elaborada es el Partido y no las masas proletarias. Entonces Foucault, que claudica en el tema de la ideología, intenta desplazar su crítica nuevamente al aparato estatal, utilizando aquí el recurso de aceptar parte del discurso de su adversario pero planteando una objeción menor:

Además dices: es preciso un aparato de Estado revolucionario para normalizar esta nueva unidad constituida por el proletariado y por la plebe marginada. De acuerdo, pero también me aceptarás que las formas de aparato de Estado que el aparato burgués nos ha legado, no pueden en ningún caso servir de modelo a las nuevas formas de organización. (1979, p. 67)

Aquí es claro que Foucault ha cedido demasiado, hasta el punto de aceptar lo que en principio había planteado como inaceptable, ha aceptado la necesidad de imponer un aparato de Estado, siempre y cuando este no adopte las formas burguesas. Pero para el juez no es suficiente con esa confesión, al contrario, le hace ver que en el proceso de la lucha armada las acciones de justicia popular que se ponen en movimiento solamente tienen sentido mediante la constitución de *un ejército*, el establecimiento de *una norma* y el surgimiento de *un Estado* revolucionario. Y con eso hace llegar a Foucault al punto máximo de su retirada, lo hace aceptar (confesar) incluso esa tesis:

*Lo comprendo perfectamente* en el estadio de la lucha armada, pero *no estoy seguro* que posteriormente sea *totalmente* necesario, que, para que el pueblo haga justicia, tenga que existir un aparato de Estado judicial. El *peligro* es que un aparato de Estado judicial se apropie de los actos de justicia popular. (1979, p. 72)

En ese momento el estado de Foucault es lamentable. Manifiesta acuerdo con la existencia de todos los aparatos represivos del Estado “en el estadio de la lucha armada”, queriendo persistir en al menos un reparo, pero expresándolo de manera insegura y débil, que de hecho abre la posibilidad de estar del todo

---

<sup>77</sup> Pudo verse con anterioridad cómo durante la década de 1960 Foucault había procurado romper con la problemática de la ideología, superarla mediante el análisis de las relaciones entre el saber y el poder. Parece ser, sin embargo, que en los primeros años de los 70, bajo la fuerte influencia de los círculos maoístas, Foucault se vio forzado a recaer en ella.

equivocado: puesto que no está seguro de si sería necesario un aparato de Estado judicial después de la lucha armada (dando por sentado que en ese estadio sí lo es), finalmente lo que era una crítica radical y un desacuerdo fundamental con una práctica real (la de los “tribunales populares”) se convierte súbitamente en la simple *advertencia de un peligro*, como de algo que podría ocurrir.

Aprovechándose de ese movimiento permanente de retirada que manifiesta Foucault -quien parecía a punto de confesar todas sus culpas y retornar al sendero luminoso de la línea correcta- hacia el final de la conversación Víctor hace un intento de concluirla diciendo que estaban de acuerdo en todo y que el acuerdo se podía expresar en sus términos maoístas, ante lo cual Foucault finalmente reacciona con dignidad, no se deja someter completamente y devuelve todo al punto inicial, despojándolo de los temas a los que había sido empujado por su interlocutor, tanto el de las contradicciones (principales o no) como el asunto de la necesidad de un ejército y un Estado revolucionarios, todo lo cual era en realidad muy ajeno a Foucault:

No pienso que las tres tesis que has enunciado representen completamente la discusión, ni exactamente los puntos sobre los que nos hemos puesto de acuerdo. Personalmente, la idea que he querido introducir en la discusión es que el aparato de Estado burgués de justicia cuya forma visible, simbólica, es el tribunal, tenía por función esencial introducir y multiplicar las contradicciones en el seno de las masas, principalmente entre proletariado y plebe no proletarizada, y que por esto, las formas de esta justicia y la ideología que les es propia deben convertirse en el blanco de nuestra lucha actual. Y la ideología moral —puesto que, ¿qué es nuestra moral, más que aquello que no ha cesado de ser conducido y reconfirmado por las sentencias de los tribunales? —, esta ideología moral, del mismo modo que las formas de justicia instauradas por el aparato burgués, deben ser objeto de la crítica más severa. (1979, pp. 74-75)

Al final, Víctor tiene la última palabra -como todo juez- y le concede el indulto a Foucault, tal vez porque, en últimas, no quiere romper su relación con el famoso e influyente filósofo; entonces le dice que “estamos de acuerdo sobre la sistematización de la práctica viva. Ahora bien, es posible que no hayamos ido hasta el fondo de un desacuerdo filosófico.” (1979, p. 75). El efecto del embrujo ha cesado, el telón de ese teatro de tribunal judicial ha caído, y Foucault ha vuelto a recuperar su lugar como intelectual crítico, ha comprendido quizá que su interlocutor no tenía el poder material para imponerle una sentencia, por lo que no había nada que temer y podía, después de todo, irse de ese lugar con las ideas -y la dignidad- intactas. No obstante, eso no ocurrió. Foucault no salió intacto de esos encuentros con los maoístas, que datan de 1971-1972. Cabe recordar que en 1973 Foucault ya estaba planteando en el *Collège de France* su crítica a los cuatro esquemas marxistas sobre el poder.

Ese mismo año, meses más tarde, Foucault conversó con su amigo Gilles Deleuze sobre el tema de *Los intelectuales y el poder*. En un ambiente mucho más fraterno, de mayor confianza, de cierta identificación intelectual mutua, con un filósofo que además había sido -si cabe- más heterodoxo y más disidente del marxismo que él mismo; Foucault se sintió a gusto para expresar sus concepciones propias, independientemente de que pudieran o no sonar “en la línea” marxista correcta. Al principio, aún se manifiestan reminiscencias claramente marxistas:

Me parece que la politización de un intelectual se hace tradicionalmente a partir de (...) su posición de intelectual en la *sociedad burguesa*, en el *sistema de la producción capitalista*, en la *ideología que ésta produce o impone* (ser *explotado*, reducido a la miseria, rechazado, «maldito», acusado de subversión, de inmoralidad, etc.); su propio discurso en tanto que revelador de una cierta verdad, descubridor de relaciones políticas allí donde éstas no eran percibidas” (Foucault, 1979, p. 78).

Ahora bien, aunque ya el sujeto considerado no es el proletariado representado por un partido, el intelectual estaría inscrito en luchas revolucionarias, pues su teoría no traduciría o aplicaría una práctica, sino que en sí misma sería una práctica, no totalizadora sino local y regional. Esa práctica sería una lucha contra el poder (aquí se nota aún la concepción del poder-aparatos de Estado), pero no por una toma de conciencia (distancia política con los círculos marxistas-leninistas de la época) sino por una “infiltración y toma de poder”.

Deleuze dice que ha aprendido de Foucault que hablar por los otros, pretender representarlos, era indigno, que las teorías fragmentarias exigían que las personas hablasen por sí mismas, lo cual implicaba una diferencia importante con respecto a los militantes de Partido. Entonces Foucault plantea el tema de las prisiones. Aún permeado por la concepción marxista, afirma que la lucha antijudicial y contra las cárceles es una lucha contra el poder, así como lo sería la lucha contra el aparato fiscal o el ejército (es decir, los aparatos de Estado). No obstante, se hace notar que ya ha comenzado -pero apenas comenzado- un distanciamiento teórico con respecto a ese aspecto institucional de la visión marxista del poder y de la noción monolítica de “dominación de clase”, aunque todavía no con respecto a la hipótesis represiva. En efecto, afirma que

Esta dificultad, nuestra dificultad para encontrar las formas de lucha adecuadas, ¿no proviene de que ignoramos todavía en qué consiste el poder? (...) Marx y Freud no son quizá suficientes para ayudarnos a conocer esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes, que se llama poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos de Estado no agotan sin duda el campo del ejercicio y del funcionamiento del poder. La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Actualmente se sabe prácticamente quién explota, a dónde va el provecho, entre qué manos pasa y dónde se invierte, mientras que el poder... Se sabe bien que no son los gobernantes los que detentan el poder. Pero la noción de «clase dirigente» no es ni muy clara ni está muy elaborada. «Dominar», «dirigir», «gobernar», «grupo en el poder», «aparato de Estado», etc., existen toda una gama de nociones que exigen ser analizadas. Del mismo modo, sería necesario saber bien hasta dónde se ejerce el poder, por qué conexiones y hasta qué instancias, ínfimas con frecuencia, de jerarquía, de control, de vigilancia, de prohibiciones, de sujeciones. Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es el titular de él; y, sin embargo, se ejerce siempre en una determinada dirección, con los unos de una parte y los otros de otra; no se sabe quién lo tiene exactamente; pero se sabe quién no lo tiene. (Foucault, 1979, p. 85-86)

Puede verse ya la insatisfacción de Foucault con respecto no solo a la ideología revolucionaria como conciencia (estando anclado todavía a la de ideología dominante como ocultación y engaño), sino ahora también a la de aparatos de Estado y clase dominante como depositarios del poder. Está muy cerca la concepción microfísica del poder, pero aún comprendido como un poder negativo, represivo, violento, excluyente, ocultador y engañoso. Sigue preso de la concepción maoísta del poder-represión, habiendo comenzado ya su crítica de la visión clasista, determinista e institucional del poder. A pesar de haber visitado ya la cárcel de Attica no ha operado todavía los cambios profundos en su concepción del poder. Como el poder opera por la represión y el ocultamiento y el engaño (aunque ya no “desde arriba”, sino en los centros de poder más locales y cotidianos), la acción revolucionaria del intelectual sería desvelar la verdad, nombrar el poder, decir lo prohibido. “El discurso de lucha no se opone al inconsciente: se opone al secreto (...) Es posible que sea más difícil destapar el secreto que el inconsciente”. Como se ha visto en otro lugar, sería solamente en 1976 con *La voluntad de saber* que Foucault criticó esa ilusión liberadora con el simple hecho de nombrar, de “descubrir el secreto de la verdad”, como parte de un dispositivo que, precisamente, conmina a confesar, a hablar, particularmente en el caso de la sexualidad.

En ese momento de la conversación, Deleuze introduce una hipótesis para la comprensión de lo que motiva el poder, que pretende ir más allá de la visión marxista:

Incluso y sobre todo el marxismo ha determinado el problema en términos de interés (el poder está poseído por una clase dominante definida por sus intereses). De repente, se tropieza con la cuestión: ¿cómo es posible que gentes que no tienen precisamente interés sigan, hagan un maridaje estrecho con el poder, reclamando una de sus parcelas? (Deleuze, en Foucault, 1979, p. 84)

Introduce entonces el tema del deseo, de la mano de Reich, ante lo cual Foucault no parece muy receptivo, aunque admite que las relaciones entre poder, interés y deseo no están todavía muy claras, y concluye que posiblemente a partir de las luchas que se llevaban a cabo en ese momento, con sus teorías locales, regionales, se pudiera avanzar hacia el descubrimiento sobre el funcionamiento concreto del poder. Esa idea es muy importante en Foucault, tanto así que la desarrollará hasta 1976, cuando en *Defender la sociedad* habla de las genealogías y la posibilidad de que ellas configuren una crítica de conjunto a la forma de poder ejercida de manera excesiva en la URSS. La conversación está entrando en terreno, si bien no explícitamente antimarxista, por lo menos “postmarxista”. Pero de inmediato, ambos autores –y de manera más incisiva Foucault- vuelven a inscribirse en una “línea” revolucionaria proletaria, revelando que aún no habían roto con el marxismo en sentido amplio (fenómeno histórico-teórico con fuertes conminaciones políticas), sino que solamente habían comenzado a introducir diferencias en torno al carácter del poder, su lugar de ejercicio y los titulares de dicho ejercicio. Es Foucault el que se encarga del encuadre:

Desde el momento que se lucha contra la explotación, es el proletariado quien no sólo conduce la lucha sino que además define los blancos, los métodos, los lugares y los instrumentos de lucha; aliarse al proletariado es unirse a él en sus posiciones, *su ideología*, es retomar los motivos de su combate. Es fundirse. Pero si se lucha contra el poder, entonces todos aquellos sobre los que se ejerce el poder como abuso, todos aquellos que lo reconocen como intolerable, pueden comprometerse en la lucha allí donde se encuentran y a partir de su actividad (o pasividad) propia. Comprometiéndose en esta lucha que es la suya, de la que conocen perfectamente el blanco y de la que pueden determinar el método, entran en el proceso revolucionario. Como aliados ciertamente del proletariado ya que, *si el poder se ejerce tal como se ejerce, es ciertamente para mantener la explotación capitalista*. Sirven realmente la causa de la revolución proletaria luchando precisamente allí donde la opresión se ejerce sobre ellos. Las mujeres, los prisioneros, los soldados, los enfermos en los hospitales, los homosexuales han abierto en este momento una lucha específica contra la forma particular de poder, de imposición, de control que se ejerce sobre ellos. Estas luchas forman parte actualmente del movimiento revolucionario, a condición de que sean radicales, sin compromisos ni reformismos, sin tentativas para modelar el mismo poder consiguiendo como máximo un cambio de titular. Y estos movimientos están unidos al *movimiento revolucionario del proletariado* mismo en la medida en que él ha de combatir todos los controles e imposiciones que reproducen en todas partes el mismo poder. (Foucault, 1979, p. 86)

En suma, si el poder se ejerce en la fábrica pero también y fundamentalmente en otros lugares localizados y fragmentarios, son otros los sujetos de esas luchas contra el poder y además otros métodos diferentes al de la toma de un aparato central por parte de un partido de vanguardia que representaría a los explotados. Hay, pues, un claro inicio de ruptura teórica y política con el marxismo-leninismo; no obstante, el poder seguiría siendo ejercido *para la explotación capitalista*, con lo que la ruptura claramente no se ha desarrollado todavía. Se notan insatisfacciones, se notan los inicios de distanciamientos progresivos, pero aún no aparece una ruptura radical con todo el dispositivo marxista, tal y como será entendido más adelante, en su unidad compleja teórico-política. Así, puede verse que Foucault estuvo muy cerca de la movida y la mentalidad maoísta, que de cierto modo se formó

políticamente en medio de ella, pero finalmente rompió con ella y años después todavía estaría desarrollando las consecuencias teóricas de esa ruptura política<sup>78</sup>.

### 2.3. Contra las tácticas discursivas del marxismo-leninismo

Actualmente, en Francia, el ámbito intelectual está tan saturado de relaciones polémicas que es imposible hacerse oír. El único problema es saber en qué campo estamos, con quién, en qué sistema de lealtad, en qué sistema de hostilidad, etc. Estamos realmente en un mundo de enemigos (...). Eso es lo que me parece verdaderamente sorprendente, la forma en que -cómo podría decir- el modelo, no quiero decir marxista, pero el modelo soviético, en todo su carácter odioso, se difundió a través de los grupos políticos franceses, y no sólo de los grupos políticos franceses, sino en todo el mundo intelectual. No tenemos simplemente interlocutores, o personas con las que no estamos de acuerdo, los criticamos sólo para denunciarlos como enemigos, hay que encontrar al enemigo, hay que nombrar al enemigo, aquel es el enemigo, el enemigo principal, el cómplice, el enemigo del enemigo, en fin, poco importa. Eso es politización en el sentido "catastrófico" de la palabra, y si estoy a favor de la politización del análisis, estoy igualmente en contra de la politización de las relaciones humanas, en el sentido de que produciría, como piedra angular del sistema, la necesidad de encontrar al enemigo y desenmascarar al enemigo en cada individuo con el que no estemos de acuerdo<sup>79</sup>. (Foucault, 2012, p. 107)

En este pasaje de una entrevista de 1978 puede verse claramente lo que más le disgustaba a Foucault del contexto histórico, político e intelectual que le tocó vivir y en el que se formó; al menos, aquello de lo que a finales de la década de 1970 estaba hastiado y ya no soportaba más, porque desde su llegada a la ENS en 1947, y de manera más exacerbada a partir de su llegada a Vincennes en 1969, lo había experimentado a plenitud en carne propia: la mezcla de lo político con lo teórico y lo personal, o mejor, la colonización de estos ámbitos por la política, y por una política muy exactamente concebida como guerra, concepción con la cual Foucault rompería en 1976 como ya pudo verse.

En el capítulo contextual de este trabajo se argumentó que todo lo que aquí critica Foucault hacía parte de una muy real y concreta *guerra cultural o guerra ideológica* (dependiendo del bando se la nombraba de una forma u otra) entre comunismo y anticomunismo, impulsada en Francia (y en toda Europa

---

<sup>78</sup> Hubo, finalmente, también cierta influencia y cierto respeto de Foucault hacia los círculos trotskistas franceses, que eran minoritarios pero que hacían mucho énfasis en el análisis y el análisis teórico-político. Por poner un solo ejemplo, esto decía en una entrevista: "Disto mucho de haber sido el primero en plantear la cuestión del poder de la que le hablaba hace un momento. Todo un grupo de gente muy interesante ya lo había estudiado, y mucho antes de 1956. Me refiero a todos los que, sobre la base de un punto de vista marxista, habían procurado estudiar lo que llamaban el fenómeno burocrático o, en fin, la burocratización del partido. Lo cual se hizo muy tempranamente, en los años treinta, en los círculos trotskistas o derivados del trotskismo. El trabajo realizado por esa gente fue considerable. Dieron a conocer un montón de cosas importantes, pero no hay duda alguna de que mi manera de plantear el problema es diferente, porque no trato de ver cuál es la aberración producida en los aparatos de Estado y que llevó a ese plus de poder." (2012, p. 78).

<sup>79</sup> El original en inglés dice: "Currently in France the intellectual arena is so saturated with polemical relations that it is impossible to make oneself heard. The only problem is to know in what camp we are, with whom, in what system of allegiance, in what system of hostility, etc. We are truly in a world of enemies, in the sense that Mme Khodorovitch was saying earlier. That is what I find truly striking, the way in which, how could I say, the model, I do not mean Marxist, but the Soviet model, in all its odious character, was diffused through French political groups, and not only French political groups but throughout the whole intellectual world. We do not simply have interlocutors, or people with whom we do not agree, we critique them only to denounce them as enemies, we must find the enemy, we must name the enemy, that one is the enemy, the main enemy, the accessory, the enemy's enemy—in the end, it is of little importance. That is politicization in the "catastrophic" sense of the word, and if I am in favour of the politicization of analysis, I am just as much against the politicization of human relationships, in the sense that it would produce, as the system's keystone, the necessity to find the enemy and to unmask the enemy in every individual with whom we disagree". (Foucault, 2012, p. 107).

Occidental) por las agencias secretas de la URSS y la CIA de Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Esto era claro tanto en la influencia de la *Kominform* sobre el “movimiento antinuclear” de posguerra (cuando la URSS aún no tenía el arma nuclear), como en el impulso dado por la CIA a la fundación del *Congreso por la Libertad de la Cultura* realizada en Berlín en 1950. Acertaba, pues, Foucault al decir que no era un fenómeno exclusivo de los grupos políticos franceses de izquierda. Pero también acertaba al afirmar que se trataba, ante todo, de un modelo soviético (en otros apartados dice más puntualmente *estalinista*), con relaciones ambiguas con el leninismo, con el marxismo y con Marx. Ese modelo, en el plano del discurso, de la crítica discursiva, adoptaba unas tácticas muy precisas para juzgar al enemigo. A propósito de las críticas que le hacían los comunistas a él y sus ideas, Foucault esclareció algunas de estas tácticas, análisis que por su importancia vale la pena reproducir aquí en toda su extensión. La primera era la de la *amalgama* o unificación del enemigo:

Tengo la impresión de que la operación ha consistido en lo siguiente: entre lo que dice Deleuze, lo que dice Foucault y lo que dicen los nuevos filósofos no hay diferencia. (...) Es la vieja táctica, política e ideológica al mismo tiempo, del estalinismo, que consiste en tener siempre un único adversario. Incluso y sobre todo cuando se combate en varios frentes, es menester procurar que la batalla parezca una batalla contra un solo adversario. Hay mil diablos, decía la Iglesia, pero un solo príncipe de las tinieblas... y estos hacen lo mismo. Uno de los resultados de esa actitud fue, por ejemplo, el socialfascismo, en el preciso momento en que había que pelear contra el fascismo, pero la pretensión era combatir al mismo tiempo a la socialdemocracia. Existió también la categoría de hitlero-trotskismo o el titismo como elemento común a todos los adversarios. Y el proceder, por tanto, se mantuvo y es absolutamente el mismo. En segundo lugar, se trata de un procedimiento judicial que ha tenido un papel bien preciso en todos los procesos, los de Moscú y los de las democracias populares luego de la guerra, y que equivale a decir: como usted es un solo y el mismo adversario, le pediremos ante todo que rinda cuenta no solo de lo que ha dicho, sino también de todo lo que no ha dicho, si uno de sus sedicentes aliados o cómplices lo ha dicho. Totalización de los pecados en cada una de las cabezas acusadas. E incluso: usted advertirá con claridad que se contradice, puesto que, aunque sea un solo y el mismo adversario, dice una cosa pero también su contraria. Rendir cuenta, por lo tanto, de lo que se ha dicho y de lo contrario de lo que se ha dicho. Hay asimismo un tercer elemento que me parece importante y que consiste en la asimilación del enemigo y el peligro. Cada vez que aparece algo que, con respecto a situaciones dadas, tácticas reconocidas, temas ideológicos dominantes, representa un peligro, vale decir un problema planteado o la necesidad de un cambio de análisis, no hay que tomarlo jamás como un peligro o un acontecimiento, sino denunciarlo de inmediato como un adversario. Para referirme a un ejemplo concreto, creo que los análisis del poder en el discurso institucionalizado del marxismo no tienen sino un lugar relativamente restringido. El hecho de que el problema haya sido planteado -no por mí, acláremoslo, sino por muchísima otra gente, otras cosas y otros procesos- constituye un nuevo acontecimiento. Frente a ello, los diferentes partidos comunistas, y el italiano en particular, no reaccionaron diciendo: esto es nuevo, tal vez debamos tomarlo en consideración; no, lo que dijeron fue: si es nuevo, es un peligro y en consecuencia un adversario. (2012. p. 114)

Puede notarse cómo Foucault logra sintetizar muchas de las críticas que ha venido desarrollando contra el marxismo y evidenciar cómo se manifiestan en una determinada forma de utilizar el discurso de manera táctica. Un segundo recurso que Foucault identifica en sus críticos es el de *reducción al sistema*, y lo describe de la siguiente manera:

En continuidad con lo que acabo de exponer, encontramos también la operación de "reducción al sistema". Frente a análisis de ese tipo, frente a los problemas, con referencia a los cuales, además, los análisis no son más que tentativas de respuesta, imperfectas, torpes -en este aspecto no me hago ninguna ilusión-, se procura extraer enseguida de ellos una serie de tesis, por caricaturescas que puedan ser y por arbitrario que sea el vínculo entre las tesis extraídas y lo que se ha dicho en concreto: el objetivo consiste en llegar a una formulación de tesis que autorice algo así como una condena; condena dictada sobre la

base de la comparación exclusiva entre dichas tesis y las del marxismo, es decir, tesis justas. (2012, p. 115)

Ese punto resulta extremadamente importante para este trabajo, puesto que, a medida que en la investigación se iban abordando los textos de los críticos de Foucault, siempre se identificaba ese recurso, la crítica global “a Foucault”, o a “la teoría del poder de Foucault”, etc., pero sin una referencia respetuosa y seria a la complejidad de su pensamiento y los distintos momentos, giros, discontinuidades, etc., de su elaboración, ligada a dificultades y desafíos teóricos planteados por problemas históricos y políticos muy concretos y nuevos, que por lo tanto no podían ser analizados con teorías previamente establecidas. Ahora bien, Foucault logra identificar una tercera táctica discursiva usada por sus críticos, la *inversión del reproche*:

Con respecto a la naturaleza de mis análisis, es fácil, pues, mostrar que lo que se me atribuye es una mentira lisa y llana. Es interesante entonces tomar las cosas en otro nivel y tratar de comprender lo que hacen mis críticos cuando profieren una mentira tan fácil de desenmascarar: y en este punto creo que recurren a la técnica de la inversión del reproche. (...) Mi problema consistía en decir: vean, el problema del poder es complejo, y en mostrar en qué sentido lo es, con todas las consecuencias que esto puede tener aún en la política actual; la respuesta de los comunistas fue la siguiente: ¿usted habla de simplicidad y sostiene que las cosas son más complicadas de lo que se cree? Pero es usted quien da pruebas de la concepción más simplificadora, y redujeron entonces todo lo que yo decía a la forma simple del panóptico, que no representaba más que un elemento de mi análisis. Inversión del reproche: procedimiento abogadil<sup>80</sup>. (2012, p. 117-118)

Después de esa descripción del tercer recurso táctico identificado, cualquier análisis de los debates teórico-políticos deberá, pues, tener en cuenta el elemento de la complejidad y de los niveles de complejidad que se ponen en marcha tanto en la teoría política marxista como en los aportes teóricos de Foucault en torno al poder y la política. Finalmente, Foucault identifica que hay también un recurso táctico más directo y más burdo, el de *la mentira*, el de decir que él ha dicho algo que es muy diferente –incluso opuesto– a lo que realmente ha dicho<sup>81</sup>, recurso cuya descripción e intento de explicación conducen a Foucault a englobar la *estrategia judicial* que se aplica con estas críticas:

Creo que puede encontrarse la puesta en práctica de todos esos procedimientos en la enorme ficción que algunos comunistas construyeron con referencia a lo que yo hago. Me parece que puede afirmarse con toda serenidad que, entre lo que me atribuyen y lo que yo dije, no hay casi relación alguna. Se me atribuye, por ejemplo, una concepción naturalista del deseo, y esto ya da para morirse de risa. Podría quizás acusárselos de estupidez, y se ha hecho; pero creo que el problema debe más bien plantearse, pese a todo, en el plano de su cinismo. Me refiero a que saben muy bien que dicen mentiras y es fácil

---

<sup>80</sup> Algunos marxistas, como Poulantzas (1979), fueron un pequeño paso más allá, tomando no ya la noción de panóptico, sino la de “diagrama” como totalizadora de la teoría foucaultiana del poder, (noción en la que se incluiría el poder disciplinario con su panoptismo pero también otras tecnologías como el biopoder), expresión usada una sola vez por Foucault en *Vigilar y castigar*, pero que Gilles Deleuze –abusivamente– había extendido para sistematizar una teoría foucaultiana del poder, a lo cual se había opuesto explícitamente el propio Foucault más de una vez.

<sup>81</sup> Es elocuente a este respecto, que en el libro *Disparen sobre Foucault* (1993), compilación de varios artículos de críticos marxistas a Foucault, a cargo de Horacio Tarcus, se incluye al final, a modo de defensa del propio Foucault, un texto titulado *Lo que digo y lo que dicen que digo*. Lo curioso es que ese texto es una versión recortada y alterada (sin autorización ni conocimiento de Foucault) de la entrevista que aquí se está reseñando, por lo que no logran relievase todos los puntos que Foucault pretendía aclarar. Una enorme paradoja a la luz del título que le asignan al texto, puesto que, en últimas, lo ponen a decir *algo que no dijo de esa forma*. Por lo demás, el título que eligieron para el libro (*Disparen sobre Foucault*) da cuenta, de manera bastante literal, de la militarización estalinista de una sobrepolitización del debate de ideas dirigida contra la persona que defiende esas ideas. La portada del libro –para no dejar lugar a dudas– pone una imagen de Foucault en tinta roja y con una diana negra dibujada en su cabeza.

demostrarlo; saben bien que cualquier lector honesto que lea lo que escriben sobre mí y lo que yo he escrito se dará cuenta de que son mentiras. Pero su problema, y su fuerza, residen en el hecho de que su interés no está en lo que dicen, sino en lo que hacen cuando dicen cualquier cosa. Y lo que hacen consiste precisamente en la construcción de un enemigo último, la utilización de un procedimiento judicial, el desarrollo de un procedimiento de condena, en el sentido político judicial: eso es lo único que les interesa. Es preciso que el individuo sea condenable y condenado. Importa poco la naturaleza de las pruebas sobre la base de las cuales se lo condena, puesto que -bien lo sabemos- en una condena lo esencial no estriba en la calidad de las pruebas sino en la fuerza de quien la dicta. (2012. P. 116)

Estas descripciones de estrategia y tácticas discursivas son sumamente valiosas como insumo indispensable de cualquier ejercicio posterior de análisis de los debates propuestos desde el marxismo al pensamiento político de Foucault, puesto que en buena medida sirven para distinguir, en todo el enorme cúmulo de textos que se encuentran sobre el asunto, todos aquellos que no hacen sino reproducir estos recursos (más político-ideológicos que teóricos) por una parte, y aquellos que sí logran ir más allá de los recursos tácticos para apuntarle al fondo de las ideas y los problemas reales planteados por Foucault. Pero Foucault no se conforma con describir esos recursos, sino que se aventura a plantear una hipótesis general acerca de los motivos, las intenciones y los propósitos que podrían tener sus críticos al aplicar esas tácticas discursivas:

Comprenden pues lo que hago, pero no lo que digo, o al menos corren el riesgo -y esto, lo reitero, es verdaderamente sorprendente- de mostrar a los ojos de todos que no comprenden lo que digo. Pero no les preocupa, ya que su problema es prevenir lo que hago, condenarlo y, por lo tanto, prohibir que la gente lo haga o lo acepte, volverlo inaceptable. Y, habida cuenta de que no pueden decir: lo que él hace es inaceptable, dicen: lo que él dice es falso. Pero, para decirlo, están obligados a mentir y hacerme decir lo que no digo. Por eso creo que esa prosa difundida sobre la mía no es materia de discusión. Antes bien, hay que comprender con exactitud la razón de sus ataques. Y si ellos comprenden bien lo que hago, por mi parte querría hacer comprender lo que ellos hacen cuando dicen esas mentiras. (2012, p. 123-124)

Tres años después, en una entrevista de 1981 titulada *El discurso sobre el poder*, Foucault era interrogado directamente sobre este mismo asunto. El entrevistador le planteaba que ya se sabía que no le gustaban las polémicas y que era conocido su planteamiento acerca de que en ellas “se hace la mímica de la guerra y una parodia de la justicia”, ante lo cual invita a Foucault a explicarse mejor. Su respuesta fue la siguiente:

Lo que me fastidia de las discusiones ideológicas es que uno, necesariamente, se deja arrastrar por el «modelo de guerra». Lo que significa que cuando uno se encuentra frente a alguien con ideas distintas de las propias, uno siempre es llevado a identificar a esa persona como un enemigo (de su clase, su sociedad, etcétera). Y sabemos que es necesario combatir al enemigo hasta triunfar sobre él. Este gran tema de la contienda ideológica, realmente me ha perturbado. En primer lugar, porque las coordenadas teóricas de cada uno de nosotros, con frecuencia, no, siempre, son confusas y fluctuantes, especialmente, si son observadas desde su génesis. (Foucault, 2003, p. 48)

Lo más interesante de este nuevo abordaje del tema del modelo bélico de las polémicas es que Foucault no lo reduce a los comunistas (como era el caso de la defensa frente a sus críticos comunistas en la entrevista de 1978), sino que nuevamente reconoce que es un fenómeno más amplio, que no se reduce ni siquiera a la izquierda, y que incluso él mismo se ha visto arrastrado, porque de hecho *necesariamente* todo el mundo se ha dejado arrastrar por dicho modelo que, si bien podría hallarse su desarrollo más terrible con el estalinismo, se había difundido por todo el espectro político e intelectual del momento. Foucault plantea una pequeña hipótesis que podría explicar en parte la utilidad que algunos encontraban en ese modelo bélico:

Más aun, esta «lucha» que uno trata de sostener con el «enemigo», ¿no podría ser simplemente una manera de hacer que una disputa trivial, sin mayor importancia, parezca más seria de lo que realmente es? A lo que me refiero es: ¿no intentan ciertos intelectuales ganar con su «lucha ideológica» mayor peso político que el que tienen? Un libro se consume rápido, ya se sabe. Un artículo, bueno... ¿Qué es más difícil: tomar parte en una lucha contra el «enemigo», o investigar, juntos o separadamente quizás, los problemas importantes que se plantean? (Foucault, 2003, p. 49)

Por supuesto, no se trataba solamente de eso y Foucault lo sabía perfectamente, sabía que muchas personas habían sido asesinadas a partir de la aplicación de estos recursos discursivos, por lo que no podía explicarse globalmente por el afán de protagonismo fácil de algunos intelectuales; sin embargo, en Francia sí era un fenómeno relevante, que para este trabajo es importante puesto que explica parcialmente el hecho de que Foucault hiciera caso omiso a la mayoría de las críticas que los marxistas le dirigían, en gavilla o individualmente. Contribuiría a explicar, por ejemplo, por qué Foucault nunca mencionó a Poulantzas, ni en libros, ni en cursos, ni en conferencias, ni en conversaciones publicadas, ni en entrevistas<sup>82</sup>, aun cuando el marxista greco-francés le dirigió muchas críticas y a pesar de que tuvieron muchos escenarios y personajes en común, como la docencia en la Universidad de Vincennes, publicación-redacción en el periódico de Sartre, Beauvoir y Merleau-Ponty *Les temps modernes* y el maestro de ambos Louis Althusser. Pero más allá de esas explicaciones parciales del modelo bélico de las polémicas, Foucault hacía conciencia de los enormes peligros que conllevaba:

Entonces, le digo: considero este «modelo de guerra» no sólo un poco ridículo, sino también bastante peligroso. Porque como uno dice o piensa «estoy peleando contra el enemigo», si un día uno se encuentra en posición de superioridad, y en una situación de lucha real frente al odiado «enemigo», ¿no se lo trataría realmente como si así lo fuera? La adopción de ese camino conduce directamente a la opresión, no importa quién lo tome: ése es el peligro real. Yo comprendo lo placentero que puede ser para algunos intelectuales, pretender ser tomados en serio por un partido o una sociedad, actuando como en una «guerra» contra un adversario ideológico: pero eso es muy perturbador, más que nada, por lo que podría provocar. ¿No sería mucho mejor, en cambio, pensar que aquellos con los que se disiente posiblemente estén equivocados; o quizás, que no se ha entendido bien lo que intentaban decir? (2003, p. 48-50)

Eso que “podrían provocar” era, de hecho, lo que se había estado produciendo ya, trágicamente, durante muchas décadas (al menos desde los años 30). Se ha dicho que no se reducía a la izquierda y esto es muy claro. Cuando se recuerda la forma en que los nazis marcaban y perseguían a sus enemigos por el hecho de profesar creencias políticas comunistas o anarquistas, o religiosas como el judaísmo o cierto tipo de cristianismo (como el de los llamados “testigos de Jehová” que se negaban a prestar servicio militar o hacer el saludo nazi), este punto se hace evidente. Pero también muchos defensores del liberalismo ejercían y reproducía ese modelo bélico. Algo que puede verse muy palpablemente en el tratamiento que los intelectuales del *Congreso por la Libertad de la Cultura* le daban a los intelectuales marxistas, lo que ya se puso de manifiesto con textos de Raymond Aron como *El opio de los intelectuales* o el de Tony Judt *Pasado imperfecto. Los intelectuales franceses 1944-1965*, textos que no hacían más que continuar en consonancia con el texto pionero de Karl Popper –publicado muy simbólicamente en 1945– que desde el título lo decía todo: *La sociedad abierta y sus enemigos*, eso por no mencionar los textos de los “nuevos filósofos” (exmarxistas arrepentidos que se pasaron al liberalismo) o el ya mencionado informe de la CIA, *Francia: la defección de los intelectuales de izquierda*.

---

<sup>82</sup> Al menos en los materiales publicados hasta el momento, que de todas maneras ya constituyen la gran mayoría de lo que Foucault escribió y dijo públicamente. Cabe aclarar también que la afirmación no se hace sobre la base de la lectura de todos los materiales disponibles, sino con base en una búsqueda que se hizo utilizando una herramienta digital.

Todas esas expresiones del modelo bélico y sus recursos discursivos tuvieron de hecho su complemento político e incluso militar. En el caso de los nazis es innecesario especificarlo porque es evidente. Para el caso de la defensa liberal de Europa Occidental, se conoce al menos una expresión militar directamente relacionada con la lucha contra el comunismo, la red clandestina denominada GLADIO fundada por la CIA y el MI16, revelada por múltiples investigaciones parlamentarias (y el propio parlamento europeo) en los años 80 y 90; red que habría estado implicada en múltiples actos terroristas y asesinatos selectivos de dirigentes o intelectuales de izquierda considerados como peligrosos. No obstante, Foucault insistía en que el desarrollo de esos recursos discursivos correspondía principalmente al marxismo soviético, y esa afirmación también tiene una razón de ser, que vale la pena abordar.

Un ejercicio de revisión de algunas de las principales obras de Marx permite corroborar que cuando éste asumía la forma polémica podía ser muy agresivo con la persona con cuyas ideas estaba conteniendo. Su crítica a Max Stirner, Bruno Bauer y Ludwig Feuerbach en *La sagrada familia* y *La ideología alemana* fueron de muy alto tono. Aún más agresivas fueron las críticas a Pierre-Joseph Proudhon en *Miseria de la filosofía* y a Ferdinand Lassalle en la *Crítica al programa de Gotha*. Pero el clímax de la agresión personal a un contradictor teórico y político fueron sus numerosos artículos de la década de 1860 en contra de Mijaíl Bakunin, su directo opositor en la Asociación Internacional de los Trabajadores, en los cuales tildaba al anarquista, despectivamente, de ignorante (en efecto, su formación académica era escasa), pero además llegó a afirmar que era agente del Zar de Rusia y que era un estafador, afirmaciones que no acompañaba de pruebas pero que servían ciertamente para desacreditar a la persona injuriada.

Ese nivel de agresividad se queda corto, sin embargo, cuando se revisan textos polémicos de Lenin como *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, o *Contra el revisionismo*, entre muchos otros. Lenin se caracterizaba por desarrollar, en esos textos, un trato despectivo hacia sus oponentes, a quienes humillaba y ridiculizaba, a menudo asignándoles motes y definiéndolos explícitamente como enemigos del proletariado, aunque ciertamente en el plano ideológico, ya que nunca se atrevió a insinuar que tales enemigos debían ser eliminados físicamente.

Distinto de lo que ocurriría más tarde con Stalin, quien en sus textos y discursos a partir de la década de 1930 y hasta su muerte, no cesó de identificar, al interior mismo del movimiento revolucionario internacional, enemigos que no solo lo eran en el plano ideológico sino directamente en el plano militar y, por lo tanto, debían ser perseguidos y exterminados, como efectivamente hizo en particular con Trotsky y una lista innumerable de supuestos “trotskistas”, “revisionistas”, “oportunistas”, “divisionistas” (etc.) que fueron asesinados en las llamadas *purgas* de 1936-1939, muchos de los cuales fueron obligados a “confesar” públicamente su inverosímil (o evidentemente falsa en muchos casos) complicidad con enemigos internacionales en los llamados *Procesos de Moscú*. Se tienen pues, al menos tres grados de desarrollo intensivo de una práctica perversa de politización -bajo el modelo bélico de lucha de clases- del debate de ideas, que conducía a una personalización de la adversidad política y, en el caso extremo del estalinismo, a la militarización de toda relación de adversidad, incluso al nivel de las ideas y, más aún, de cualquier expresión cultural o artística que fuera crítica a la línea oficial definida por la cúpula del Partido en cabeza del propio Stalin.

Así, pareciera que la crítica foucaultiana más radical y más pasional contra “el marxismo” no era principalmente ni contra marxistas específicos, ni contra Marx, ni contra la URSS en tanto Estado, ni contra la Tercera Internacional, ni contra el PCF o los comunistas italianos, ni contra Althusser y sus discípulos, ni contra los maoístas franceses; sino contra *algo* que fluía entre todos esos puntos, esas personas y esas instituciones, pero que no era una teoría precisa que fuera su adversaria, sino más bien

un determinado *uso del discurso*, que implicaba un determinado régimen de verdad, uno que no era radicalmente diferente al que predominaba en Europa Occidental (al contrario, compartía mucho con este), pero que ciertamente tenía sus particularidades en la URSS y su academia de ciencias. Es ese fenómeno histórico-discursivo el que, bajo el nombre de *dispositivo marxista*, se abordará en el último apartado de este capítulo, pues es el que -en definitiva- puede dar la clave de comprensión de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo.

### 3. Foucault, lector de Marx

Foucault leyó a Marx; de eso parece no haber duda. Su lectura de Marx comenzó a finales de la década de 1940, cuando un joven Foucault llegó a la *Ecole Normale Supérieure* de la *Rue d'Ulm* en París a comenzar sus estudios profesionales de filosofía. No se trataba solo de Althusser (que en los años 40 no era marxista), sino de todo un ambiente intelectual dominado por el marxismo, como ha tenido oportunidad de verse. Pero se sabe también que el acto de leer no produce por sí mismo lo que en filosofía se llama “un lector”, es decir, alguien en capacidad de proponer “una lectura”, una interpretación *diferente* del autor del que se trate. En este capítulo se argumentará que Foucault fue un lector de Marx, tesis no tan fácil de sostener, puesto que, por una parte, muchas de sus alusiones -explícitas o implícitas- a Marx se basaban en la lectura -antihumanista, antihegeliana, antidialéctica, estructuralista si se quiere- que Althusser y su círculo más cercano de la ENS venían haciendo de Marx en la década de 1960 (Castro-Gómez, 2005). Por otra parte, aquellas alusiones a Marx que claramente escapaban a la lectura althusseriana son -como casi todo en Foucault- fragmentarias, no sistemáticas ni suficientemente desarrolladas.

Aquí se abordarán dos conjuntos de alusiones no directa o evidentemente althusserianas, pero que no dejan de mantener lazos ambiguos con esa lectura e, incluso, con las lecturas marxistas-leninistas a las que Foucault fue cercano en algún momento de su vida, principalmente con la corriente maoísta, pero también, por ejemplo, con los trotskistas. Así, se puede hablar de una lectura de Marx por Foucault que, no obstante, ni es sistemática ni está desarrollada ni está completamente desprendida de otras lecturas marxistas; lo que hace evidente que aquí no se trata de afirmar ni que hay una gran originalidad en la lectura que se va a abordar ni, mucho menos, que en Foucault pueda hallarse *un marxismo singular*, lo que haría de Foucault un marxista agazapado u oculto (afirmación que no pocos marxistas han sostenido, pero que aquí se entiende como parte de los recursos discursivos tácticos de los que se habló arriba). Simplemente, se tratará de dos conjuntos de alusiones que *abren la puerta a posibles lecturas nuevas y productivas de Marx en el campo de la teoría y el análisis político*, justificación suficiente para los objetivos de este trabajo.

#### 3.1. El enigmático Marx de Foucault

*¡Que no me hablen más de Marx! No quiero volver a oír hablar de ese señor nunca más.  
Pídaselo a los que se dedican a ello profesionalmente. A los que cobran por ello.  
A los que son funcionarios de eso. Para mí, Marx es asunto concluido, se acabó.  
(Foucault en 1975, citado en Eribon, 1992, p. 328)*

*My work is all the same intrinsically linked to what Marx writes.  
(Foucault en 1978, 2012, p. 100)*

Foucault mantuvo una relación teórico-política problemática y paradójica con Marx. Por una parte, fue muy reticente a hablar de él, porque sentía una enorme dificultad para hablar *de* Marx sin declararse -o ser

declarado- con ello marxista; y, por otra parte, simultáneamente experimentaba la imposibilidad de hablar *sin* Marx en el campo de las investigaciones histórico-políticas. Esa es la paradoja que hace que a menudo Foucault hablara *con* e incluso *de* Marx pero sin citarlo ni nombrarlo explícitamente, lo cual no se debe interpretar –como hicieron los marxistas- como un ocultamiento premeditado y malintencionado, como una apropiación abusiva de las ideas de Marx para llevarse el crédito, o una particular cobardía o incapacidad para asumir abiertamente el debate con los marxistas en torno a Marx; interpretaciones y críticas que –si se ha seguido el hilo de este trabajo- son simplemente ridículas.

Una crítica más refinada se encuentra en Stéphane Legrand, quien titula su interesante comentario crítico *El marxismo olvidado de Foucault*. Legrand no se atreve a afirmar que hubo mala intención en Foucault, aunque después de haber hecho notar que los conceptos marxistas explícitamente presentes en *La sociedad punitiva* desaparecieron en *Vigilar y castigar*, con cierto tono sarcástico dice: “Si luego Foucault creyó necesario ‘retirar la escala’ y ocultar en lo esencial los conceptos marxistas que había utilizado para inventar sus propios conceptos, indudablemente es porque tenía buenas razones para hacerlo.” (Legrand, 2006, p. 39). A pesar del sarcasmo de Legrand, en este trabajo se apuntó, de hecho, a esclarecer esas buenas razones desde el punto de vista de Foucault, aunque aquí en vez de “ocultamiento” se ha acudido a la expresión “abandono sin superación”, que puede contener un menor grado de valoración y uno mayor de descripción.

Aquí nuevamente será necesario y útil darle la palabra al propio Foucault. En una entrevista de 1975, ante la pregunta por su distancia con respecto a Marx y el marxismo, que le había sido reprochada a propósito de *La arqueología del saber*, Foucault respondió:

Sin duda. Pero hay también por mi parte una especie de juego. Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y se verá honrado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx<sup>83</sup>. (Foucault, 1979, p. 100)

Es en ese momento en el que Foucault reconoció que no puede hacerse investigación histórica sin Marx, que no hay prácticamente diferencia entre ser historiador y ser marxista, cita que se encuentra en el capítulo anterior. En 1978 Foucault volvió a hablar sobre el asunto, haciendo énfasis en su propósito de separarse del marxismo al no citar a Marx y criticando a aquellos que querían pasar por marxistas por el simple hecho de hacerlo:

He tenido cuidado de no hacer las referencias que habría podido hacer de Marx, porque en el clima intelectual y político actual en Francia las referencias a Marx no funcionan como indicadores de origen sino como marca de afiliación. Es como una forma de decir “no me toquen, pueden ver que soy un verdadero hombre de izquierda, que soy un marxista, y la prueba es que cito a Marx. Así que prefiero hacer citas secretas de Marx –que los propios marxistas no están en capacidad de reconocer- en lugar de hacer lo que mucha gente desafortunadamente hace, a saber, decir cosas que no tienen nada que ver con el marxismo, pero entonces agregan una pequeña nota al pie citando a Marx y entonces ahí lo tienen, el

---

<sup>83</sup> Esta cita es famosa entre los críticos marxistas de Foucault. Thomas Lemke (2006), por ejemplo, pone como título de su comentario crítico, “*Marx sin comillas*”: *Foucault, la gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo*.

texto ha adquirido un significado político. Odio esos signos de filiación, prefiero hacer menos en vez de más citas a Marx<sup>84</sup>. (Foucault, 2012, p. 107).

No obstante, en una entrevista de 1976 Foucault parece dar una clave para comprender esa paradoja que consiste en no hablar de Marx pero hablar con Marx. Lo hace en los siguientes términos:

Marx para mí no existe. Quiero decir esta especie de identidad que se ha construido en torno a un nombre propio, y que se refiere tan pronto a un cierto individuo, tan pronto a la totalidad de lo que ha escrito, tan pronto a un inmenso proceso histórico que deriva de él. Pienso que sus análisis económicos, la manera como analiza la formación del capital están regidos en gran parte por conceptos que provienen de la misma trama de la economía ricardiana. No tengo ningún mérito en decirlo, es el propio Marx quien lo ha dicho. Pero coja por el contrario su análisis de la Comuna de París o su *18 Brumario de Luis-Napoleón*. Encontrará allí un tipo de análisis histórico que manifiestamente no deriva de un modelo del siglo XVIII. (1979, p. 122-123)

Esa afirmación de que “Marx no existe”, en el sentido de una unidad de nombre-individuo-obra-proceso histórico, comporta una considerable complejidad, la cual será abordada en el apartado siguiente de este capítulo, a propósito del proyecto de genealogía del dispositivo marxista como condición para la recuperación de Marx como autor clásico del pensamiento político moderno. No obstante, lo que en esta cita destaca es el hecho de que Foucault reconoce varias líneas o vetas en el pensamiento de Marx, unas de las cuales serían más interesantes que otras, vetas de las que aquí será considerada solamente una que en este trabajo se considera la más importante, y precisamente a la que hace referencia Foucault en esta cita, a saber, el pensamiento histórico-político estratégico de Marx contenido en su concepción de la lucha de clases como motor de la historia.

Habría también, por poner un ejemplo, otra veta que al parecer Foucault habría desarrollado del pensamiento de Marx, pero que en el ejercicio investigativo que se expone en este trabajo no logró esclarecerse. Esta veta se relacionaría con la concepción microfísica del poder y Foucault dice encontrarla en el libro II de *El Capital*. Esta referencia aparece claramente formulada en dos intervenciones orales de Foucault, que vale la pena reproducir. La primera es un seminario dictado por Foucault en 1976 en Brasil, titulado *Las Redes del poder*:

¿Cómo podríamos intentar analizar el poder en sus mecanismos positivos? Me parece que en un cierto número de textos podemos encontrar los elementos fundamentales para un análisis de ese tipo. Podemos encontrarlos tal vez en Bentham (...) que, en el fondo fue el más grande teórico del poder burgués, y podemos evidentemente encontrarlos en Marx, esencialmente en el libro II del Capital. Es ahí que pienso que podemos encontrar algunos elementos de los cuales me servirá para analizar el poder en sus mecanismos positivos. En resumen, lo que podemos encontrar en el libro II del Capital, es, en primer lugar, que en el fondo no existe UN poder, sino varios poderes. Poderes, quiere decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, por ejemplo, en una oficina, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde existen relaciones serviles. Se trata siempre de formas locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. No podemos entonces hablar de poder, si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes o intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas. (Foucault, 1976, P. 4)

---

<sup>84</sup> El original en inglés dice: “I have been careful not to make any references that I could have made to Marx, because references to Marx in the intellectual and political climate of France today function not at all as indicators of origin but as marks of affiliation. It’s a way of saying, don’t touch me, you see that I am a real man of the left, that I am a Marxist, the proof is that I cite Marx. So I prefer secret citations of Marx, that the Marxists themselves are not able to recognize, rather than what a lot of people unfortunately do, namely to say things that have nothing to do with Marxism, but then add a little footnote citing Marx and then that’s it, the text has taken on a political meaning. I hate these signs of affiliation, I prefer to make fewer rather than more citations of Marx.” (Foucault, 2012, p. 107).

Dos años después, en la entrevista *Considerations on Marxism, Phenomenology and Power*, Foucault insistía en la misma referencia y en ese momento era más específico con respecto a esa inspiración marxiana:

Las relaciones entre mi trabajo y Marx son un asunto completamente diferente. Si quiere, le diría muy crudamente, para poner las cosas de manera caricaturesca: situó mi trabajo en el linaje del segundo libro de *El Capital*. (...) En cuanto a mí, lo que me interesa de Marx, al menos lo que puedo decir que me ha inspirado, es el Libro 2 de *El Capital*; es decir todo lo que concierne a los análisis de la génesis del capitalismo, y no del capital, que son en primer lugar históricamente concretos, y en segundo lugar los análisis de las condiciones históricas del desarrollo del capitalismo particularmente del lado del establecimiento, del desarrollo de las estructuras de poder y de las instituciones de poder. Así que si uno recuerda, una vez más muy esquemáticamente, el primer libro sobre la génesis del capital, el segundo libro sobre la historia, la genealogía del capitalismo, yo diría que es a través del libro 2, y por ejemplo en lo que escribí sobre la disciplina, que mi trabajo está intrínsecamente ligado a lo que escribe Marx<sup>85</sup>.

Estas referencias son muy curiosas y no pudieron ser aclaradas, puesto que en el segundo libro de *El Capital*, que se ocupa de *El proceso de circulación del capital* no se lograron encontrar los elementos que Foucault refiere, en relación con los micropoderes y con la génesis histórica del capitalismo. En la sección segunda, sobre *La rotación del capital*, capítulos XII al XV se encuentran ciertamente los análisis de Marx sobre los distintos tiempos del trabajo, de la producción y la circulación, análisis que se relacionan directamente con algunas de las características de las disciplinas que Foucault desarrolló en *Vigilar y castigar*.

En el primer libro, dedicado a *El proceso de producción del capital*, se encuentra mayor similitud con aquellos temas que Foucault ubica en el segundo libro. Allí, tras dos secciones muy dedicadas a la mercancía y el dinero, siguen secciones que contienen extensos capítulos y apartados históricos, sobre las luchas obreras por el aumento de salarios, la legislación fabril en Inglaterra, la organización de la fábrica y el proceso de acumulación del capital, incluyendo la llamada acumulación originaria y la colonización. En cualquier caso, a falta de una mayor claridad en las referencias de Foucault, esta veta del pensamiento de Marx –que pareciera tener tanta importancia para Foucault- requeriría un posterior trabajo de exégesis más profundo para poderse esclarecer.

### 3.2. Lucha de clases en Marx: la veta estratégica de su pensamiento político

En el capítulo sobre el poder, pudo verse que Foucault criticó muchos planteamientos del marxismo, pero nunca criticó a fondo la existencia de clases, la lucha de clases y su importancia histórica y política. No solamente admitió su existencia e importancia en el breve lapso en el que su concepción del poder coincidió casi por completo con la del marxismo (1970-73 aproximadamente), sino que, en toda su carrera intelectual Foucault nunca criticó de manera radical ese planteamiento marxista, el de la lucha de

---

<sup>85</sup> El original en inglés dice: “The relations between my work and Marx are an entirely different matter. If you like I would say very crudely, to put things in a caricatural manner: I situate my work in the lineage of the second book of Capital. (...) As for myself, what interests me about Marx, at least what I can say has inspired me, is Book 2 of Capital; that is to say everything that concerns the analyses of the genesis of capitalism, and not of capital, that are first of all historically concrete, and secondly the analyses of the historical conditions of the development of capitalism particularly on the side of the establishment, of the development of structures of power and of the institutions of power. So if one recalls, once more very schematically, the first book [on] the genesis of capital, the second book [on] the history, the genealogy of capitalism, I would say that it is through Book 2, and for instance in what I wrote on discipline, that my work is all the same intrinsically linked to what Marx writes”. (Foucault, 2012, p. 100).

clases. A lo sumo -como también se expuso en su momento- Foucault criticó una noción esquemática de la dominación de clase como algo monolítico o absoluto, así como el recurso a la dominación burguesa para explicar de manera fácil fenómenos que son más profundos.

Yendo aún más lejos, se pudo ver que en varios libros, cursos, entrevistas y diálogos durante toda la década de 1970 Foucault desarrolló sus análisis partiendo de la premisa de que la lucha de clases existía y era importante histórica y políticamente, a pesar de que desde 1973 fue cada vez más reticente a decir o escribir la expresión “lucha de clases”. Aún en 1972, a propósito de la visita a la cárcel de Attica, la cual significó un punto de ruptura y un viraje con respecto a la concepción represiva del poder (ligada al marxismo), Foucault planteaba que, tras saber que el sistema penal era productivo más que restrictivo, el nuevo problema a desentrañar sería cuál es el papel que ese sistema cumplía en la lucha de clases en el capitalismo.

Era de suponer, sin embargo, que tras haber criticado abiertamente en 1973 los cuatro esquemas marxistas sobre el poder, abandonara –como la gran mayoría de intelectuales franceses lo estaban haciendo- esa concepción de lucha de clases como algo caduco y acabado. No fue así. Como más adelante se recordará, la lucha de clases siguió muy presente –por lo menos- en el curso de 1973 *La sociedad punitiva*, en el libro de 1975 *Vigilar y castigar*, e inclusive en el curso de 1976 *Defender la sociedad* y en el libro de ese mismo año *La voluntad de saber*; curso y libro (de 1976) que nuevamente parecían operar una ruptura, esta vez más radical, con el marxismo, puesto que desarrollaban el método de la analítica del poder en contraposición directa con éste.

Pero la noción de lucha de clases tampoco fue abandonada por Foucault en 1976. Por poner ejemplos cercanos a esa supuesta ruptura definitiva y radical, hubo al menos cuatro entrevistas concedidas por Foucault en 1977 en las que reconoció explícitamente que no renegaba de esa noción, sino que simplemente pretendía evidenciar cierta complejidad en su abordaje que no había sido tenida en cuenta por los marxistas. Así por ejemplo, en *Poderes y estrategias* decía que si bien la lucha de clases no era la *ratio* de todo ejercicio de poder, sí constituía la “garantía de inteligibilidad” de grandes estrategias (Foucault, 1979). En *El poder, una bestia magnífica* especificaba aún más esa compleja relación entre relaciones de poder y lucha de clases:

Muy a pesar de su complejidad y su diversidad, esas relaciones de poder logran organizarse en una especie de figura global. Podríamos decir que es la dominación de la clase burguesa o de algunos de sus elementos sobre el cuerpo social. Pero no me parece que sean la clase burguesa o tales o cuales de sus elementos los que imponen el conjunto de esas relaciones de poder. Digamos que esa clase las aprovecha, las utiliza, las modifica, trata de intensificar algunas de esas relaciones de poder o, al contrario, de atenuar algunas otras. No hay, pues, un foco único del que todas ellas salgan como si fuera por emanación, sino un entrelazamiento de relaciones de poder que, en suma, hace posible la dominación de una clase social sobre otra, de un grupo sobre otro. (Foucault, 2012, p. 42)

En *Poder y saber* Foucault plantea los términos de la posible relación que puede establecerse entre la lucha de clases y las prácticas e instituciones del poder disciplinario, nuevamente insistiendo en la complejidad de su abordaje más que en el rechazo de la noción:

Es indudable que la institucionalización de ciertas formas de prácticas como la internación, la organización de hospitales psiquiátricos (...) no son sin duda ajenas a la existencia de clases en el sentido marxista del término, pero el modo de manifestación de ese enfrentamiento de clases en los dominios que estudio es extremadamente complicado. Para dar con el vínculo concreto que hay entre relaciones de clases, pliegues de una institución como la del encierro del hospital general, del hospital psiquiátrico,

hay que tomar un montón de caminos muy diferentes, muy entreverados, muy embrollados. (...) Todo esto es muy complicado, pero no creo que sea fecundo, que sea operativo decir que la psiquiatría es la psiquiatría de clase; la medicina, la medicina de clase, y los médicos y los psiquiatras, los representantes de los intereses de clase. Cuando se hace eso no se llega a nada, pero de todos modos es preciso resituar la complejidad de estos fenómenos dentro de procesos históricos, que son económicos, etc. (Foucault, 2012, p. 72)

Ahora bien, en el capítulo sobre la guerra y la política se hicieron aún más menciones a la utilización de la noción o –al menos- el modelo de la lucha de clases –a veces bajo otras denominaciones- para los análisis foucaultianos. Esto se explica por el hecho de que entre –por lo menos- 1970 y 1976 Foucault encontró en la *guerra social permanente* el modelo más útil para analizar las relaciones de poder modernas, guerra social que se oponía tanto a la guerra militar declarada como al modelo de guerra de todos contra todos en Hobbes; y que se podía codificar bien fuera bajo la forma de las *dominaciones* múltiples de la genealogía de Nietzsche, o bien bajo la forma de una *guerra civil* (intento de conceptualización de 1973), o bien como la *lucha de razas* de Boulainvilliers (entre otros), o bien, finalmente, como la *lucha de clases* de Thierry y Marx.

En *La sociedad punitiva* Foucault planteaba que el sistema penal moderno se había creado y desarrollado por la burguesía para enfrentar, mediante el discurso del enemigo social, el desafío de los ilegalismos populares y, particularmente, de una clase social que se había vuelto muy numerosa y peligrosa, el proletariado. Contra el riesgo de las revueltas populares protagonizadas por el proletariado y la plebe no proletarizada, el sistema penal cumplía a la vez las funciones de proletarizar y moralizar las capas obreras, y a la vez separarlas estrictamente de la plebe no proletaria. Esas funciones, directamente ligadas a las relaciones de producción capitalistas, y que apenas un año atrás Foucault había planteado –en la “conversación” con los maoístas en torno a la justicia popular- que era una contradicción importante que hacía parte de la lucha de clases; en este caso propuso comprenderlo como relaciones conflictivas bajo el modelo de “guerra civil”, proponiéndose a sí mismo -en el manuscrito del curso-, “Dejar de lado por el momento dos problemas: poder/Estado; guerra civil/lucha de clases” (Foucault, 2016, p. 50), por lo que dejó en vilo la explicación de la supuesta diferencia que habría entre esos dos modelos bélicos.

En *Vigilar y castigar* Foucault desarrolló todas esas ideas sobre los ilegalismos populares y la utilización del delincuente o criminal como enemigo social (puesto que el curso de 1973 fue una especie de cantera para el libro), generalizando esa relación de poder que había llamado punitiva y que ahora llamaba con mayor propiedad poder disciplinario, en torno al cual comenzó a delinear unos planteamientos teórico-metodológicos bajo la forma de una analítica de la microfísica del poder, retomando para ello la crítica a los cuatro esquemas marxistas de comprensión del poder. Este mayor desarrollo del concepto de poder disciplinario y su microfísica le permitió a Foucault restarle peso, en el desarrollo del análisis, al carácter bélico de esa relación (no retoma, por cierto, la noción de guerra civil que había acuñado en el curso), carácter que, sin embargo, sigue presente bajo la forma de *guerra social permanente*, pero ilustrado mediante ejemplos clasistas, llegando a afirmar claramente que existiría una justicia de clase, guerra social. Por otra parte, habrían existido también estrategias y tácticas de resistencia y respuesta a esa justicia de clase, lo que Foucault ilustra con el caso del grupo fourierista *La phalange*, retomado después por grupos anarquistas, quienes lograron ver claramente el carácter clasista de las instituciones disciplinarias de encierro y oponerles el conjunto de los ilegalismos populares despojados de la moral impuesta por la propia burguesía.

En *Defender la sociedad* Foucault comienza nuevamente criticando el marxismo y desarrollando sobre la base de esa crítica su analítica del poder. No obstante, las críticas que le dirige –además de los cuatro esquemas ya conocidos- se centran en el economicismo que acercaría al marxismo con la concepción

jurídica-contractualista del poder, por lo que nada dice sobre la lucha de clases y, de hecho, al comienzo parece ignorar esa noción, puesto que el modelo bélico lo llama “hipótesis Nietzsche”. No obstante, en el transcurso de su exposición sobre la genealogía del discurso histórico-político de lucha de razas, llega a la conclusión de que la transcripción moderna y revolucionaria de ese discurso es la lucha de clases, planteada inicialmente por Thierry pero desarrollada por Marx a mediados del siglo XIX, transcripción revolucionaria que habría desatado la reacción conservadora por parte de los racismos de Estado de finales de ese siglo y buena parte del siglo XX con la Alemania nazi y la Rusia soviética.

Ese último ejemplo -el Estado racista soviético y su “marxismo” oficial- era especialmente importante para Foucault, pues -al igual que Roma había hecho con el discurso de “historia bíblica”- habría recuperado el discurso revolucionario marxiano de la lucha de clases -y la figura misma de Marx-, pero para reinscribirlo en una lógica de racismo de Estado en la que se usaba el recurso del enemigo de la sociedad/raza/clase en un sentido biológico para controlarlo con mecanismos soberanistas (derecho de muerte) o biopolíticos (poder sobre la vida, de individuos y poblaciones). Esta última paradoja es la que ya significaba un gran dilema para la atracción que Foucault había sentido por Marx y su discurso histórico-político de lucha de clases.

En *La voluntad de saber*, sin embargo, Foucault continuó con la premisa de que existen clases sociales y que la lucha de clases es un elemento importante para la explicación de las relaciones de poder y de los dispositivos de poder. Para el caso concreto que es objeto de ese libro, en el apartado de periodización del dispositivo de sexualidad Foucault plantea las relaciones de clase que se encuentran en su génesis, pero esta vez el análisis de clases no lo realizó desde el punto de vista negativo de la represión o el engaño ideológico, sino desde el punto de vista productivo e *interno* de las relaciones de fuerzas, concretamente el proceso mediante el cual la burguesía se fortaleció internamente, dotándose de cuerpo y sexualidad como condición para establecer su dominación.

En efecto, Foucault plantea que la burguesía tuvo inicialmente la preocupación con respecto al cuerpo, la salud y la normalidad con respecto a sí misma antes de que los procedimientos y mecanismos de poder propios de ese dispositivo de sexualidad se extendieran -bajo formas diferentes- al proletariado. Esto cuestionaba profundamente la hipótesis represiva con respecto al sexo, la idea según la cual el dispositivo de sexualidad se desplegaba principalmente con fines represivos contra las clases explotadas y que, por lo tanto, la lucha de clases se desplegaría para combatir dicho dispositivo represivo. Foucault demuestra que, por el contrario “las técnicas más rigurosas se formaron y, sobre todo, se aplicaron en primer lugar y con más intensidad en las clases económicamente privilegiadas y políticamente dirigentes (Foucault, 1977, p. 145).

Toda la moralización del cuerpo, los pecados de la carne, la familia como instancia de control y saturación sexual, la sexualización del cuerpo de los niños y adolescentes, la medicalización de la enfermedad femenina, la psiquiatrización de las patologías del sexo de los adultos; todo eso se comenzó a aplicar al interior mismo de la burguesía, pero no con el signo negativo de la prohibición represiva, sino al contrario como forma de acrecentar sus fuerzas internas, “la burguesía comenzó por considerar su propio sexo como cosa importante, frágil tesoro, secreto que era indispensable conocer. (Foucault, 1977, p. 147). Con estas evidencias históricas, Foucault concluía, aún a sabiendas de lo desacreditada que estaba esa concepción marxista para el momento, que “la sexualidad es originaria e históricamente burguesa y que induce, en sus desplazamientos sucesivos y sus trasposiciones, efectos de clase de carácter específico”. (1977, p. 155). Esa tesis la desarrolla en los siguientes términos:

Hay que sospechar en ello la autoafirmación de una clase más que el avasallamiento de otra: una defensa, una protección, un refuerzo y una exaltación (...) Más bien, a partir de mediados del siglo XVIII, hay que verla [a la burguesía] empeñada en proveerse de una sexualidad y constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo “de clase”, dotado de una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y el cuerpo. (...) También se trataba de otro proyecto: el de una expansión indefinida de la fuerza, del vigor, de la salud, de la vida. La valoración del cuerpo debe ser enlazada con el proceso de crecimiento y establecimiento de la hegemonía burguesa: no a causa, sin embargo, del valor mercantil adquirido por la fuerza de trabajo, sino en virtud de lo que la “cultura” de su propio cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente tanto para el presente como para el porvenir de la burguesía. En parte, su dominación dependía de aquélla; no se trataba sólo de un asunto económico o ideológico, sino también “físico”. (Foucault, 1977, pp. 151-152)

Pero, por supuesto, los mecanismos del dispositivo de sexualidad fueron extendidos a las clases dominadas, mediante un proceso histórico lento que implicó por una parte reticencias burguesas -que temían que la sexualidad facilitara la autoafirmación del proletariado- como de resistencias obreras -que sabían que en su caso se trataría de medios de control económico y sujeción política. Inicialmente, dice Foucault, los obreros se veían sometidos a un dispositivo de “alianzas”, relacionado con el matrimonio legítimo, la fecundidad, la endogamia social sin uniones consanguíneas, etc., pero nada parecido a la sexualidad, nada que diera verdadero valor y vitalidad al cuerpo de los obreros. En la primera mitad del siglo XIX el cuerpo del proletariado no era algo que importara, que hubiera que cuidar como algo valioso, de ahí que se produjera esa altísima tasa de mortalidad de los obreros al estar expuestos a pésimas condiciones laborales, tales como jornadas extenuantes, salarios insuficientes para una buena alimentación y precarias condiciones de seguridad y salubridad.

No obstante, un largo proceso de sexualización se había iniciado ya a finales del siglo XVIII a propósito de los problemas de natalidad y control de natalidad. Hacia 1830 Foucault ubica un segundo momento, alrededor de la “familia canónica” como “instrumento de control político y regulación económica indispensable para la sujeción del proletariado urbano”, que se consolidó a partir de una gran campaña de “moralización de las clases pobres.” (Foucault, 1977, p. 177). Por último, se habría desarrollado el control judicial y médico-psiquiátrico de las perversiones de los adultos hacia finales del siglo XIX, con lo cual se había difundido por todo el cuerpo social el dispositivo de sexualidad (1977). Todo ese proceso complejo estuvo atravesado por múltiples circunstancias que lo determinaron, pero también de una dinámica estratégica de lucha de clases que recurrió, de una parte (la burguesía), a una serie de instituciones de poder sobre las poblaciones (biopoder), y por otra a toda una desconfianza y una resistencia proletaria a la imposición de esa sexualidad:

Se comprende por qué [la burguesía] empleó tanto tiempo y opuso tantas reticencias para reconocer un cuerpo y un sexo a las demás clases, precisamente a las que explotaba. (...) Para que el proletariado apareciera dotado de un cuerpo y una sexualidad, para que su salud, su sexo y su reproducción se convirtiesen en problema, se necesitaron conflictos (en particular a propósito del espacio urbano: cohabitación, proximidad, contaminación, epidemias —como el cólera en 1832— o aun prostitución y enfermedades venéreas); fueron necesarias urgencias económicas (desarrollo de la industria pesada con la necesidad de una mano de obra estable y competente, obligación de controlar el flujo de población y de lograr regulaciones demográficas); fue finalmente necesaria la erección de toda una tecnología de control que permitiese mantener bajo vigilancia ese cuerpo y esa sexualidad que al fin se le reconocía (la escuela, la política habitacional, la higiene pública, las instituciones de socorro y seguro, la medicalización general de las poblaciones —en suma, todo un aparato administrativo y técnico permitió llevar a la clase explotada, sin peligro, el dispositivo de sexualidad; ya no se corría el riesgo de que el mismo desempeñara un papel de afirmación de clase frente a la burguesía; seguía siendo el instrumento

de la hegemonía de esta última). De allí, sin duda, las reticencias del proletariado a aceptar ese dispositivo; de allí su tendencia a decir que toda esa sexualidad es un asunto burgués que no le concierne. (Foucault, 1977, pp. 152-154)

La importancia de todos esos planteamientos sobre las clases y la lucha de clases en un libro que se proponía -más que otros- romper definitivamente con el marxismo, esos planteamientos que no se habían abordado en este trabajo son importantes en este apartado, puesto que evidencian no solo que hubo en Foucault una inesperada continuidad del tema de las clases y la lucha de clases, sino además un enfoque diferente para abordar la dinámica estratégica de esas luchas. Ese enfoque no estaría ya centrado en la figura de una clase dominante previamente constituida y cuya estrategia se reduciría a distintas formas de represión física y engaño-ocultamiento ideológico, sino en un campo estratégico que se abriría para considerar también estrategias y tácticas autoafirmativas o de constitución y fortalecimiento interno (como fue el caso del cuerpo sexual burgués), pero también estrategias de intervención productiva sobre las clases dominadas, objetivadas a la vez en tanto cuerpos individuales disciplinables (anatomopoder) y como cuerpos poblacionales regularizables o asegurables (biopoder).

Esa disposición para admitir la pertinencia de la lucha de clases como elemento importante de los análisis de las relaciones de poder, y la relación existente entre esas luchas de clases y la concepción estratégica de esas relaciones, se expresó de manera mucho más clara en la conversación que en 1977 Foucault sostuvo sobre el libro *La voluntad de saber*, conversación titulada *El juego de Michel Foucault*, en la cual el filósofo tuvo la oportunidad de esclarecer este punto a propósito de la pregunta directa: “Pero en tal caso, ¿qué papel juega la clase social?” A lo cual Foucault respondió con mucha franqueza:

¡Ah! Ahí nos encontramos en el centro del problema, y sin duda de las oscuridades de mi propio discurso. Una clase dominante no es una abstracción, sino un dato previo. Que una clase se convierta en clase dominante, que asegure su dominio y que conserve este dominio, todo eso es desde luego el efecto de un cierto número de tácticas eficaces premeditadas, funcionando en el interior de las grandes estrategias que aseguran tal dominio. Pero entre la estrategia que fija, reconduce, multiplica, acentúa las relaciones de fuerza, y la clase que aparece como dominante, existe una relación de producción recíproca. Se puede decir pues que la estrategia de moralización de la clase obrera es la de la burguesía. Incluso se puede decir que lo que permite a la clase burguesa ser la clase burguesa y ejercer su dominación es la estrategia. Pero creo que no se puede decir que la clase burguesa, en el nivel de su ideología o de su proyecto económico, como si se tratara de una especie de sujeto a la vez real y ficticio, fue la que inventó e impuso por la fuerza esta estrategia a la clase obrera. (Foucault, 1978, pp. 137-138)

La discusión que condujo a que Foucault hubiera sido interrogado tan directamente por las clases sociales era precisamente su idea de que no existía un sujeto, tema al que ya se aludió hacia el final del capítulo sobre el poder, a propósito del *impasse* que Foucault se encontraba experimentando. En efecto, Foucault decía que ese tema de los sujetos, en el plano político práctico, era una pregunta real que él no había sabido responder y eso le preocupaba, no sabía cómo salir de ahí; se sabe también que la respuesta llegó mucho después (en la década de 1980) con el tema ético de la subjetivación y el gobierno de sí, pero esa es otra historia. En este momento Foucault cree poder sostener que no hay una relación de identidad entre estrategia y sujeto, particularmente si se trata de una clase dominante. Su interlocutor, sin embargo, no logra convencerse y, ante la respuesta de Foucault lo presiona un poco: “No hay sujeto, pero eso se llevó a cabo...”, y Foucault intenta nuevamente evadirlo: “Eso se llevó a cabo en relación a un objetivo...”, ante lo cual su interlocutor insiste: “Que, así pues, ha sido impuesto...”, pero Foucault se libra mediante un giro lingüístico: “Que ha llegado a imponerse.” (Foucault, 1978, p. 138). Habría, pues, estrategias y clases, habría lucha de clases como manifestación -o producto- de grandes estrategias de relaciones de

poder, pero no podrían entenderse exactamente como *sujetos creadores de estrategias*. Esa diferencia Foucault procede a explicarla a partir de la discusión sobre los intereses de clase:

Nos encontramos así pues con unas necesidades estratégicas que no son exactamente unos intereses... (...) Cuando hablo de “estrategia”, tomo el término con seriedad: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, ganar en extensión es necesario que exista una maniobra. La psiquiatría ha maniobrado para llegar a hacerse reconocer como parte de la higiene pública (Foucault, 1978, p. 140)

Esa aclaración es especialmente interesante puesto que plantea que el sentido serio de “estrategia” sería el bélico, y en ese punto queda finalmente establecida la relación que aquí se ha venido proponiendo entre lucha de clases, estrategia y guerra. Al respecto, Foucault procedió a hacer una de las pocas alusiones a esa vena estratégica del pensamiento de Marx, incluyendo en este caso, muy dubitativamente, a Trotsky:

Si consideramos que el poder debe ser analizado en términos de relaciones de poder, me parece que de este modo tenemos un medio de comprender, mucho mejor que en otras elaboraciones teóricas, la relación existente entre el poder y la lucha, en particular la lucha de clases. Lo que me sorprende, en la mayor parte de los textos, *si no de Marx, al menos de los marxistas*, es que se mantiene siempre en silencio (salvo quizás en Trotsky) lo que se entiende por lucha cuando se habla de lucha de clases. ¿Qué quiere decir, ahí lucha? ¿Enfrentamiento dialéctico? ¿Combate político por el poder? ¿Batalla económica? ¿Guerra? *La sociedad civil atravesada por la lucha de clases, ¿sería la guerra continuada por otros medios?* (Foucault, 1978, p. 142)

Todas estas indicaciones permiten ahora comprender mucho mejor el sorpresivo elogio a la lucha de clases en Marx que hizo Foucault en 1978, en la entrevista *Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo*. Ese elogio, que en su momento pareció casi inexplicable y que indicaba, en todo caso, que el abandono del modelo estratégico de la guerra -ubicado en esos años de 1976-1978- no había sido una superación del mismo, ahora se puede entender mejor a la luz de esa lectura estratégica más amplia que parece hacer presencia en *La voluntad de saber* que fue retomada en la conversación *El juego de Michel Foucault*.

Hay que retomar que en la entrevista aludida (*Metodología...*), Foucault recordaba que la expresión de lucha de clases pasaba en ese momento por ser casi obsoleta, pero él creía que se podía repensar a la luz de los problemas estratégicos de la política. Marx había dicho que la lucha de clases es el motor de la historia, lo cual –dice Foucault- es un hecho innegable. Pero en vez del debate sociológico por la estructura de clase y la pertenencia de clase, a él le interesaba más indagar por el asunto de las luchas, que de inmediato Foucault relaciona con el conflicto y la guerra, por lo que las preguntas serían: ¿Cómo se desarrolla esa guerra? ¿Cuál es su objetivo? ¿Cuáles son sus medios? ¿En qué cualidades racionales se apoya? Entonces Foucault concluye que “Lo que me gustaría debatir, a partir de Marx, no es el problema de la sociología de las clases, sino *el método estratégico concerniente a la lucha*. Ese es el punto en que tiene anclaje mi interés por Marx, y desde el me gustaría plantear los problemas.”<sup>86</sup> (Foucault, 2012, p. 98). Eso era lo que se había reproducido previamente de la entrevista, que en sí mismo es revelador. Pero aquí interesa detenerse un poco en lo que Foucault planteó después:

---

<sup>86</sup> Cabe recordar que unas líneas atrás Foucault había planteado que “los conceptos fundamentales que convendría utilizar serán estrategia, conflicto, lucha, incidentes (...) Por consiguiente, la nueva oportunidad de desciframiento intelectual que debe ofrecer la filosofía en nuestros días es el conjunto de los conceptos y métodos del punto de vista estratégico”. (Foucault, 2012, p. 98)

Ahora bien, a mi alrededor las luchas se producen y se desarrollan como movimientos múltiples. Por ejemplo, el problema de Narita, y luego la lucha que ustedes libraron en la plaza frente al Parlamento a propósito del tratado de seguridad entre el Japón y los Estados Unidos, en 1960. Hay asimismo luchas en Francia e Italia. *Esas luchas, en la medida en que son batallas, entran en mi perspectiva de análisis.* Por ejemplo, para reflexionar sobre los problemas que ellas suscitan, el Partido Comunista no se ocupa de la lucha misma. Todo lo que pregunta es: "¿A qué clase pertenece usted? ¿Libra esta lucha como representante de la clase proletaria?". No se aborda en absoluto *el aspecto estratégico*, a saber: ¿qué es la lucha? *Mi interés se centra en la incidencia de los propios antagonismos*: ¿quién se incorpora a la lucha? ¿Con qué y cómo? ¿Por qué existe esta lucha? ¿En qué se apoya? (Foucault, 2012, pp. 98-99)

Aquí se ve que nuevamente parece que se está de lleno en el terreno de la política, de las *luchas políticas* analizadas con el modelo de la guerra y *los antagonismos* que le son propios. No obstante, en el capítulo anterior –sobre la guerra y la política en Foucault– se pudo ver perfectamente que Foucault ese mismo año ya estaba desarrollando en su curso del *Collège* el tema estratégico pero desde el punto de vista de la guerra militar declarada interestatal, del dispositivo diplomático-militar y de la policía en el marco de relaciones de fuerzas entre los Estados, es decir, que de hecho Foucault no estaba ya del lado del modelo de guerra social y lucha de clases, sino que había *retornado* a la teoría política clásica europea con la que había roto previamente y, particularmente, a la teoría de Clausewitz sobre la guerra y la política.

Como se sabe, esa teoría clausewitziana se refiere, ante todo, a la guerra y la política interestatales, no a la guerra social ni a la política interna de los Estados. Esa política interna, (dando por sentado que existen Estados soberanos que contienen de manera continuada la guerra civil -premisa hobbesiana-, y que las luchas políticas se reducirían al terreno *civil* de la conquista y el control del Estado -premisa burguesa presente, por ejemplo en Sieyès-), se reduciría a un ejercicio de *gobierno* -a la vez en sentido *lato* y estricto- en una dinámica que ya no sería estratégica ni antagónica basada en el conflicto y la violencia, sino que sería -en ese nuevo campo de la conducción de conductas- “agonística”, expresión que Foucault introdujo a su esquema teórico en el texto de 1982 *El sujeto y el poder*.

Así pues, Foucault no desarrolló aquello que solamente en 1978 pudo esbozar claramente, a saber, el enorme potencial que podía tener la veta estratégica del pensamiento político de Marx, expresada en su teoría de lucha de clases, para el análisis de las luchas políticas bajo un modelo estratégico y bélico. Para los propósitos de este trabajo es suficiente, sin embargo, haber podido corroborar que esa concepción teórico-política estratégica de las luchas, que había acompañado a Foucault desde –por lo menos– comienzos de la década de 1970 pudo al fin ser formulada -a partir del propio Marx, como correspondía- en todo su potencial analítico, en esta entrevista de 1978, cuando ya Foucault había decidido seguir por otro camino, por razones que han sido exploradas en el capítulo anterior.

Ese potencial analítico de la concepción estratégica marxiana de lucha de clases, que Foucault percibió durante años y finalmente formuló en 1978 (solo para abandonarlo), no puede decirse, sin embargo, que fuera totalmente un descubrimiento original de Foucault. La lucha de clases entendida como relaciones de fuerzas políticas proclives de ser analizadas en la coyuntura hacía parte, de hecho, de una corriente de análisis político del marxismo, muy presente en los textos de Marx que Foucault elogió en varias ocasiones (*Las luchas de clases en Francia, El 18 brumario de Luis Bonaparte y La guerra civil en Francia*), pero también se encontraba en muchos de los trabajos de clásicos marxistas como Vladimir Lenin, León Trotsky (a quien, como se vio, Foucault se lo reconoce), Rosa Luxemburgo, Mao Tse-tung y, muy particularmente, en Antonio Gramsci<sup>87</sup>. Había, no obstante, en el esbozo foucaultiano -

---

<sup>87</sup> Las alusiones de Foucault a estos marxistas es casi nula. A Lenin lo menciona algunas veces para criticarlo por haber formulado la teoría del partido comunista; a Mao lo menciona como político mas no como teórico; a Trotsky lo menciona

comprendido en el marco de su trayectoria teórica discontinua- algunos elementos distintivos que permitirían pensar en la posibilidad de una lectura diferente de Marx; esos elementos son los que aquí deben vislumbrarse, tomando como referente de comparación dos textos de los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci.

Al parecer, Foucault nunca mencionó a Gramsci, pero esa ausencia es muy curiosa. En primer lugar, porque muy probablemente Foucault sí debió haber leído a Gramsci, cuyos *Cuadernos de la cárcel* se publicaron en los años 50 y sus interpretaciones en todo Europa abundaron en los años 60 y 70, debió haberlo leído aunque solo hubiera sido porque las tesis de Althusser sobre los aparatos ideológicos de Estado (y la concepción ampliada del Estado implicada en estas), que Foucault tanto criticó durante la década de 1970, se inspiraba expresamente en la noción de aparatos de hegemonía de Gramsci<sup>88</sup>. Pero también es curiosa la ausencia porque existen muchas semejanzas entre el pensamiento político de Foucault y el de Gramsci, no siendo la menor de ellas el papel político tan destacado que ambos le atribuyeron a los intelectuales y, en particular, a un “nuevo tipo” de intelectuales. A este respecto es notable el hecho de que en la entrevista de 1977 *Verdad y poder* Foucault, a propósito de la especificidad de ese nuevo tipo de intelectual, utiliza la expresión *intelectual “orgánico” del proletariado* (con la palabra *orgánico* entre comillas), expresión típicamente gramsciana que refuerza la suposición de que debió haberlo leído.

En cualquier caso, la semejanza que aquí será explorada es otra, se trata del hecho de que Gramsci se interesó, al igual que Foucault, en la veta estratégica de Marx más que en otros aspectos de su pensamiento político. Así, cuando Foucault decía que “al marxismo” le interesaba la sociología de las clases pero no el aspecto estratégico de las luchas, se equivocaba –entre otros- por lo menos en el caso de Gramsci. De hecho, la teoría gramsciana de la *hegemonía* (concepto táctico propuesto por Lenin pero desarrollado como teoría por Gramsci) solamente cobra legibilidad a partir del *análisis de las relaciones de fuerzas* en cada momento, para usar un término foucaultiano, sería el *diagrama* analizado en la coyuntura política. Gramsci, al igual que Foucault, destacaba el valor del planteamiento estratégico de la lucha de clases por oposición a marxistas esquemáticos y dogmáticos que vulgarizaban el marxismo. Puede leerse lo siguiente en una crítica de Gramsci -en 1926, cincuenta años antes de la crítica foucaultiana- a los bordiguistas, quienes planteaban que el fascismo era un “instrumento en manos de la burguesía”:

Se hablaba de clases, se predicaba la revolución, se tronaba contra la burguesía y contra el oportunismo, pero todo se reducía, al igual que en el artículo de este “izquierdista”, a una fraseología inconsistente y vacía. Incluso el marxismo se convertía en una expresión carente de contenido. Con la “lucha de clases” se “justificaba” y “explicaba” todo, pero no se entendía nada y nada se hacía entender. La burguesía, como hoy para nuestro “izquierdista”, era un obscuro personaje que maniobraba de manera diabólica para conservarse y engañar al proletariado. (Gramsci, citado en Buci-Glucksmann, 1985, p. 121)

---

como crítico del burocratismo estalinista y como único recuperador de la veta estratégica de Marx; a Luxemburgo la menciona por oposición a Lenin como la teórica de la espontaneidad. Finalmente, no se encontró ninguna alusión directa a Gramsci, ni siquiera al hacer una búsqueda con herramienta digital en la versión francesa de los *Dits et écrits*.

<sup>88</sup> En los años 1974, 1975 y 1978 fueron publicados tres libros fundamentales: respectivamente, *Gramsci y la revolución de occidente*, *Gramsci y el Estado*, y *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Los dos primeros, de destacadas autoras marxistas que se encargaron de reinterpretar y difundir nuevamente el pensamiento político de Gramsci en Francia (Christine Buci-Glucksmann), Italia (Maria Antonietta Macciocchi) a la luz de los nuevos debates del marxismo de la época; el tercero, de un autor que fue y sigue siendo referente del marxismo anglosajón (Perry Anderson), hizo lo mismo para el Reino Unido. Suponiendo que Foucault no hubiera leído directamente a Gramsci hasta ese momento, resulta muy difícil imaginar que no hubiera conocido la obra de Buci-Glucksmann, también filósofa de la ENS, también profesora de Vincennes, y cuyo libro, *Gramsci y el Estado*, que tenía por subtítulo *Hacia una teoría materialista de la filosofía*, debatía con su maestro común Althusser en torno a ese tema, también común con Foucault, de la relación entre filosofía, cultura y política.

Buci-Glucksmann afirmaba en 1975 (*Gramsci y el Estado*) que las *relaciones de fuerzas* eran el concepto teórico-político central en los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, por encima incluso que el de hegemonía o el de bloque histórico (1985). Uno de los tres momentos que Gramsci identificaba dentro del análisis de relaciones de fuerzas era el militar y, dentro de éste, el grado político-militar<sup>89</sup>. Esa noción, que Gramsci la ilustraba a partir de un “ejemplo típico que puede servir como demostración-límite”, el de la opresión militar de un Estado sobre una nación que trata de lograr su independencia:

Un tipo tal de opresión sería inexplicable sin el estado de disgregación social del pueblo oprimido y la pasividad de su mayoría; por lo tanto la independencia no podrá ser lograda con fuerzas puramente militares, sino militares y político-militares. (...) La nación oprimida, por lo tanto, opondrá inicialmente a la fuerza militar hegemónica una fuerza que será sólo “político-militar”, o sea, una forma de acción política que posea la virtud de determinar reflejos de carácter militar en el sentido: 1) de que sea eficiente para disgregar íntimamente la eficacia bélica de la nación hegemónica; 2) que constriña a la fuerza militar hegemónica a diluirse y dispersarse en un gran territorio, anulando en gran parte su capacidad bélica. (Gramsci, 1980, pp. 59-60)

Esa relación dinámica entre lo bélico y lo militar en el ámbito interno de los Estados desde el punto de vista de la lucha de clases, fue lo que condujo a Gramsci a recuperar la veta estratégica del pensamiento político de Marx, a partir de la aplicación del lenguaje militar para el análisis de las luchas políticas, para lo cual debatió con Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburgo, quienes ya habían realizado algunos intentos en ese sentido. Para Gramsci, sin embargo, más allá de los conceptos de estrategia y táctica, le parecía útil plantear una cierta complejidad de las luchas políticas en las sociedades occidentales industrializadas (por contraste con el modelo más simple de las luchas en países atrasados como Rusia), y particularmente las luchas que se deben librar en los aparatos de hegemonía de la sociedad civil (en las que incluía aquellas que para Foucault serían las instituciones disciplinarias y de biopoder); complejidad que Gramsci pensaba poder ilustrar utilizando -a modo de comparación- los conceptos de *guerra de movimientos* y *guerra de posiciones*, con los cuales se había pensado el cambio en los métodos de la guerra operados durante la Primera Guerra Mundial, cambio que puso en primer plano el problema de las trincheras.

Aquí puede verse que en Gramsci había un desarrollo considerable de aquello que a Foucault le había atraído e interesado del pensamiento político de Marx. No obstante, se sabe que Foucault encontraba unas dificultades para establecer esa comparación, para proceder a la utilización del lenguaje militar para la comprensión de las luchas políticas. Al respecto, cabe recordar lo que planteaba en 1977 en la entrevista *La tortura es la razón*:

¿Se puede describir la historia como un proceso de guerra? ¿Cómo una sucesión de victorias y derrotas? Es un problema importante que el marxismo no siempre abordó hasta sus últimas consecuencias. Cuando se habla de lucha de clases, ¿qué se entiende por lucha? ¿Se trata de guerras, de batallas? ¿Podemos decodificar la confrontación, la opresión que se producen dentro de una sociedad y que la caracterizan, podemos descifrar esa confrontación, esa lucha, como una suerte de guerra? ¿Los procesos de dominación no son más complejos, más complicados que la guerra? (Foucault, 2012, pp. 55-56)

---

<sup>89</sup> Es importante resaltar que en Gramsci el político-militar era solo un grado de uno de los tres momentos de las relaciones de fuerzas. El primer momento era el de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, el segundo era el de la relación de fuerzas políticas, que también se componía de tres grados, el económico-corporativo, el de la conciencia de intereses económicos de clase, y el de la organización política en partido; el tercer momento era el militar, compuesto por dos grados, el político-militar y el técnico-militar. Para Gramsci, no se podrían comprender las luchas políticas en un análisis de fuerzas que solo tuviera en cuenta lo político o lo político-militar. Pero ese debate desborda los propósitos de contraste sobre un punto específico que tiene este apartado.

En ese punto, sin embargo, no estaba la diferencia foucaultiana. Gramsci, por su parte, estaba de acuerdo con esa apreciación. Al respecto decía que “la lucha política es enormemente más compleja. En cierto sentido puede ser parangonada con las guerras coloniales o con las viejas guerras de conquista, cuando el ejército victorioso ocupa (...) todo o una parte del territorio conquistado”. (Gramsci, 1980, pp. 75-76). Sin embargo, esa comparación también planteaba unos límites muy claros, puesto que “en la lucha política, además de la guerra de movimiento y de la guerra de asedio o de posición, existen otras formas”. Así, Gramsci concluía que “el criterio general de que los parangones entre el arte militar y la política deben ser establecidos siempre *cum grano salis*, es decir sólo como estímulos para el pensamiento y como términos de simplificación *ad absurdum*.” (1980, p. 77)

Así pues, se puede corroborar el hecho de que la vena estratégica del pensamiento político de Marx sí fue desarrollada por algunos marxistas, como es el caso de Gramsci. Podría incluso afirmarse, yendo más allá, que esa corriente de pensamiento al interior del marxismo era justamente la del leninismo, puesto que el pensamiento político de Gramsci se ubicaba justamente en la continuación de los planteamientos políticos, estratégicos y tácticos que Lenin había desarrollado a propósito de la revolución bolchevique en Rusia, los cuales Gramsci se proponía actualizar y continuar desarrollando para aplicarlos a la comprensión y el impulso del proceso revolucionario en Italia. Esas afirmaciones podrían conducir a la conclusión -terrible para Foucault- de que aquello que Foucault nunca llegó a cuestionar a fondo del pensamiento de Marx –y que por el contrario rescataba- fue justamente lo que Lenin y la corriente leninista del marxismo desarrollaron de manera especial y prioritaria.

Esto no quiere decir, por supuesto, que Foucault fuera leninista, o que apoyara el leninismo. Las críticas de Foucault al marxismo y, en particular, a los leninistas (bien fueran comunistas de partido, maoístas o trotskistas) eran muchas y muy radicales, no se reducían para nada al aspecto estratégico de la lucha de clases. Por el contrario, en este punto la crítica de Foucault era que los marxistas no habían desarrollado el análisis político estratégico, y que se habían basado para sus análisis en la lógica dialéctica de las contradicciones. El punto que aquí se señala es que, de hecho, Foucault se equivocaba en esa acusación, puesto que el leninismo sí desarrolló el análisis estratégico de la política, lo cual constituía entonces un punto en común con respecto a la lectura de Marx, coincidencia terrible para Foucault puesto que él nunca habría admitido que compartiera algo con el marxismo-leninismo. Esto refuerza aún más la explicación que se proponía en el capítulo anterior sobre el *impasse* de Foucault entre 1976 y 1978 y que desembocó en el abandono teórico de Nietzsche, Boulainvilliers y Marx, y en un viraje en su pensamiento filosófico, que pasó a concentrarse en el “eje” de la subjetivación (Deleuze, 2015): la coincidencia de su esquema bélico para el análisis del poder (felizmente nombrado hasta el momento “hipótesis Nietzsche”) con el modelo marxiano de lucha de clases no solo lo emparentaba con Marx sino, de hecho, con un aspecto destacado del leninismo.

Pero en este apartado, como ya se dijo, no interesa tanto reiterar que la dificultad para desenredarse de la telaraña marxiana condujo a Foucault a un *impasse* y un abandono, sino que lo que se pretende plantear es que había en el esbozo foucaultiano sobre la veta estratégica de Marx algunos *elementos distintivos* con respecto al marxismo, que permitirían pensar en la posibilidad de una lectura diferente de Marx. Esos elementos distintivos parten de una diferencia política fundamental de Foucault con todo marxismo, a saber, el predominio que los marxistas daban al fortalecimiento de un partido comunista y a la construcción de un Estado socialista como objetivos e instrumentos de las luchas revolucionarias. Foucault, por el contrario –muy en la lógica de los movimientos de 1968- era un antiautoritario, para él la lucha debía orientarse fundamentalmente contra las formas de poder (soberanistas, disciplinarias,

biopolíticas) que se ejercían a través de las instituciones y los aparatos de poder, bien se llamaran estas capitalistas-liberales o socialistas.

Si desde 1969 hasta 1972 Foucault pudo compartir luchas locales con grupos marxistas -principalmente maoístas- era solamente porque en ese momento todos estaban luchando *en Francia*, un Estado capitalista y democrático-liberal, con lo que podía haber enemigos comunes entre ambas expresiones críticas. Pero a partir de 1975 comenzó a ser cada vez más claro que Foucault no pretendía con sus luchas apoyar o construir un Estado socialista (ni apoyarlo en URSS o China, ni construirlo en Francia), sino que por el contrario estaba igual de dispuesto a apoyar las luchas antiautoritarias de los países de Europa Oriental, la URSS o los países de Indochina. Tal vez incluso más dispuesto, puesto que con el descubrimiento de los GULAG a partir de 1973 se había evidenciado que los niveles de autoritarismo, de disciplinamiento, de aplicación de mecanismos biopolíticos y de poder soberano mediante el racismo de Estado eran mucho más pronunciados en los países del Este que en Europa Occidental.

Esa diferencia política fundamental hacía que necesariamente no estuvieran hablando de lo mismo -los marxistas, Marx incluido, y Foucault- cuando planteaban la utilidad del modelo bélico-estratégico para el análisis de las luchas políticas. Así, mientras en el terreno del análisis político estratégico el énfasis de los marxistas estaba siempre puesto en el impulso de *una estrategia revolucionaria de conjunto* que condujera a una victoria revolucionaria definitiva. Cada corriente, es cierto, proponía una estrategia distinta para llegar a esa victoria, pero todos compartían de manera irrestricta los dos elementos mencionados: el partido de vanguardia y el Estado fuerte socialista. Para Foucault, por el contrario, interesaba revelar cuáles eran los mecanismos de poder ejercidos sobre los individuos y las poblaciones en distintos ámbitos de la realidad, desde la cotidianidad de la familia y la escuela, hasta las grandes estrategias de clase a través de aparatos estatales, pasando por toda una serie de instituciones disciplinarias intermedias. Lo que le interesaba a Foucault era desentrañar esas estrategias de poder -grandes y pequeñas- para poder hacerlas visibles, criticables y combatibles, para abrir la posibilidad de las luchas y las resistencias múltiples en todos esos lugares al mismo tiempo.

Por supuesto, eso pasaba en gran medida por el esquema de lucha de clases, que era el que permitía codificar las grandes estrategias y las grandes resistencias, pero con dos precisiones importantes: la primera es que la lucha de clases era fundamental pero no abarcaba la totalidad de las luchas y resistencias que Foucault pretendía habilitar y apoyar<sup>90</sup>; la segunda es que en Foucault la lucha de clases se trata siempre de una dinámica *permanente y eterna*, por eso es que la expresión más típica que en este trabajo se ha usado para aludir a ese modelo bélico en Foucault es el de *guerra social*. Es una guerra social que nunca conduce a un resultado definitivo, en la que en vano sus actores pretenderían una victoria definitiva, puesto que toda nueva forma de poder institucionalizado, toda nueva correlación de fuerzas produce necesariamente, incesantemente, nuevas posibilidades de lucha y resistencia.

En ese punto es donde puede aclararse aún más la crítica foucaultiana a la dialéctica hegeliana y marxiana. En *Defender la sociedad* Foucault planteó que la dialéctica había sido una de las dos formas en que el discurso histórico-político de lucha de razas se había atacado y tergiversado, para beneficio del

---

<sup>90</sup> En la conversación de 1977, *El juego de Michel Foucault*, el filósofo fue contundente en ese punto. Cuando se le preguntó “En fin, ¿quiénes son para ti los sujetos que se oponen?” Foucault respondió “Se trata sólo de una hipótesis, pero diría: todo el mundo a todo el mundo. No existen, inmediatamente dados, sujetos que sean uno el proletariado y la burguesía otro. ¿Quién lucha contra quién? Luchamos todos contra todos. Y siempre hay algo en nosotros que lucha contra otra cosa en nosotros.” Ante lo cual el entrevistador precisó: “Lo que quiere decir que sólo habría coaliciones transitorias, algunas de las cuales se desharían inmediatamente, mientras que otras durarían, pero en definitiva, el elemento primero y último, ¿son los individuos?”, entonces Foucault concluyó, para sorpresa de su interlocutor: “Sí, los individuos, e incluso los sub-individuos.” (Foucault, 1978, p. 142).

poder soberano establecido (la otra era el discurso soberanista de Hobbes). Antes incluso de que se desarrollara una filosofía de la historia con Hegel y Marx, se había producido una “autodialectización” del discurso histórico, en la cual los historiadores burgueses planteaban que si hasta la Revolución Francesa hubo una historia incesante de luchas de razas, eso había acabado, pues la Revolución había inaugurado un período histórico de reconciliación, el fin de la historia en sentido bélico y el inicio de la política en el sentido civil de luchas por el Estado y en el Estado (Foucault, 2000).

Eso mismo veía Foucault en los marxistas, un discurso muy similar al de los historiadores burgueses del siglo XVIII, el que mediante una organización política disciplinaria y jerárquica (apegada incluso al modelo jacobino) se lograba llegar a un nuevo Estado que resolvía las contradicciones históricas anteriores e instauraba la reconciliación y la armonía social; así, en términos marxistas, se aspiraba a llegar, mediante la lucha de clases y la imposición de una nueva dominación de clase, al fin de las contradicciones de clases y, mediante la destrucción del Estado burgués y la construcción de un Estado socialista fuerte, a la extinción del Estado. Esto no convencía para nada a Foucault, quien más bien pensaba que después de cualquier victoria “revolucionaria”, la lucha y las resistencias contra las nuevas instituciones y aparatos, contra los mecanismos de ejercicio del poder (quizá también nuevos, quizá iguales a los anteriores pero intensificados, como sucedía en la URSS) tendrían que continuar.

Esto es, tal vez, lo que explica el hecho de que en Foucault se pueda encontrar una gran ambivalencia en el uso de la noción de estrategia o estratégico, puesto que claramente él encontraba en esa veta de análisis marxiano un gran potencial para visibilizar y criticar los dispositivos y mecanismos de poder, para poder resistir frente a ellos, pero a la vez comportaba un gran riesgo, al conducir las luchas y resistencias por el camino de la organización de *una gran estrategia de poder*, lo cual necesariamente –para Foucault– terminaría produciendo nuevas formas institucionalizadas de ejercicio del poder, la dominación y la opresión. Es por eso que en 1977 Foucault habla de la noción de plebe como lo que resiste a las formas de ejercicio del poder, pero que fracasa y desaparece bien sea cuando es derrotado desde afuera o bien cuando se convierte en una nueva estrategia de poder.

Asimismo, tras el desencanto en 1979 con su ingenua apuesta por una revolución iraní que, supuestamente, sería protectora de los derechos humanos, y ante las fuertes críticas que le lanzan todos los “estrategas” marxistas de la izquierda, Foucault reconoce que -en ese sentido de perseguir a toda costa una gran estrategia- él no es un estratega. Acepta, pues, su ingenuidad y además la discreción de su tarea: resistir frente a todo ejercicio de poder abusivo o excesivo, es decir, promotor de las luchas antiautoritarias que ya lo venían caracterizando desde 1969 en *Vincennes*.

Para esas luchas y resistencias, locales, antiautoritarias, en una palabra, anarquistas, era claramente útil el potencial analítico-estratégico de las luchas de clases de Marx, pero con todas las precisiones y diferencias que aquí se han establecido, con lo cual queda claro que, si bien se trataría de una lectura posible de Marx, esa lectura no podría considerarse de ninguna manera *marxista*, puesto que para ello le faltaría, por lo menos, la concepción dialéctica que conduce a los marxistas a pensar, a creer, y a apostarle –como algo posible y deseable– a una gran estrategia política de conjunto que aportaría una solución definitiva de las contradicciones sociales y políticas. En otras palabras, Marx y los marxistas, siendo grandes estrategas políticos, soñaban con el fin de la política; Foucault, admitiendo su ingenuidad y discreción política, tendía a creer que nunca habrá un fin de la política, que las relaciones de poder (y sus formas institucionalizadas) pueden cambiar incluso radicalmente, pueden ser mejores, pero nunca se acaban.

Ese escepticismo con respecto al fin del Estado y la política, si bien Foucault lo contraponía a la utopía marxista que funcionaba de hecho como *profecía*, al mismo tiempo la compatibilizaba con su lectura de Marx como inspirador de un pensamiento estratégico de la resistencia a cualquier Estado, tal y como se expresa en este esclarecedor pasaje de 1978:

La noción de la desaparición del Estado es una profecía errónea. Por mi parte, no creo que lo que pasa concretamente en los países socialistas permita presagiar la realización de esa profecía. Pero, desde el momento en que se define la desaparición del Estado como un objetivo, *la palabra de Marx cobra una realidad jamás alcanzada*. Se observa innegablemente una hipertrofia del poder o un exceso de poder tanto en los países socialistas como en los países capitalistas. Y creo que la realidad de esos mecanismos de poder, de una complejidad gigantesca, justifica, *desde el punto de vista estratégico de una lucha de resistencia*, la desaparición del Estado como objetivo. (Foucault, 2012, p. 106)

Habría que decir, en todo caso, que aquí el sentido de la expresión “desaparición del Estado” no es el mismo que en Marx, sino que esta debe ser interpretada como *destrucción sin toma del Estado*. Así, el “Marx de Foucault” no solo no es marxista: es anarquista.

## CAPÍTULO 5. ¿Marx después y a pesar del marxismo?

Este último capítulo tiene un carácter singular, más fragmentario y tentativo, más riesgoso que los anteriores, puesto que pretende estacionarse en esa arena movediza que es el querer mirar hacia el abismo de la novedad. Se ocupa del *planteamiento* de una pregunta fundamental y conclusiva para este trabajo, como es la de si existen hoy las condiciones para volver a Marx, y de si ese retorno solo podría entenderse como un *después* y *a pesar* del marxismo. Principalmente, interroga por el sentido de las palabras implicadas en una formulación de ese tipo, a través de toda una serie de otras preguntas importantes, como se exponen a continuación.

¿Han muerto Marx y el marxismo? Esta pregunta se intentará responder en el primer apartado a partir de la identificación de una profecía foucaultiana de finales de la década de 1970 y de dos posturas paradigmáticas frente al mismo problema, ubicadas *después del diluvio* que significó la caída del muro de Berlín, a saber, las intervenciones de Jacques Derrida y Norberto Bobbio a comienzos de la década de 1990.

¿De qué se habla cuando se habla de Marx y el marxismo? Pregunta que se intentará responder en el segundo apartado a partir de una reseña crítica del libro que recientemente ha puesto los términos del problema general que se quiere formular en este capítulo, a saber, *Marx después del marxismo*, de Jorge Giraldo (2019), libro y autor a quienes este trabajo les debe mucho. Este sería el primer conjunto de preguntas que contribuyen a delimitar el campo semántico del problema general que se quiere plantear. Luego vendría un segundo conjunto de preguntas:

¿Puede establecerse una oposición entre Marx y un cierto marxismo? Pregunta que en el tercer apartado retorna a Foucault para esclarecer la oposición que éste percibió entre Marx y el marxismo-leninismo del cual aquel debía alguna vez liberarse, lo cual implicaba un trabajo de crítica teórica y también práctico-política, pero sobre todo la tarea de comprender a Marx, mediante el establecimiento de las distinciones necesarias (el profeta, el historiador y el político) y de una contextualización histórica indispensable de Marx como acontecimiento histórico del siglo XIX.

¿En qué consiste el proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista sugerido por Foucault? Pregunta que se aborda en el cuarto apartado y que parte de la premisa-hipótesis según la cual es posible encontrar en algunas entrevistas concedidas por Foucault en 1977 y 1978 los elementos necesarios - aunque tal vez no suficientes- para concebir el marxismo-leninismo como un *dispositivo* proclive de ser estudiado como el objeto de una genealogía.

Finalmente, en el quinto y último apartado se intentan *plantear* y sugerir los primeros elementos para una respuesta a la pregunta general por la existencia –en tiempos de Foucault y en la actualidad de hoy- de las condiciones histórico-políticas y teóricas para *volver a Marx*, comprendiendo lo que de *profecía* incumplida puede haber en ello, lo que de *tarea* sigue pendiente y lo que de *responsabilidad* pueda hallarse hoy vigente. El cierre del capítulo no puede ser más que la propuesta de un trabajo productivo posible, ligada al reconocimiento de aquello que este trabajo calla porque les corresponde a otros decirlo.

## 1. Muerte de Marx y retorno de sus fantasmas. El problema de la *herencia marxista*

Aun cuando uno admita que Marx está hoy en vías de *desaparecer*, no hay duda de que volverá a *aparecer*. Es lo que yo deseo [...], no tanto la recuperación, la restitución de un Marx auténtico sino, muy probablemente, el aligeramiento, la liberación de Marx de los dogmas de partido que durante tanto tiempo lo han aprisionado al mismo tiempo que transmitían y esgrimían lo que él dijo. (Foucault, citado en Lemke, 2006, p. 5)

Foucault, como Marx y como Nietzsche, también gustaba a veces de ser profeta: Marx terminaría de sumirse en la catastrófica crisis del marxismo pero en un futuro reaparecería, como si fuera un espectro que hubiera estado –soterradamente– hozando cual viejo topo en el inframundo, para después resurgir en otro lugar y otro tiempo, para volver a espantar. Esta figura shakespeariana que Marx solía usar, y que aquí de cierto modo Foucault retoma, sirve de introducción a este capítulo, dedicado a la respuesta *en tiempo presente* de la pregunta que le da el título. El también francés, contemporáneo, colega y amigo de Foucault, Jacques Derrida, dedicó un libro a un problema muy similar en 1993: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. En él insistía en el carácter *plural* de (los espectros de) Marx y más aún de los marxismos, así como de la *heterogeneidad* entre Marx y el marxismo, y entre los diversos marxismos (Derrida, 1995).

El libro, producto de una serie de conferencias dictadas en California por el filósofo a propósito de la pregunta ¿hacia dónde va el marxismo? (*Whither Marxism?* se titulaba el evento en la Universidad de California), pero también -y sobre todo- del problema -más acuciante- de cuál sería la suerte de Marx en un momento en el que se proclamaba victoriosamente su muerte y más aún, *El fin de la historia y el último hombre*, certificado de defunción que servía de título al texto de Francis Fukuyama de 1992, texto que tuvo un éxito instantáneo, al cual, de cierta manera –al éxito más que al propio texto- respondía Derrida con sus conferencias. El filósofo constataba que en 1993, tras la estrepitosa caída del socialismo real representado en la URSS -cuyo símbolo más destacado fue el derrumbamiento del muro de Berlín- aún se libraba una guerra:

Se trata, pues, aunque como siempre, de una forma de guerra inédita. Por lo menos, se parece a una gran “conjuración” contra el marxismo, un *conjuro* del marxismo: una vez más, otro intento, una movilización nueva, siempre nueva, para luchar contra él, contra aquello y contra aquellos a los que el marxismo representa y seguirá representando (la idea de una nueva Internacional), y para combatir, exorcizándola, a una Internacional. (Derrida, 1995, p. 63)

En esa guerra, como se dijo, Derrida enfrentaba un discurso dominante, una nueva dogmática que pretendía hacerse hegemónica e imponer un “nuevo orden mundial” con un pensamiento único correspondiente, el cual se expresaba de manera elocuente en el texto de Fukuyama:

La incantación se repite y se ritualiza, mantiene y se mantiene con fórmulas, como prescribe toda magia animista. Vuelve a la cantinela y al refrán. Al ritmo de un paso cadencioso, clama: Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, su discurso, sus teorías y sus prácticas, ¡Viva el capitalismo, viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político! (Derrida, 1995, p. 65)

La postura que Derrida pretendía defender, a forma de una *toma de partido*, era a la vez un llamado a reconocer la *responsabilidad* que tienen los herederos de Marx, en el sentido de que “hay que *asumir la herencia* del marxismo. (...) Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario”, porque “la herencia no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea.” (Derrida, 1995, p. 67). En el caso de Derrida, él sentía que la parte de la herencia que asumía estaba ya presente en su teoría de

la deconstrucción, la cual “nunca ha sido marxista, como tampoco no-marxista, aunque fiel a cierto espíritu del marxismo, al menos a uno de ellos”, insistiendo una vez más en la pluralidad y heterogeneidad de marxismos; pero más allá del ámbito teórico, la herencia de Marx implicaba también un compromiso con la transformación social, puesto que “lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible mismo del ‘es preciso’.” (1995, p. 89). Esa postura, esa toma de partido, esa responsabilidad, ese compromiso y esa herencia, implicaba por supuesto algo infinitamente más complejo y más heterodoxo que simplemente “declararse marxista”, y eso era justamente lo que le daba la fortaleza y la vitalidad al bando marxiano de la guerra que se libraba, y el adversario liberal lo sabía, era eso a lo que más temía:

Muy nueva y tan antigua, la conjuración parece a la vez potente y, como siempre, inquieta, frágil, angustiada. Para los conjurados, el enemigo a quien hay que conjurar se llama, por cierto, el marxismo. Pero, a partir de ahora, se teme no poder ya reconocerle. Se tiembla ante la hipótesis de que en virtud de una de esas metamorfosis de las que Marx tanto habló (...), un nuevo “marxismo” no tenga ya el aspecto bajo el cual era habitual identificarlo y derrotarlo. Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, pseudo o para “marxistas”, que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar. (Derrida, 1995, p. 64)

Se daba, pues, por descontado –y él mismo se encargaba de explicitarlo- que Derrida era uno de estos criptomarxistas dispuestos a “tomar el relevo” de manera crítica y novedosa, del marxismo, puesto que pensaba que para comprender las dinámicas históricas y políticas del presente (de *ese* presente), los esquemas marxistas “parecen a la vez *indispensables e insuficientes* en su forma actual” (Derrida, 1995, p. 66). En el presente trabajo se ha pretendido demostrar que Michel Foucault fue, de hecho, otro de esos criptomarxistas críticos cuyo derrotero delimitó brillantemente Derrida en *Espectros de Marx*. Pero la particularidad de Foucault es que durante la década de 1970 él no pudo constituirse en un relevo o un heredero explícito del marxismo, sino que por el contrario asumió la postura, tomó partido y se comprometió con la lucha contra ciertas *corrientes* marxistas que, en *su* presente, eran las que pretendían imponerse como pensamiento hegemónico y único, principalmente la ortodoxia soviética. Con ello, Foucault contribuyó a reforzar y acelerar la crisis del marxismo, entendido como fenómeno histórico-discursivo; pero, como también ha intentado evidenciarse, Foucault ofrecía al mismo tiempo, con tenacidad y cierta valentía, atisbos de vetas del pensamiento de Marx que –nuevamente desde el punto de vista de Foucault- *algún día* valdría la pena recuperar y desarrollar pero pensaba que eso solo podría ocurrir *después de* la tormentosa crisis del marxismo y probablemente *a pesar de* este.

A propósito de ese *después*, es interesante traer aquí un tercer ejemplo paradigmático, el de Norberto Bobbio, quien publicó en 1997 *Ni con Marx ni contra Marx*, volumen de título desafortunado que reunía una serie de escritos cortos y conferencias dictadas por el maestro de la teoría política italiana, quien dedicó más de medio siglo a debatir respetuosa y honestamente con el marxismo, y no pocas veces –sin contradicción- a favor de Marx. El último escrito incluido en el libro es la transcripción de la conferencia inaugural del seminario *Rileggere Marx dopo il diluvio* (*Releer a Max después del diluvio*; ahí está el “después” que interesaba traer), desarrollado en Turín en 1992, valga resaltar, en el mismo momento histórico de las conferencias de Derrida en California, incluso con las mismas alusiones despreciativas –pero obligadas- al popular texto de Fukuyama como expresión del ambiente de la época.

La conferencia se titulaba *Invitación a releer a Marx*, y comenzaba explicando que el seminario tenía por propósito responder a la pregunta “¿Qué pasa con Marx y con el marxismo?” (bastante cercana a la

que orientaría el de California un año después); pero Bobbio hacía de inmediato una aclaración -que de entrada lo emparenta con el espíritu comprometido derridiano arriba examinado-: que la respuesta debía ser bien argumentada “*para contraponer* a un rechazo con frecuencia emotivo, irritado, pasional y acético, que siguió a los acontecimientos de 1989, al derrumbe del universo soviético, del cual la doctrina marxista, con todos sus sucesores autorizados, había sido el gran motor.” (Bobbio, 1999, p. 269). Tras aludir a las crisis cíclicas del marxismo y a la particularidad de su última crisis (última desde el lugar de enunciación de Bobbio en 1992), también llamada crisis catastrófica, Bobbio encaraba el problema de que, para volver a Marx en ese momento, ya no sería suficiente con los procedimientos que hasta ese entonces los marxistas habían utilizado para salir de las crisis. Principalmente, ya no era posible “regresar el reloj” o aplazar la supuesta realización de las profecías de Marx, puesto que esta vez no se trataba de un error de previsión sino de un verdadero fracaso histórico de grandes magnitudes; pero tampoco eran válidas otras estrategias más refinadas:

[Para salvar la obra del fundador] se requieren muy distintas estrategias de interpretación y de corrección, que no tienen analogía alguna con las viejas estrategias; ni con el revisionismo que consideraba poder salvar el marxismo injertándolo en otra filosofía, ya fuera el positivismo, o el neokantismo, o la fenomenología, ni con el retorno al Marx genuino, al “verdadero” Marx, mal comprendido por los malos discípulos, aun cuando ambas estrategias han sido intentadas de nuevo; la primera en Estados Unidos con el injerto de la filosofía de Marx con la filosofía analítica, la segunda con la recurrente operación de liberar a Marx de los varios Marxismos<sup>91</sup>. (Bobbio, 1999, p. 272)

En contraposición, Bobbio consideraba que solamente eran posibles y viables dos “estrategias de salvamento más fuertes”, y mencionaba dos. La primera era reconocer que Marx no era de ninguna manera el responsable de aquello que había sucedido en la URSS y en general en los países socialistas, por la razón de que “no existe una relación inmediata entre teoría y práctica.” (Bobbio, 1999, p. 272), así como no podía responsabilizarse a Nietzsche del nazismo. Bobbio no desarrolla esa primera estrategia, la cual sin embargo se encontraba ya, mucho mejor expuesta, en la última obra de Nicos Poulantzas, en 1978, la cual vale la pena retomar *in extenso* por su valor aclaratorio, máxime cuando quien la formula es precisamente un marxista:

El marxismo no es responsable de lo que sucede en el Este. No es responsable no solo en el sentido trivial, o sea en el de considerar al marxismo del Este como una desviación, lo cual eximiría al marxismo puro: no es responsable, porque hay esa distancia entre la teoría y la realidad que vale para toda teoría, incluido el marxismo, y que engloba la distancia entre teoría y práctica. (...) Esa distancia no significa una brecha imposible de colmar, sino todo lo contrario: en esa distancia siempre abierta se precipitan los colmadores al acecho. También lo sabemos ahora: no hay teoría, cualquiera que sea y por liberadora que sea, que baste, en la “pureza” de su discurso, para excluir su empleo eventual con fines de poder totalitario por los calafateadores de la distancia entre teoría y práctica, por los aplicadores de los textos y los reductores de lo real, que pueden invocar siempre esa teoría en su pureza misma. Pero entonces la culpa no es de Marx, ni tampoco de Platón, Jesús, Rousseau o Voltaire (...) Stalin no es culpa de Marx como Bonaparte no era culpa de Rousseau, ni Franco de Jesús, Hitler de Nietzsche o Mussolini de Sorel, aun cuando sus pensamientos han sido empleados -de cierta manera en su pureza misma- para justificar esos totalitarismos. (Poulantzas, 1979, p. 20)

---

<sup>91</sup> Bobbio continuaba, burlándose de ésta última estrategia: “Es como decir que el barbón que se ha expuesto bellamente a sí mismo durante años en toda la iconografía soviética era solamente la cara del fundador, su fisonomía externa, no su alma escondida que esperaba todavía ser revelada.” (Bobbio, 1999, p. 272). Y con respecto a la primera estrategia (la de los nuevos reformistas “analíticos”), también se burlaba: “Vayamos a releer a Marx, dicen los nuevos revisionistas, y nos daremos cuenta de que las ideas de Marx son precisamente lo opuesto de aquellas que han podido inspirar un Estado tiránico. Marx es un pensador libertario, francamente un individualista, todo lo contrario de un organicista, y su doctrina no es el trastocamiento de la gran tradición liberal sino que es su única posible verificación.” (1999, p. 273).

La segunda estrategia coincide parcialmente con la propuesta de Derrida en California. Partiendo de la constatación de que “tenemos muchos Marx” (la pluralidad y heterogeneidad derridiana), Bobbio planteaba que no debían salvarse todos ni desecharse todos; mediante la estrategia de la “disociación” podría distinguirse un Marx filósofo, un Marx economista, un Marx historiador y un Marx sociólogo, de tal manera que podría interrogarse a cada uno de ellos por su vigencia. Un segundo plano de la disociación consistiría en diferenciar el Marx científico del Marx profeta, lo cual tendría el beneficio de poder criticar a éste sin perjudicar a aquel, crítica liberal al utopismo que implicaba un abandono de las concepciones del hombre como ser perfectible.

Esta segunda estrategia tampoco era muy original, puesto que, por poner solo un ejemplo, ya en 1942 el economista, crítico del marxismo, Joseph A. Schumpeter dedicaba la primera parte de su libro *Capitalismo, socialismo y democracia* a la *Teoría de Marx*, cuyos capítulos eran, en su orden, *Marx, el profeta; Marx el sociólogo; Marx el economista; y Marx, el maestro*. No obstante, esa segunda estrategia se asumió parcialmente en este trabajo, más que bajo la forma del disciplinamiento de Marx (algo muy ajeno a la forma en que él abordaba los problemas), del reconocimiento de la existencia de diferentes vetas de su pensamiento político, de las cuales aquí solamente se ha esbozado una, sugerida como de mucho valor por Foucault: el análisis estratégico de la lucha de clases.

En cualquier caso, la búsqueda que opera Bobbio de las estrategias para “salvar a Marx” (que corresponden a la “tarea” del heredero en Derrida) da cuenta de que, tras la caída del muro de Berlín en 1989, algunos de los que habían sido críticos del marxismo hasta el momento, pero que eran conscientes del gran valor de la obra de Marx para el pensamiento y la acción humanas, ante la arremetida aniquiladora de los antimarxistas decidieron asumir su papel como *criptomarxistas*, reconociendo la *herencia* marxista, parándose del lado de *algún* marxismo, sin los silencios vergonzantes o convenientes que antes habían podido ostentar. Esto se reflejaba en la frase de Jon Elster con la cual Bobbio finalizaba la “Premisa” (prólogo) de su libro:

Moralmente e intelectualmente, hoy no es posible ser marxista en el sentido tradicional [...] Sin embargo, yo creo que es posible ser marxista en un sentido más bien diferente del término [...] La crítica a la explotación y a la alienación continúa siendo central (Elster, citado en Bobbio, 1999, p. 9)

## **2. A propósito de *Marx después del marxismo*, de Jorge Giraldo. ¿De qué se habla cuando se habla de Marx y el marxismo?**

Hoy día -presente de este trabajo- las cosas (el contexto, las modalidades de *esa guerra*, las responsabilidades y compromisos por asumir) son diferentes tanto a 1977 como a 1992-93. Caracterizar el presente no es el propósito de este trabajo, pero es importante señalar esa diferencia con respecto a esos presentes afrontados por Foucault –durante los 70- y por Derrida y Bobbio –a comienzos de los 90; toda vez que en 2019, durante el desarrollo de este trabajo, fue publicado el libro *Marx después del marxismo*, libro que retoma todos estos problemas y cuyo autor, Jorge Giraldo Ramírez, funge como asesor de quien escribe, y con quien naturalmente se ha mantenido una interacción rica y polémica en la que, por mucho, impera la deuda. A este capítulo le corresponde, sin embargo, el debate de ideas al cual el autor sinceramente invitó a sus lectores.

Si aquí se plantea la necesidad de formular las preguntas: ¿existen actualmente las condiciones para volver a Marx? y ¿ese retorno a Marx se produce *después y a pesar* del marxismo?, ello no se debe a que

se piense que Giraldo erró en su empresa sino, por el contrario, porque a partir del recorrido analítico que se ha hecho sobre una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo, y a la luz de los ejemplos paradigmáticos de Derrida y Bobbio, se podría estar en condiciones de evidenciar que Giraldo, de hecho, plantea en su libro los términos de un problema real y urgente, aunque la respuesta que en este trabajo puede sugerirse a la pregunta formulada sea diferente a la que él propone; respuesta que aquí se relaciona concretamente con el proyecto –sugerido por Foucault- de una genealogía del *dispositivo marxista-leninista* como condición ineludible para un retorno a Marx.

El libro de Giraldo, como se decía, aparece en un contexto muy diferente (que en este trabajo no puede abordarse), exactamente treinta años después de la caída del muro de Berlín. Sin embargo, en sus propias palabras:

Los textos que conforman este volumen fueron concebidos y escritos todos en lo que va corrido del siglo XXI. Se forjaron *después* de aquel desvarío –el encubrimiento nacionalista bajo ropajes marxistas- y de aquella derrota –la de los regímenes y movimientos comunistas-. Surgieron como el producto secundario de un esfuerzo por cuadrar los saldos de una fatiga vital de dos décadas. Las reflexiones teóricas que proponen se suscitaron, antes que nada, de una incomodidad existencial. (Giraldo, 2019, p. XV)

Se alcanza a percibir en este fragmento que la referencia contextual que ofrece Giraldo es ese *después del diluvio* que definía el problema central del seminario presidido por Bobbio en Turín en 1992. No obstante, Giraldo trae de cierto modo al presente a los criptomarxistas que aquí se han mencionado:

Su nombre [el de Marx] puede causar miedos o escozores todavía –qué duda cabe-, pero ya en el siglo XXI debería poder leerse con la tranquilidad y la distancia con la que se lee a cualquier clásico. Al menos eso entendieron Norberto Bobbio y Jacques Derrida, y delimitaron su territorio en los títulos de sus trabajos *Ni con Marx ni contra Marx* y *Espectros de Marx*, respectivamente<sup>92</sup>. (Giraldo, 2019, p. XIV)

Resulta importante la referencia a los dos filósofos, que invitó a abordarlos con mayor profundidad en este trabajo. No obstante, parece discutible la sugerencia según la cual Bobbio y Derrida, al buscar *estrategias de salvamento* de Marx -a la luz de un marxismo en sentido diferente, según la expresión de Elster- y hacer la tarea de asumir la *herencia marxista* –respectivamente-, lo hicieran con tranquilidad y distancia. Tal vez podría afirmarse esa posibilidad con respecto a la segunda década del siglo XXI (lo cual estaría por establecerse y también puede ser discutible), pero por las citas que aquí se han trabajado no pareciera ser el caso de los *criptomarxistas* que en su momento asumieron el *compromiso* de tomar partido por el marxismo (por *algún* marxismo), en aras de rescatar a Marx, en oposición a la avanzada aniquiladora del antimarxismo y el triunfalismo liberal de comienzos de la década de 1990, cuya máxima y expresión era el texto de Francis Fukuyama.

La posibilidad de volver a leer a Marx en el siglo XXI estaría dada, según Giraldo, por el hecho de que, después de ese desvarío y esa derrota, “Sin albaceas políticos ni mandarines académicos, Marx pudo pasar al dominio público. No hay dueños de sus derechos, sus obras, interpretaciones y usos.” (2019, p. XIV), con lo que podía entonces preguntarse: “¿Qué podría decir Marx hoy sin la tutela de poderes

---

<sup>92</sup> Aquí es importante aclarar que los primeros capítulos del libro fueron previamente publicados a comienzos del siglo XXI, es decir, a solo una década de las intervenciones de Bobbio y Derrida. De hecho Giraldo alude a esas dos intervenciones en el capítulo sobre la *Educación*, que fue publicado originalmente en 2001, a solo ocho años de las conferencias de Derrida y nueve de la de Bobbio; pero en términos de publicación, a solo seis años de la primera edición en español de *Espectros de Marx* (1995) y a solo dos años de la primera edición en español de *Ni con Marx ni contra Marx* (1999). Esto explica el estrecho vínculo que Giraldo estableció con esos autores en ese capítulo, aun cuando la cita que aquí se reprodujo es de la presentación del libro en 2019.

terrenales y sin el sentido instrumental de propiciar una acción social concreta?”, lo que lo conduce finalmente a afirmar: “Que se pueda leer y discutir sin pensar en la política profesional será beneficioso, aunque nada fácil, pues en la confusión del mundo político contemporáneo Marx todavía es una novedad” (2019, p. XV).

En el capítulo sobre la educación, Giraldo enfatiza en esa idea y señala que “Marx vuelve (...) esta puede ser una gran oportunidad para leerlo por primera vez, en muchos casos, y de todos modos para leerlo con ojos nuevos. (...) [Ahora] existe un mejor ambiente para abordarlo directamente.” (2019, p. 42). Todos esos planteamientos conducían a Giraldo al criterio metodológico (explícito en el capítulo sobre la política) de prestar “una atención casi exclusiva a la propia voz de Marx y un intento consciente de eludir al máximo a sus comentaristas” (2019, p. 5). Parecía pues, que sería posible hacer ese estudio de Marx tranquilo y distante, después del diluvio, *después del marxismo* que, finalmente, podía asumirse como muerto, supuesto que el autor hizo explícito de manera verbal durante el discurso de presentación de su libro en la ciudad de Medellín: “el marxismo está muerto”. No obstante, tanto Bobbio como Derrida advirtieron de los riesgos de dar por muerto al marxismo. En el presente trabajo se asume que, a pesar de la crisis catastrófica del marxismo-leninismo, inclusive éste sigue vivo, y con mayor razón otros marxismos heterodoxos.

## 2.1. ¿Distinguir a cuál Marx de cuál marxismo?

No obstante, Jorge Giraldo tampoco parece abordar el tema de Marx y el marxismo con tranquilidad y distancia (salvo, tal vez, en el último capítulo: *Equidad: Marx en Rawls*). En primer lugar, la posibilidad de hablar de Marx a partir de “sí mismo” no aparece, ni en la presentación, ni en los capítulos (salvo el último), ni en el epílogo como algo dado, sino como algo que debe llegar a establecerse a partir de un esfuerzo explícito por deshacerse del muerto que, al parecer, no estaba bien enterrado. Así, por ejemplo al expresar que tratará de eludir a los “comentaristas” de Marx, alude de inmediato a ellos en tono polémico: “especialmente los así llamados marxistas y, entre ellos, sobre todo a Friedrich Engels, quien no solo merece un sitio propio en la historia del pensamiento político, sino que hizo su peculiar y polémica versión de Marx.” (Giraldo, 2019, p. 5).

En efecto, todo su esfuerzo por leer a Marx de una manera filosóficamente provechosa para el presente (que asume como propósito principal) se basa de hecho en un permanente intento de diferenciar a Marx del marxismo, para lo cual Giraldo acude tres veces a lo largo del libro a la misma frase que Engels le atribuye a Marx en dos cartas: “Todo lo que sé es que no soy marxista”. Para Giraldo esa frase quería decir que Marx “ya quería tomar distancia del marxismo” (2019, p. XI) o incluso que con ello se excluía a sí mismo de la “turba” de los marxistas, quienes “hicieron con él la tarea del jíbaro: reducir su magnífica cabeza para controlar su alma y convertirlo en herramienta eclesiástica” (2019, p. 4). Finalmente, dice que esa frase habría sido una “confesión íntima a su amigo”, que autorizaba, pues, la distinción entre aquello que es *marxiano* y aquello que es *marxista*, “o sea, desde las tesis de sus copartidarios históricos hasta los posteriores y probablemente incómodos adherentes” (2019, p. 41). La alusión a la incomodidad no es casual, puesto que, además de establecer un supuesto distanciamiento de Marx con respecto al marxismo, Giraldo también intenta la operación en sentido inverso, distanciar a los marxistas de Marx:

Los marxistas militantes –tanto los triunfantes como los derrotados– abandonaron a Marx. Los primeros lo hicieron rápidamente, cuando el poder absoluto deshizo cualquier ilusión por sofisticados que fueran sus fundamentos: soviéticos, chinos, coreanos y vietnamitas retomaron los caminos ancestrales del despotismo asiático; las revoluciones occidentales se afincaron también en impulsos más primitivos, como el nacionalismo o el milenarismo cristiano, incluso el islamismo revolucionario. Los segundos, los derrotados, subsistieron como grupos marginales en el seno de partidos populistas o de guerrillas; o se

dieron baños ocasionales de masas en medio de protestas coyunturales. Pececitos rojos en acuarios ajenos, parafraseando una frase de Juan Domingo Perón. Pero no solo hubo marxismo militante; existió un marxismo intelectual incómodo, también, con esa etiqueta. (2019, p. XII)

Todo sucede, pues, como si no hubiera ya marxistas militantes que reclamen la herencia de Marx. Sin embargo, cuando aquí Giraldo habla de “abandono” (expresión muy usada en el presente trabajo) habría que pensar si no se refiere más bien a un tipo de *traición* a Marx, puesto que no es para nada claro que todos los marxistas militantes hubieran dejado de reivindicar a Marx en el ámbito de las ideas. Para poner ejemplos, Cuba reivindica a Marx desde comienzos de los años 60, al igual que los partidos comunistas que subsisten en buena parte del mundo, los círculos trotskistas y maoístas que aún hoy intentan construir nuevas Internacionales (como es el caso de la Corriente Marxista Internacional –trotskista- y el Movimiento Revolucionario Internacional –maoísta-, por poner solo dos ejemplos), y un largo etcétera que incluye, por cierto, organizaciones armadas y no armadas en Colombia. Asumiendo que se trata de un tipo de *traición*, queda entonces reforzada la distancia, el intento que hace Giraldo por distanciar a Marx del marxismo y al marxismo de Marx.

Pero resulta aún más interesante la alusión a un marxismo intelectual incómodo con la etiqueta marxista. Aquí Giraldo se refiere al abismo que se abrió entre “*las corrientes intelectuales que abrevaron en el pensamiento de Marx*” y los totalitarismos socialistas. La generalización conduce a pensar que quienes permanecieron del lado de los totalitarismos no merecerían llamarse corrientes intelectuales (lo que, al menos, habría que argumentar cuidadosamente), pero el que a *las corrientes intelectuales* deudoras de Marx se las entienda como incómodas con el marxismo parece más dudoso. Para poner un poco de orden al debate que aquí se propone, habría que comenzar poniendo de presente que el marxismo discursivo, en su sentido más amplio (incluyendo a Marx e incluso buena parte de los criptomarxistas), es una teoría de la acción y para la acción, es una teoría que siempre estuvo ligada a prácticas políticas, aunque el compromiso de los marxistas fuera más o menos militante, caracterización mínima con la que la mayoría de marxistas e historiadores del marxismo parecen estar de acuerdo.

Esa diferencia de *grado* de compromiso político era, por ejemplo, uno de los criterios que le permitían a Perry Anderson diferenciar un marxismo clásico cuyos teóricos fueron *dirigentes* de partido (incluido, por supuesto, Marx), de un marxismo occidental, cuya tendencia era hacia una mayor distancia entre teoría y práctica política, lo cual Anderson trataba de explicarlo con base en las derrotas de las revoluciones europeas. En medio de esos dos polos, Anderson identificaba tres teóricos que, siendo militantes, se separaron de la ortodoxia del aparato partidista-estatal de la URSS: György Lukács, Karl Korsch y Antonio Gramsci (Anderson, 1987). Marxistas militantes que nunca abandonaron a Marx, que fundaron corrientes intelectuales que no se aferraron a totalitarismos pero que tampoco se sintieron incómodas con la etiqueta marxista. Este ejemplo basta para complejizar lo que en Giraldo es el intento por separar conjuntos que en más de un aspecto son indisolubles.

Giraldo, sin embargo, no asume una actitud tan radical como las palabras citadas harían pensar. De los tres marxistas mencionados, por ejemplo, reconoce en varios lugares el valor teórico de Gramsci a la luz de la lectura del también marxista Adolfo Sánchez Vásquez, para quien la originalidad del autor italiano habría estado en comprender que el concepto de *filosofía de la praxis* podía recoger mejor el meollo de la teoría marxiana que las expresiones ortodoxas “materialismo histórico” y “materialismo dialéctico”. De Korsch también reconoce aportes importantes como marxista heterodoxo que habría descubierto, según dice Giraldo, un Marx individualista. Finalmente, aunque critica a Lukács, que con su diferencia entre “clase en sí” y “clase para sí”, “hace concesiones graves al determinismo económico que apadrinó Engels y que luego erigió en dogma el marxismo eclesial” (2019, p. 19) (una crítica importante que, por

lo demás, se encuentra también en algunos marxistas occidentales), más adelante, a propósito de Kant, Giraldo reconoce que Lukács “se aplicó a la integración de la ética kantiana con el análisis de la sociedad en Marx”, lo cual habría sido algo positivo si se tiene en cuenta el abandono de la relación ético-política operado por Marx en la segunda mitad del siglo XIX (Giraldo, 2019).

En cualquier caso, Jorge Giraldo se refería en ese fragmento a marxistas, exmarxistas, criptomarxistas o paramarxistas tales como Leszek Kołakowski, Estanislao Zuleta o Rubén Jaramillo, así como a Ernst Block, Rodolfo Mondolfo, Terry Eagleton, Alfred Schmidt, Erich Fromm, Ágnes Heller e, incluso, algunos aspectos de Herbert Marcuse. Pero también al hecho de que algunos críticos liberales de Marx, como Isaiah Berlin, Raymond Aron, Michael Polanyi, Hannah Arendt o incluso el mismo Norberto Bobbio, se habían nutrido de su pensamiento, utilizándolo de una forma crítica y exenta de dogmas de fe. Lo que habrían entendido todos estos autores era que Marx era imprescindible e insuficiente, retomando la expresión de Derrida arriba citada. Insuficiencias habría muchas, por ejemplo sus profecías no cumplidas, sus fe en las bondades del productivismo moderno y la preponderancia, en el marxismo, de las lecturas económicas y deterministas, que produjeron la respuesta de quienes creyeron encontrar en Marx un “potencial ético” (enfaticando en la responsabilidad, la esperanza, el humanismo y la libertad), el mismo que Jorge Giraldo pretende rescatar. Pero en el centro mismo del libro, es otro el problema, como el mismo autor lo dice:

Pero la principal debilidad de Marx, los marxistas militantes y los marxistas intelectuales fue su postura sobre la violencia. Después del Gulag, Auschwitz e Hiroshima, cualquier exaltación de la violencia o justificación de esta como estrategia política empezó a derrumbarse. (...) El punto de vista sobre la violencia anuda, de alguna forma, las otras debilidades: la estratégica, la ética y la ecológica. Ese es el punto de partida y el elemento articulador de este libro: *cómo leer la obra de Marx a partir de una ruptura radical con la violencia*. Este tamiz no puede ser limpio, pues el factor violencia arrastra consigo cualquier utopía de rasgos milenaristas, con sus elementos mesiánicos y voluntaristas, para mencionar aspectos que le son sustanciales. (2019, p XIV)

Puede verse en esta cita que Giraldo encuentra en la violencia un aspecto inaceptable tanto en Marx como en todo el marxismo, militante e intelectual, según su propia distinción. En esto no habría lugar a diferenciaciones y distanciamientos, más que el que el propio autor decide operar en ese punto con respecto a Marx y el marxismo, distanciamiento con respecto a la violencia que implicaría un abandono a la vez de la utopía de rasgos milenaristas con elementos mesiánicos y voluntaristas. El autor sostiene que, aún en esas condiciones, es posible releer a Marx y encontrarlo vigente en filosofía.

## 2.2. El Marx –humanista- de Giraldo

Esa relectura que Jorge Giraldo hace de Marx no podía hacerse a partir de la obra madura de Marx, *El capital*, sino que tenía que darse al trabajo de recuperar –como lo habían hecho, por ejemplo, Schmidt y Fromm- los textos de juventud, principalmente aquellos textos escritos entre 1841 y 1845. Así, por ejemplo, en el capítulo dedicado al concepto de *Crítica*, Giraldo plantea que los resultados de la tesis doctoral de Marx (de 1841) se habían reafirmado durante ese lustro, que no duda en calificar de *definitivo*, en términos de su formación intelectual. Yendo más allá, formula la tesis central de su relectura de Marx:

Mi tesis (...) es que en este período de reflexión dominado por el lenguaje filosófico se construyen las bases para su posterior investigación sociohistórica y económica, en otras palabras, que *hay una línea de continuidad* en la construcción discursiva marxiana. Ahora, ¿por qué hablar tan altisonantemente de una

tesis si Marx mismo la sostuvo en vida?<sup>93</sup> Simplemente porque muchos lectores de Marx (Louis Althusser, el de más influencia entre nosotros) *borraron* esa primera etapa intelectual bajo la sindicación de que era filosóficamente *hegeliana* y políticamente democrática; no era, supuestamente, ni marxista ni comunista. (Giraldo, 2019, p. 95)

En el capítulo sobre el *Trabajo*, a propósito de leer a un *Marx íntegro*, Giraldo plantea una serie de problemas que ha habido para intentar hacerlo hasta el momento. El primero sería que las ediciones de las obras de juventud de Marx se hicieron de manera tardía, y fue tardía sobre todo su recepción en América Latina. Continúa así su exposición:

El segundo problema proviene del juicio de los primeros lectores de las obras jóvenes de Marx, pues establecieron el *menosprecio* de estas obras. El más célebre de ellos fue Louis Althusser, quien sentó la *dicotomía* entre el Marx joven, un supuesto idealista *hegeliano* que no era marxista, y el Marx marxista y científico, básicamente identificado con el autor de *El capital*. (Giraldo, 2019, p. 68)

Aquí debe hacerse una aclaración importante, en aras de hacerle justicia a Althusser y no borrar o menospreciar su trabajo. En efecto, como es sabido, en *La revolución teórica de Marx* ese autor expuso los resultados de su investigación teórica de toda la obra de Marx conocida hasta ese momento (1965), en los cuales resaltaba la tesis según la cual Marx había operado, alrededor de 1845, una *ruptura epistemológica* con la *problemática teórica* anterior, que era la que Marx había tomado de la crítica antropológica de Feuerbach a Hegel y que, al ser una simple inversión materialista de Hegel, no implicaba una verdadera ruptura con éste. Su tesis no planteaba, de hecho, una *dicotomía* simple entre un Marx joven y un Marx maduro, sino que establecía, en la trayectoria teórica de Marx, una clasificación cronológica de sus *discontinuidades* según el criterio problemática-ruptura-problemática, y que se reflejaba de manera esquemática (pues su argumentación se centraba en el contenido de las problemáticas y no en las nociones de “juventud” o “madurez”, las cuales solo servían de apoyo pedagógico para la clasificación), en la siguiente cronología:

1840-1844: Obras de juventud  
1845: Obras de ruptura  
1845-1857: Obras de maduración  
1857-1883: Obras de madurez

El primer período (que es, junto con el segundo, en el que más se centra Jorge Giraldo) estaría a la vez subdividido en un primer momento *racionalista-liberal* de los artículos de la *Gaceta Renana* hasta 1842, y el momento *racionalista-comunitario* de 1842 a 1845. Esta subperiodización es interesante para los fines de esta reseña crítica, puesto que Althusser propone que, mientras en el segundo momento del primer período la problemática de Marx es feuerbachiana, en el primer momento se trata de una problemática kantiana-fichteano. Althusser concluye, así, que “si se habla en forma adecuada, salvo en su casi *último* texto del período ideológico-filosófico [los *Manuscritos* de 1844], el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis de hegelianismo del joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito.” (Althusser, 1968, p. 26).

A la luz de la inspiración kantiana (y arendtiana) del libro de Jorge Giraldo, de aquí podría surgir un interesante debate de ideas, el cual por supuesto no se podría desarrollar a partir de la idea según la cual

---

<sup>93</sup> Aquí Giraldo cita el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política* de 1859, en el que Marx en efecto, establece una línea de continuidad en sus estudios de economía política a partir de 1842: “Mis ideas, cualquiera sea el juicio que merezcan (...) son el fruto de largos años de concienzuda investigación”.

Althusser establecía una *dicotomía* en la que *borraba y menospreciaba* la primera etapa intelectual de Marx, en la cual, supuestamente, sería *hegeliano*. El procedimiento de Althusser conducía, es cierto, a que *una cierta* corriente del marxismo por él impulsada -que pretendía reconstruir el sistema conceptual de lo que en Marx podía considerarse la fundación de la *ciencia de la historia* y, por otra parte, construir la *filosofía marxista* a partir de esa novedad- retomara, como más valiosos *para esos propósitos*, los textos maduros de Marx y, especialmente, *El capital*. En ningún momento hay en la obra de Althusser un ejercicio de dicotomía, de borrado o de menosprecio hacia los textos de juventud de Marx; al contrario, les dedica varios artículos en los que puede notarse la admiración y el respeto con el que Althusser los leía, y el gran valor filosófico que les atribuía.

En contraste con lo que plantea Giraldo sobre darle más importancia a la *continuidad* en el pensamiento de Marx, en este trabajo se ha insistido en la tesis –foucaultiana más que althusseriana- según la cual, para comprender una trayectoria de pensamiento, es necesario establecer también sus *discontinuidades* y puntos de giro o de inflexión (lo que no niega que puedan existir ciertas líneas de continuidad). Es lo que se intentó hacer con Foucault en el segundo capítulo a propósito de su concepto de poder. Pareciera, por lo demás, que la operación que ejecuta Marx al hacer la recapitulación de toda su obra en el famoso *Prólogo* para, *a posteriori*, establecer una línea de continuidad desde el pasado hasta el presente, es un ejercicio común a varios filósofos, como pudo verse en su momento para el caso de Foucault. Esto es válido y legítimo como estrategia discursiva con propósitos definidos para esos autores; no obstante, no pareciera ser la estrategia más conveniente para comprender la complejidad de su proceso de producción teórica. Jorge Giraldo, adaptando esa hipótesis de continuidad, procede entonces a dibujar una imagen de Marx coherente cuya clave de interpretación se encontraría en sus textos de Juventud. Al respecto, y a propósito de su llamado a “entender al Marx motivado”, plantea lo siguiente:

En Marx –desde los primeros escritos de juventud- hay un motivo netamente filosófico y político de su reflexión, que es el de la emancipación del hombre. En la *Contribución a la crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (1844) dice que lo que mueve su trabajo es “el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones que hacen del hombre un ser sojuzgado, humillado, abandonado y despreciable.” (...) La tesis, que no se puede ampliar acá, es que la *preocupación primera* de Marx es el ser humano –la persona, si se me permite-. En sentido lógico, es después que va a plantear el problema del proletariado pensado como máxima expresión de *esa negatividad* y como sujeto político, es decir, como un movimiento social que puede conducir a la instauración de un régimen político que facilite la consecución del objetivo emancipatorio. (Giraldo, 2019, p. 69)

Esa tesis de Giraldo es muy polémica con la mayor parte de las lecturas marxistas, puesto que proyecta hacia los años de madurez de Marx un *imperativo categórico* (concepto kantiano) que había formulado a sus veintisiete años y, con base en esa proyección, reduce sus análisis de las clases sociales a mera negatividad de la realidad profunda que sería el ser humano. De esa manera, habría que creer que en los textos maduros de Marx, en los que reiteradamente trata sobre las relaciones de clase como las relaciones sociales reales, él está pensando, sin embargo, a partir de su imperativo categórico, de su motivación primera, de su objetivo omnipresente de la *emancipación humana*.

Una interpretación polémica que, sin embargo, define una idea de Marx coherente, precisamente como un autor *humanista*, como lo expresa Giraldo: “Marx llega a la economía buscando la clave que explique la opresión del ser humano en la sociedad moderna. Así expuesto, el pensamiento de Marx es, sin lugar a dudas, un humanismo.” (2019, p. 70); y más adelante Giraldo complementa: “El trabajo fundamental de Marx en sus años mozos consiste en formular su humanismo y el subsiguiente propósito emancipatorio

de su vida y su trabajo intelectual.” (2019, p. 112)<sup>94</sup>. Para sustentar esa tesis el autor alude al respaldo argumentativo del llamado marxismo cálido, cuyos representantes ya se han mencionado. En suma, Giraldo destaca en Marx su motivación ética y su individualismo humanista, los cuales, definidos en su juventud, habrían marcado toda su trayectoria intelectual y vital.

### 2.3. Transición polemista y justificación de la revolución en Marx

El desarrollo de las ideas de política y revolución de ese Marx humanista le implica a Jorge Giraldo entablar polémica con otras interpretaciones, básicamente con un marxismo que llama “corriente” y que interpreta en Marx un político calculador que priorizaría la violencia y el análisis científico de los medios más que un utopista concentrado en viabilizar unos fines. En el capítulo sobre el concepto de *Política* explicita la necesidad polémica:

Esta disquisición sobraría si no hubiese quien quisiera achacarle a Marx una pretensión de hacer una política científica, si no fuese necesario mostrar su lucha contra la concepción moderna sobre la autonomía de la política o si él mismo no hubiera dado a entender que se apartaba de pretensiones normativas. (Giraldo, 2019, p. 6)

Se trata, pues, de una polémica contra el marxismo-leninismo y contra cierto marxismo occidental que pretendió, basándose en los desarrollos de Antonio Gramsci, plantear que la autonomía relativa de lo político en el capitalismo justificaba un estudio científico de la misma, restándole peso a las facetas más proféticas y éticas de Marx; pero también es la continuación de la polémica con un marxismo ortodoxo que, inspirado en Engels, había enfatizado más en la idea de un socialismo científico en contraposición al socialismo utópico. Esa polémica conduce a Giraldo a plantear que Marx, más allá de no ser responsable por el *desvarío* del llamado socialismo real, incluso habría advertido de sus peligros, nuevamente haciendo gala de su vena profética:

Marx lo ha advertido. Cuando el Estado político se está constituyendo se encuentra ante la tentación de suprimir sus presupuestos reales, y entonces procede a eliminar la propiedad confiscándola, a eliminar la vida guillotinandola, en “una contradicción violenta con sus propias condiciones de vida”, configurando un drama político que acaba “necesariamente con la restauración de la religión, de la propiedad privada, de todos los elementos de la sociedad civil, como la guerra acaba con la paz” [citas de *La sagrada familia*]. En este párrafo se condensa, a más de siglo y medio de distancia, la tragedia de lo que hemos terminado por llamar socialismo real. La advertencia estaba hecha, pero que se la ignorara fue un síntoma no solo de la serie de *improcedencias* que reunió el socialismo de la Tercera Internacional, sino también de *lo poco que se conocía a Marx* allí donde solían colocar su retrato en los salones de gobierno y en los desfiles oficiales. (Giraldo, 2019, p. 10)

Una vez establecida esa diferencia, ese abismo que separaría a Marx de todo el marxismo, que incluso se expresaba como desconocimiento de Marx por los llamados marxistas, Giraldo pasa a defender, en el marco de la misma polémica, la legitimidad del objetivo humanista de Marx, entendido como rasgo normativo de su filosofía política. Así, frente a la paradoja de que Marx criticara el proyecto kantiano por irrealizable, el autor replica:

---

<sup>94</sup> En otro apartado, el autor insiste en esa idea: “El humanismo marxiano es auténtico humanismo, pues sus preocupaciones se remiten al problema general de la especie, es decir, la emancipación humana. Los fines se nos escapan y quedamos reducidos a medios y, por ende, convertimos todo a nuestro alrededor en un medio, incluyendo a nuestros semejantes. La propia vida que es, al fin y al cabo, la razón de ser del hombre, se instrumentaliza también y pierde sentido.” (Giraldo, 2019, p. 56).

La emancipación humana es, igualmente, un objetivo propuesto por la razón práctica que procuramos alcanzar con pertinacia y al que no llegamos, así los lectores de Marx *seamos* más optimistas que los del pensador de Königsberg. ¿Es acaso un pecado esta normativa? Evidentemente, no. No para la tradición filosófica occidental ni para el objeto de la filosofía política. Mas, para los que quieren ver una suerte de cientifismo positivista en el bagaje del genio de Tréveris, y para quienes han leído a Marx con los lentes del realismo político, esta tendencia inculcable constituye un fracaso y, por lo tanto, un motivo de inculpación o de escarnio. (Giraldo, 2019, p. 11)

Ese optimismo frente a la profecía marxiana de emancipación humana, conduce a ver en la revolución política (que implica la violencia), es decir, la revolución burguesa, un paso necesario aunque insuficiente, para la realización de esa meta emancipatoria. En palabras de Marx, retomadas por Giraldo: “La emancipación política es ciertamente un gran progreso, pero desde luego no es la forma última de la emancipación humana, sino únicamente la última forma de la emancipación humana en el interior del actual orden mundial” (Marx, *La cuestión judía*, citado en Giraldo, 2019, p. 18). Justificación de la revolución política que conduce, entonces, a considerar el tema de la violencia, frente al cual la crítica de Giraldo todavía no es tan radical como plantea en la presentación del libro:

Al conflicto no le es extraña la violencia, por tanto, tampoco a la política. Sin duda, las luchas políticas pueden alcanzar un grado tal de extensión e intensidad que hace que la violencia, en diferentes formas, aparezca. Este es un lugar común en el pensamiento marxiano, pero es preciso dejarlo anotado, teniendo en cuenta el intenso debate que algunas vertientes del pacifismo del siglo XX entablaron en un intento por convertir la política no violenta en el único concepto de política aceptable. Baste decir acá que, en este aspecto, Marx es tan moderno como Maquiavelo, Hobbes y Kant al reconocer que el ámbito de la política (el poder consigo) siempre lleva en sí el germen de la violencia. Por eso, precisa y coherentemente, va a postular un modelo de sociedad sin poder, sin política, sin clases y, ergo, sin violencia. Otro asunto totalmente distinto es achacar a Marx la pretendida tesis de que la violencia pueda desempeñar una función determinante en las convulsiones que jalonan los cambios sociales. Cuando formula su concepción de la historia, de la manera más clara y prolija, Marx escoge precisamente las teorías que consideraban “la violencia, la guerra, el saqueo, el asesinato, etc., como la fuerza propulsora de la historia”, a guisa de concepción dominante que quiere refutar, demostrando que estos fenómenos no son más que varios entre muchas formas que asumen las relaciones sociales<sup>95</sup>. (Giraldo, 2019, p. 22)

Esta cita es muy importante para los fines que se propone este apartado, puesto que aquí Giraldo, por una parte, reconoce el valor del planteamiento moderno (en el que incluye por igual a Marx y a Kant) que entiende que la violencia puede hacer parte de la política -en contraposición a visiones como la de Hannah Arendt en las que se excluye esa posibilidad- y, por otra parte, cuestiona la idea de un Marx que priorizaría el papel de la violencia en la historia, para plantear, como se verá, un Marx centrado en la posibilidad de cambios mediante procedimientos e instituciones democráticas. Importante porque contrasta con el planteamiento que en la *Presentación* del libro ponía como el centro del debate, a saber, la crítica de la violencia que abarcaba por igual a *todo* el marxismo y a Marx (a *todo* Marx, se podría decir), y que precisamente la argumentaba a partir de las obras que Hannah Arendt dedicó a los problemas

---

<sup>95</sup> Aquí, por ejemplo, podríamos remitir a la lectura que hace Lenin de Marx en *El Estado y la revolución*, en la que efectivamente pone en el centro el papel de la violencia: “Ya hemos dicho más arriba, y demostraremos con mayor detalle en nuestra ulterior exposición, que la doctrina de Marx y Engels sobre el carácter inevitable de la revolución violenta se refiere al Estado burgués. [aquí alude al “panegírico que dedica Engels a ésta” y a varios textos de Marx: El Manifiesto, Miseria de la filosofía y Crítica del programa de Gotha] (...) La necesidad de educar sistemáticamente a las masas en *esta*, precisamente en esta idea de la revolución violenta, constituye la base de *toda* la doctrina de Marx y Engels. La traición cometida contra su doctrina por las corrientes socialchovinista y kautskiana imperantes hoy se manifiesta con singular relieve en el olvido por unos y otros de *esa* propaganda, de esta agitación.” (Lenin, 1997, p. 44).

del totalitarismo, la revolución y la violencia, obras en las que le habría puesto al marxismo “los puntos sobre las íes” (Giraldo, 2019, p. XIII).

Desde este momento puede hacerse explícito que el contraste aludido será interpretado en este trabajo como una *discontinuidad* en la lectura que Jorge Giraldo hace de Marx, discontinuidad que se evidenciará a partir del contraste, fundamentalmente, entre el primer capítulo, dedicado a la *Política* (publicado originalmente en 2003) y el penúltimo, dedicado a la *Revolución en Kant y Marx* (versión modificada en 2019 de un capítulo del libro *Guerra civil posmoderna* de 2009). En el capítulo *Política* resuelve el asunto de la violencia con la distinción entre “lo líquido” y “lo sólido” en Marx, entre las luchas de clases (que implican violencia) y el Estado como condensación institucional, parcialmente consensuada, de esas luchas.

“No todo en la política son aguas turbulentas. Como Dios, Marx también separó el agua de la tierra (...), y a ese elemento sólido y cristalizado lo llamó Estado” (Giraldo, 2019, p. 22). En el Estado –a partir de la lectura que hace aquí Giraldo de Marx- también se podrían producir cambios importantes, porque en este se siguen manifestando contradicciones y luchas, solo que esos cambios serían pacíficos, serían reformas democráticas, que se podrían alcanzar haciendo uso del sufragio universal y también de la constitución, pero además de los escenarios permitidos de participación de las clases subalternas, la enseñanza y la opinión pública a través de la prensa libre (2019). Giraldo redondea su argumento de la siguiente manera:

No hay en el pensamiento de Marx motivos fuertes para el maniqueísmo que posteriormente caracterizó al marxismo ordinario del siglo XX en su discurso sobre el Estado. (...) De hecho, la lucha política modifica con cierta frecuencia las leyes y los perfiles de la administración. Son, de nuevo en palabras del Moro, las huellas que las olas de la revolución dejan en la masa de la institucionalidad estatal. La metáfora sigue siendo útil para mostrar la interacción entre la política líquida y la política sólida. *Estas huellas de un oleaje vigoroso son las reformas*. Esto hace que la disolución del poder político no tenga que ser necesariamente fruto de una acción extrainstitucional, un asalto desde fuera. (...) Retomemos el caso del sufragio universal. (...) Como se puede apreciar, *es alta la estima* de Marx hacia el sufragio universal, bien sea como escenario de la lucha de clases (*El dieciocho brumario*) o como forma de expresión de la voluntad popular (*La guerra civil en Francia*). El sufragio tiene virtudes licuefactivas: “Al anular una y otra vez el poder estatal existente, para volver a hacerlo surgir de su seno, el sufragio universal, ¿no pone en tela de juicio todos los poderes existentes, no aniquila la autoridad, no amenaza con elevar a la categoría de autoridad a la misma anarquía?”<sup>96</sup> (Giraldo, 2019, pp. 26-27)

---

<sup>96</sup> La cita es de *Las luchas de clases en Francia*. En aras de la claridad, aquí parece importante restituirle su contexto original, para dimensionarla de otra manera. Al parecer, la frase no expresa propiamente un planteamiento analítico de Marx, sino que representa el pensamiento que en ese momento específico que Marx analiza, a saber, en el que el “partido del orden” - representante de la dictadura burguesa-, había perdido las elecciones el 10 de marzo de 1850, tras haber ganado las del 4 de mayo y el 20 de diciembre de 1848, y el 13 de mayo y el 8 de julio de 1849. En ese momento Marx, como en un teatro, hace el papel de ese partido, diciendo de manera irónica que si el sentido de la Constitución era la dominación burguesa como emanación y resultado del sufragio universal, y si la burguesía perdía la elección, entonces dejaba de tener sentido la Constitución. Tras enunciar esta falacia, con evidente ironía, agrega aún con más sorna: ¿No es deber de la burguesía reglamentar el derecho de sufragio para que quiera lo que es razonable, es decir, su dominación?” (Marx, 1980, p. 156). Es justo en ese momento, dentro del mismo párrafo, que viene la cita que trae aquí Giraldo, siendo claro, entonces, que es al partido del orden, que acaba de perder las elecciones, a quien Marx pone a decir esa frase tan melodramática en la que el sufragio universal tiene “virtudes licuefactivas”: no era él quien así lo creía. De hecho, en esa misma página Marx exhibe la manera tan instrumental y secundaria en la que concebía el sufragio universal, que no da cuenta de una alta estima: “La burguesía, al rechazar el sufragio universal, con cuyo ropaje se había vestido hasta ahora, del que extraía su omnipotencia (...) ya no busca apoyo en Francia, sino fuera, en tierras extranjeras, en la *invasión*. Con la *invasión*, la burguesía (...) despierta contra ella todas las pasiones nacionales. Con el ataque contra el sufragio universal da a la nueva revolución un *pretexto general*, y la revolución necesitaba tal pretexto.” Y luego Marx remata con cinismo: “Toda revolución necesita un problema

No obstante, como ya se vio, Giraldo no pretende plantear el exabrupto de un Marx pacifista. Reconoce que su idea de revolución pasa por la violencia pero, como se verá, en este primer capítulo que se analiza el autor decide hacer más énfasis en el fin loable que persigue (la emancipación humana) más que en los medios violentos que utiliza en la fase de transición. Al respecto, dice que la de Marx es

una revolución que podemos entender como proyecto de “ilustración radical” (...) Su crítica a la burguesía se concentra en la mediocridad que le impide estimular el cambio y que expresa su pánico a la libertad y al vértigo del mundo moderno. Su esperanza está puesta en unas ideas y una clase que vayan (puedan ir) más allá de la mediocridad burguesa. Por estas razones la revolución que postula “no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir.”<sup>97</sup> (Giraldo, 2019, p. 36)

Así pues, Giraldo le da la palabra a Marx para exaltar *la poesía* contenida en la revolución, la cual, por supuesto, solamente se afirma poniendo en primer plano el objetivo a futuro (la profecía) y no los cuestionables medios violentos. Giraldo culmina el capítulo con el apartado elocuentemente titulado *La mariposa y la oruga*, donde expone el tipo de revolución marxiana y sus fases. En primer lugar, pone de manifiesto la inspiración Oweniana de Marx al darle a su revolución el carácter socialista; luego, a propósito de la fase llamada por Marx dictadura del proletariado, Giraldo se pregunta:

¿Por qué llamar dictadura a esta transición? Marx tiene en mente la figura política romana, tal y como certeramente lo señala Arendt. Se trata de un encargo legítimo y transitorio en cabeza del Estado, para que resuelva una situación apremiante que requiere de una acción rápida, eficaz y radical. (Giraldo, 2019, pp. 37-38)

Aquí parece claro que Giraldo está atenuando lo escandaloso que es para la sensibilidad del presente la alusión a la dictadura, justificando de cierta manera (con Arendt y los romanos) el carácter violento de la transición mediante la referencia a su carácter necesario y transitorio. Así, tras invocar los objetivos loables de esa transición, que tendría como centro la extinción de la lucha de clases, el Estado y la política -y, por tanto, de la violencia-, Giraldo hace explícita la explicación del subtítulo conclusivo del capítulo:

Por razones estéticas, aprovecho la imagen de la envoltura para relacionarla con la metáfora zoológica, que ya había usado Fourier, de la mariposa y la oruga. La revolución socialista es una oruga, fea, temporal, simple capullo de la nueva criatura esplendorosa y volátil que representa la emancipación humana. Retomando aquí al gran motivo ético que guía la filosofía política de Marx y que él mismo resumió como la autorrealización de cada individuo, que posibilitaría el libre desarrollo de todos los seres humanos. Este es uno de los sentidos del carácter permanente de la nueva revolución, pues, ¿qué es la libertad sino la posibilidad de un continuo cambio? (Giraldo, 2019, pp. 38-39)

Tras esa exaltación estética y poética de la revolución, al final le da aún la palabra a Marx, trayendo una cita romántica y hermosa de *La cuestión judía*, en la que Marx definía la emancipación humana, para finalizar después el capítulo con la siguiente declaración:

---

de banquete. El sufragio universal es el problema de banquete de la nueva revolución.” (Marx, 1980, p. 156). Seguidamente, aclara, sin ninguna ambigüedad, lo que representa para él la república constitucional, de la cual el sufragio universal no es más que su instrumento ideológico: “Pero las fracciones burguesas coligadas, al huir de la única forma posible de poder conjunto, de la forma más fuerte y más completa de su *dominación de clase*, de la *república constitucional*, para replegarse sobre una forma inferior, incompleta y más débil, sobre la *monarquía*, han pronunciado su propia sentencia.” (1980, p. 156). No hay, pues, forma de encontrar aquí a un Marx reformista, ni un Marx con gran estima por el sufragio, ni mucho menos un Marx republicano. Al menos no en este fragmento.

<sup>97</sup> La cita de Marx es del Dieciocho brumario de Luis Bonaparte.

Marx, probablemente el más político de todos los filósofos, orientó toda su labor teórica y su praxis hacia un modelo de sociedad que aboliera completamente las premisas de la política. De todas, esta es su más grande paradoja. (Giraldo, 2019, p. 39)

## 2.4. El Marx que Giraldo critica, a favor de Kant

En el penúltimo capítulo, *Revolución: Kant sobre Marx*, Giraldo presenta un giro considerable en su argumentación sobre la política, la revolución y la violencia en Marx, llegando a las formulaciones contra la violencia que sugería en la *Presentación* del libro. Desde el comienzo del capítulo el autor resalta claramente su propósito, muy diferente al del primer capítulo:

Discutiré un supuesto derecho a la revolución tomando la teoría de la revolución de Marx como el epítome de las elaboraciones conceptuales sobre lo que significa la revolución moderna, y lo cotejaré con los términos paradójicos de Kant, que condena a la acción revolucionaria y expresa, a la vez, una satisfacción externa. (Giraldo, 2019, p.104)

Giraldo descarta así, de entrada, la posibilidad de una justificación de la revolución en Marx que parta de la exaltación del carácter loable de sus fines ético-políticos humanistas. Esa operación de rechazo se fundamenta además en un viraje más profundo que puede percibirse en la actitud de Jorge Giraldo, particularmente en lo relacionado con el optimismo marxiano al que en el primer capítulo adscribía en contraposición a Kant, actitud que ahora parece invertirse, en perjuicio del pensador renano:

Después de que el cataclismo social francés se produjera, Kant continuó insistiendo en que los cambios políticos debían producirse por reforma, no por revolución. Para Marx, en cambio, no existe término medio entre tradición y revolución, y una revolución puramente política, burguesa, solo conduce a volver a caer en la inmundicia anterior. Esta diferencia abismal reside en visiones diferentes y divergentes expectativas respecto a los seres humanos. Mientras Kant descreía de algún cambio moral significativo del género humano, pues ello demandaría “una especie de nueva creación (influencia sobrenatural)”, Marx era radicalmente optimista. Para el pensador renano la revolución era necesaria porque entrañaba el tratamiento que convertiría a sus ejecutores en mejores seres y en corto tiempo, así como Frankenstein había dado vida a su criatura con una descarga eléctrica; solo a través de la revolución, dice, “logrará *la clase que derriba* salir del cieno en que está hundida y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases”<sup>98</sup>. Parfraseando a Beck, mientras Kant piensa en una metamorfosis, Marx pugna por una palingenesis<sup>99</sup>. (Giraldo, 2019, p. 133).

Aquí el tono con el que Giraldo trata a Marx ha cambiado. En primer lugar, lo de la “inmundicia” resulta injustificado, pues ya en el primer capítulo el propio Giraldo había evidenciado cómo para Marx la revolución política significaba un paso importante -aunque insuficiente- para la emancipación humana. En segundo lugar, aquí Giraldo le arrebató a Marx la figura de la metamorfosis, aun cuando en el capítulo *Política* él mismo había usado la figura de la oruga y la mariposa (la metamorfosis por antonomasia) para ilustrar la concepción revolucionaria de Marx. Ahora, supuestamente las reformas graduales y modestas de Kant serían la metamorfosis y la revolución en Marx queda rebajada a un inverosímil intento de repetir la proeza del doctor Frankenstein, famoso personaje de literatura de ficción<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Giraldo no duda en resaltar en una nota al pie: “Debe recordarse que se trata del concepto de revolución que incluye la violencia, la guerra, y, con ellos, el terror. Los jacobinos también consideraban necesaria la violencia.” (2019, p. 133).

<sup>99</sup> Las citas de Kant y Marx son, respectivamente, de *La filosofía de la historia* y *La ideología alemana*.

<sup>100</sup> Cabe recordar además que, según aclaraba Derrida, *metamorfosis* fue una de las palabras favoritas de Marx durante toda su vida, de la misma forma como lo era la palabra *crítica* que de manera muy elocuente Giraldo rescata en su libro.

La actitud de Jorge Giraldo frente a Marx ha cambiado, así como los lugares desde los que se lo interroga. Así, frente a la problemática liberal de los derechos del hombre, Marx sale nuevamente mal librado en su contraste con Kant, puesto que era evidente que aquel priorizaba el *amor a los hombres*, despreciando los *derechos de los hombres*, que en él “apenas se concebían como protección del individuo egoísta” (Giraldo, 2019, p. 134), mientras que en Kant el amor a los hombres era un deber condicionado y el respeto a los titulares de derechos -individualmente considerados- era un deber incondicionado y absoluto. Pero Giraldo va mucho más allá en su crítica hacia Marx, llevándola casi al punto de responsabilizarlo por el *desvarío* del socialismo real, para el cual el pensamiento marxiano habría sido fértil:

Marx poseía un espíritu prometeico. (...) De la misma manera que el *positivismo* marxiano era impermeable a cualquier actitud falibilista, sus inclinaciones prometeicas resultaban fértiles para la expansión de una moral supererogatoria que le daría al mundo interminables galerías de héroes y mártires<sup>101</sup>. (Giraldo, 2019, p. 134)

El hecho de que aquí parezca atribuirle cierta responsabilidad a Marx por algo de lo que lo exculpaba totalmente en el primer capítulo, tiene su explicación en el hecho de que, a diferencia de la imagen de un *Marx íntegro y motivado*, aquí Giraldo reconoce de manera muy acertada una *discontinuidad* en el pensamiento de Marx: “Que la relación ético-política que el joven Marx postulara resultó debilitada en la segunda parte del siglo XIX, en el propio Marx y sus seguidores, lo demuestran los esfuerzos posteriores de marxistas heterodoxos.” (Giraldo, 2019, p. 134). Esa distinción, entre un Marx joven y un Marx “posterior” (que Althusser llamaba maduro, pero que en Giraldo, por el contrario, sería un Marx debilitado), le permitía desarrollar plenamente su crítica a la violencia en Marx y el marxismo. Al respecto, Giraldo repite todo un apartado del primer capítulo, dos párrafos sobre la violencia en Marx en los que, sin embargo, esta vez incluye una ligera variación y que resuelve de manera muy diferente:

Otro asunto totalmente distinto es achacar a Marx la pretendida tesis de que la violencia *solá* pueda desempeñar una función determinante en las convulsiones que jalonan los cambios sociales. (...) Una violencia que siempre acompaña las milenarias luchas de clases, especialmente en las ocasiones en que se producen acontecimientos, y cuya presencia supone que los conflictos políticos están adquiriendo un “carácter serio”. El acontecimiento moderno es la revolución y una vez llegada su hora, no puede esperarse que se repita el milagro de Josué derribando las murallas de Jericó al toque de trompetas, “pues si la manifestación pacífica era un propósito serio, era necio no prever que se la habría de recibir belicosamente, y si se pensaba en una lucha efectiva, era peregrino deponer las armas con las que esa lucha había de librarse.”<sup>102</sup> (Giraldo, 2019, p. 110)

En la cita se ha resaltado a propósito el adjetivo “solá”, sutil agregado (pues no aparecía en el primer capítulo) que, sin embargo, le cambia el sentido al párrafo: ahora la violencia en Marx sí podría desempeñar el papel determinante, pero *no por sí sola*, sino acompañada de otros elementos o factores. Ese giro semántico es el que le permite a Giraldo, sin caer en contradicción, plantear, no ya que en Marx los cambios se pueden dar de manera pacífica a través del sufragio universal y en el seno del Estado (como en el primer capítulo), sino que cuando los cambios asumen el carácter *serio* de las convulsiones revolucionarias, éstos se ven acompañados, *necesariamente*, de la violencia, verdad que solo podría desconocerse partiendo de la ingenuidad de quien pretendiese repetir la hazaña bíblica de Josué. Esa alta

---

<sup>101</sup> Es notable que aquí Giraldo le atribuye a Marx un positivismo que se había empeñado en negarle en el primer capítulo, a favor de una vocación más normativa de su filosofía. Naturalmente, se trata de acercamientos a Marx desde lugares diferentes y, casi puede decirse, se trata de Marx diferentes. Aunque también podría decirse, con mayor simpleza, que se trata de dos actitudes diferentes con respecto a Marx.

<sup>102</sup> La cita, por supuesto, es del Marx “posterior” o maduro, del *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*.

valoración del papel de la violencia (no ya del sufragio) en Marx, Giraldo la corrobora trayendo una cita del *Manifiesto*, en la cual Marx plantea que la trayectoria revolucionaria iría desde “la guerra civil más o menos encubierta dentro de la sociedad imperante hasta el punto en que la misma estalla en una revolución franca” (citado en Giraldo, 2019, p. 110).

Ahora bien, para hacer justicia Giraldo no olvida el humanismo del Marx joven y su loable propósito emancipatorio (que era el énfasis del primer capítulo), solo que esta vez, tras hacer breve mención al mismo, no lo corona ya con las referencias poéticas a la fea oruga y la esplendorosa mariposa, sino con una constatación mucho más prosaica, que nuevamente arroja a Marx al fango de la complicidad con el socialismo real:

Pero para llegar allá se requiere una fase intermedia, un punto de transición definido sin ambages ni escrúpulos como “dictadura del proletariado”. No deja de ser otra ironía que, de su crítica feroz al bonapartismo, pase a prescribir *una dictadura en las manos etéreas de una clase y en las reales de un comité*. Después, el marxismo hizo palidecer toda dictadura previa, superándola. (...) Es el segundo momento de la violencia. Si no se cree en milagros, la violencia tiene que manifestarse en la crisis revolucionaria, pero, una vez triunfante, la revolución solo podrá cumplir con sus propósitos usando de nuevo la violencia, esta vez como expresión de un Estado que procura su autodestrucción. (Giraldo, 2019, p. 114)

A diferencia del primer capítulo, en el que con Arendt y su alusión a la figura romana de la dictadura se justificaba de cierta manera (o al menos se suavizaba) su recurso como algo necesario y transitorio, aquí por el contrario se alude con rudeza a la ironía de prescribir la *dictadura de un comité* cuando se había criticado el bonapartismo, ironía que a las claras da a entender que para Giraldo sería peor aquel que éste. Así, al tomar un punto de vista muy diferente para el acercamiento a Marx, no ya centrado en la belleza de los fines sino en lo terrible de los medios (la revolución violenta), la crítica de Giraldo a la teoría de la revolución en Marx asume cada vez tintes más radicales, llegando a equipararla con el jacobinismo y conectándola plenamente y sin rodeos con la experiencia soviética:

Sin embargo, esta estipulación hace de la teoría de la revolución marxiana una reedición del jacobinismo más que una superación, y por ello sus seguidores pueden no solo asegurar que “la revolución clásica ha engendrado el terrorismo clásico” [la cita es de Trotsky], sino defender la necesidad del poder rojo para cumplir con esa destrucción y esa disolución que tienen que llevarse a cabo para que el *novus ordo* de la emancipación humana sea posible. Por esta vía se llega a la tragedia que el propio Marx había anticipado en 1846. [Aquí Giraldo retoma el párrafo ya citado, en el que Marx “advertía” de los peligros del estatismo]. En este párrafo se condensa, a más de siglo y medio de distancia, la tragedia de lo que hemos terminado por llamar socialismo real. *El marxismo terminó así convertido en “una teoría de la violencia y una justificación del terror.”*<sup>103</sup> (Giraldo, 2019, p. 114-115)

Aquí puede verse cómo Giraldo vuelve a traer la cita que antes (en el primer capítulo) presentaba como una “advertencia” de Marx, que había sido ignorada por los marxistas, lo que solo era un síntoma de lo poco que conocían a Marx (así pues, un abismo entre Marx y el marxismo). Ahora la explica de manera muy diferente, sin sacar en limpio a Marx ni atribuir la catástrofe a un extravío, una incompreensión o un desconocimiento. De hecho, ahora Giraldo no habla de “advertencia” sino de “anticipación”; si se capta la sutileza, esta vez se trata de la crítica a un Marx marxista (es decir, por igual a Marx y al marxismo) y a sus desastrosos resultados, *anticipados* proféticamente por el Marx joven. Finalmente, Giraldo expone *in extenso* la postura de Kant frente a la revolución y finaliza con el apartado *Kant versus Marx: un balance contemporáneo*. En él comienza rechazando todo derecho a la revolución, puesto que:

---

<sup>103</sup> La cita al final es de Merleau-Ponty.

La degeneración de las revoluciones hace parte de su esencia, y en nuestro tiempo la negación del derecho a la revolución ha dejado de ser un asunto puramente teórico, pues las graves consecuencias de las revoluciones modernas sobre la vida y la libertad de las personas, la institucionalidad y la economía de los países, y la estabilidad y la seguridad internacionales, han sido demostradas desde los más diversos estudios sociológicos e históricos. (Giraldo, 2019, p. 130)

Ese carácter terrible de las revoluciones y sus efectos habría sido comprendido incluso por algunos marxistas, entre los cuales la alusión a Marcuse es particularmente reveladora para los fines de este trabajo, puesto que algo similar -pero incluso más tardío- puede decirse sobre Foucault:

Marcuse, quien antes de que los tanques soviéticos aplastaran la Primavera de Praga todavía creía que lo que esta cierto en teoría no se aplicaba a la práctica, sostiene que, tanto en Robespierre como en Marx, “la violencia revolucionaria aparece no solo como un medio político, sino como obligación moral.”<sup>104</sup> (Giraldo, 2019, p. 131)

En este rechazo de Giraldo a la idea de revolución (necesariamente violenta) que se encuentra por igual en el Marx maduro y en el marxismo, no debe leerse, sin embargo, una *contradicción* con respecto a posturas previas de Giraldo. Como se ha venido sosteniendo, se trataría más bien de una *discontinuidad* en su lectura de Marx, la cual, por supuesto, tiene efectos generales en relación con la imagen de Marx que el autor construye en su libro.

En efecto, a la luz del reconocimiento del abandono ético-político que puede constatarse en el Marx maduro y, por lo tanto, la mayor importancia que este le atribuye a la revolución violenta, y a partir de una postura crítica de la violencia (como la de Jorge Giraldo) que pretende indagar por aquello que aún sería recuperable de Marx para el pensamiento filosófico, no parece viable sostener el planteamiento de un “Marx íntegro y motivado” que habría estado toda su vida anclado en un imperativo categórico ético definido en su juventud. Deberá aceptarse, por el contrario, el hecho de que una lectura filosófica, ético-política y democrática de Marx solo es posible si se prioriza la lectura de sus obras de juventud y se critican radicalmente sus obras de madurez, operación inversa a la que intentó Louis Althusser, pero con la salvedad de que esta vez la empresa tendría que basarse, precisamente, en la clasificación de las discontinuidades en el pensamiento de Marx, realizada por Althusser, o bien en otra clasificación de su obra. En cualquier caso, Jorge Giraldo parece consciente de ello cuando en su capítulo sobre el *Trabajo* plantea, con destacada capacidad sintética, una idea que bien podría servir para englobar todo el esfuerzo del libro:

Marx confinó a su vida antes de los 30 años de edad sus devaneos utopistas. No fueron muchos, pero entre *La cuestión judía* (1843) hasta el *Manifiesto comunista* (1848) están casi todos (...). Que luego se dedique básicamente a pensar en las vías más probables para realizar el comunismo y a diseccionar el capitalismo industrial, *no invalida esta labor previa*. (Giraldo, 2019, p. 88)

## 2.5. El (cripto) marxismo de Giraldo: ¿Cuál Marx y cuál marxismo recuperar?

El rechazo de la violencia y el desconocimiento de la legitimidad de las revoluciones conducen a Giraldo a una lectura particular de Marx, que se siente incómoda con el rótulo marxista, pero reclama afinidad

---

<sup>104</sup> La cita es de *Ética y revolución*.

con un cierto marxismo heterodoxo que llama cálido<sup>105</sup>. La relación ético-política, que Marx habría perdido en su juventud (estrictamente, antes de sus 30 años), la habrían intentado recuperar los teóricos de ese llamado marxismo cálido, corriente heterogénea dentro de la que Giraldo incluye a Kautsky, Bernstein, Lukács, Gramsci, Fromm, Schaff, Mondolfo, García Baca, Zuleta e incluso a Marcuse, así como a un autor más contemporáneo como John Holloway. Con base en esos pensadores del marxismo cálido, se habrían impulsado diversos proyectos políticos socialdemócratas y reformistas que renunciaban al uso de la violencia, pero que, en opinión de Giraldo, superaban el dilema de reforma o revolución e iban más allá de la simple oposición parlamentaria propuesta por Kant y el liberalismo:

La resistencia pacífica, la desobediencia civil y otras formas de protesta, acción colectiva y cambio político que “pueden ser ejercidas sin un rechazo total de la autoridad gubernamental y sin abandonar la política por la fuerza desnuda”. En especial y respecto a la guerra, la objeción de conciencia<sup>106</sup>. (Giraldo, p. 136)

Giraldo termina ese capítulo sobre la revolución en Kant y Marx aludiendo a los cambios de Europa Oriental entre 1989 y 1994 como el máximo ejemplo de revoluciones pacíficas, que si se analizan a fondo tal vez podrían “romper el nudo gordiano moderno que fundió cambio y violencia, y que así pueda comenzar una historia posrevolucionaria” (Giraldo, 2019, p. 137). Finalmente, en el epílogo cierra la obra con una conclusión sobre la vigencia filosófica -y política- del Marx –joven- que durante todo el libro Giraldo estuvo recuperando:

Algo va del cubo de granito gris sosteniendo la gran cabeza en Highgate a La Casa. Tanto como va de la invocación incumplida de “Proletarios del mundo, uníos” grabada en la piedra a la trágica historia socialista que se cuenta en los tres pisos de paneles que se conservan en la edificación más famosa de la Calle del Puente. Algo va de la tumba del mito en los extramuros de Londres a la casa natal del hombre en el centro de Trier. Todo se puede resumir en la frase que justifica a la socialdemocracia alemana en su tarea conservadora: el legado de Marx por la libertad y la igualdad sigue vigente. (...) Sin embargo, lo que intenta demostrar este libro es que Marx todavía tiene mucho que decir. En el campo del pensamiento filosófico, por sus nociones sobre crítica, el trabajo, la alienación y la educación. (No me he ocupado de la esfera económica, donde su predicción sobre la recurrencia de la crisis en el capitalismo se mantiene lozana). En el campo político, porque un Marx republicano, leído como demócrata radical, centrado en las posibilidades de la sociedad civil, sigue fecundando horizontes para la emancipación humana. En estos sentidos, quizás en alguno más, es imprescindible. (Giraldo, 2019, pp. 165-166)

En efecto, para hacerle justicia al libro, los capítulos sobre los conceptos de *Trabajo*, *Educación* y *Crítica* aportan elementos muy valiosos que destacan la vigencia de Marx para el pensamiento filosófico moderno. Así, por ejemplo, en *Trabajo* Giraldo restituye de manera bella un concepto plural, heterogéneo y complejo de trabajo en Marx entendido como praxis humana, un poco en la línea de lo que Foucault le planteaba como crítica al Marx de *El capital* para quien –según Foucault-, el trabajo –en el sentido estrecho de fuerza laboral- era lo esencial de la naturaleza del hombre. Al respecto, Giraldo rescata un apartado del joven Marx que es a todas luces una joya y que, al menos en el plano filosófico, zanja toda discusión:

Lo que hoy se llama trabajo no es más que un fragmento diminuto y miserable de la formidable y poderosísima producción [...]. La moral del mundo en que vivimos se guarda prudentemente de llamar

---

<sup>105</sup> *Marxismo cálido* es una expresión usada por Ernst Bloch (en un libro de 1977 así titulado) para definir una actitud intelectual que cambiaba el cálculo frío de estrategias eficientes, propio de los partidos comunistas, por una reflexión afectiva, utópica, de una meta ético-política que se proyecta a futuro pero debe tener efectos sensibles en el presente.

<sup>106</sup> La cita es de Allan Buchanan.

también trabajo a los lados divertidos y libres de las actividades de los hombres, a pesar de que también esto es producir. (Marx, Tomado de Rubel, citado en Giraldo, 2019, p. 73)

En el capítulo *Educación* Giraldo analiza las *Tesis sobre Feuerbach* como texto privilegiado para comprender la concepción marxiana de la educación. Así por ejemplo, a propósito de la tercera tesis, la que plantea que “el educador necesita, a su vez, ser educado”, Giraldo plantea la aguda, perspicaz y sugerente pregunta: “¿Se trata solo de la educación como una entre otras estrategias de cambio? ¿O está en mente de Marx una concepción de la educación como *el* proceso de perfectibilidad mutua del individuo y el mundo?” (Giraldo, 2019, p. 53), lo que lo conduce finalmente a una conclusión impresionante: “El ejercicio de maestro es un oficio cuyo ideal coincide con la descripción marxiana de la plenitud que el trabajo libre produce en el ser humano y en las relaciones con sus semejantes. Acá se funden educación, trabajo, arte”. (2019, p. 65).

Finalmente, en el capítulo *Crítica*, la conclusión a la que el autor llega -basándose en un artículo de Marx en 1842 tomado de la Gaceta Renana- no es menos hermoso y no da menos cuenta de la riqueza de lo que Jorge Giraldo entiende como marxismo cálido:

“Si verdaderamente amo algo, es porque siento que su existencia es esencial, que es algo que necesito, sin lo cual mi naturaleza no puede tener una existencia satisfecha y completa”. El amor “es lo primero que realmente enseña al hombre a creer en el mundo objetivo externo a él, que no solamente transforma al hombre en objeto, sino incluso al objeto en hombre”. El amor, en particular, y las emociones y los sentimientos humanos, en general, son el motor de la praxis. En este sentido, la orientación de la sensibilidad es esencial a la crítica; no es ni contraria ni primaria, hace parte de ella. (...) Donde hay sensibilidad hay movimiento, pero solo la razonabilidad puede poner orden y sentido al espíritu. “El corazón revoluciona, la cabeza reforma.” (Giraldo, 2019, p. 98)

Ahora bien, puede verse en todo lo que hasta aquí ha sido expuesto, que hay en el esfuerzo reciente de Jorge Giraldo un importante rescate del pensamiento del Marx joven, enmarcado en una visión criptomarxista emparentada con una corriente heterogénea llamada marxismo cálido, pero que en el caso concreto de Giraldo implica una fuerte crítica de las obras maduras de Marx y de todo el marxismo propiamente dicho, es decir, de todas aquellas corrientes que se sintieron cómodas con la etiqueta marxista y que hoy no serían más que cadáveres teóricos.

Así pues, el parentesco que la obra de Giraldo reclama en relación con los esfuerzos realizados *después del diluvio* por Bobbio y Derrida en 1992 y 1993, respectivamente; merece una precisión. Por una parte, el esfuerzo de Giraldo no pretende reclamar una *herencia marxista* en contraposición a la pretendida muerte del marxismo; por el contrario, el autor refuerza la idea de que su muerte habría ocurrido en el momento mismo de la caída del muro de Berlín, con lo que, *después del marxismo*, habría sido posible, por así decir, el renacimiento de Marx. Así lo sugiere Giraldo en un pasaje en el que, con ironía, plantea que quienes desconocen esa verdad -la muerte del marxismo y la vitalidad de *cierto* Marx no marxista- es como si desconocieran el hecho objetivo de la caída del muro:

La expresión “caída del muro”, acuñada en las postrimerías del siglo pasado, puede retratar estas dos actitudes: El muro de Berlín no se ha caído, ciertamente, para los sustentadores insensatos de doctrinas que no solo se mostraron ineficaces sino monstruosas, pero tampoco para los adalides del pensamiento único y los incautos comentaristas que creen que Marx ya no habla. La mala noticia para ellos es que Marx vuelve. (Giraldo, 2019, p. 41)

Por otra parte, Giraldo tampoco parece interesado en implementar las estrategias de rescate sugeridas por Bobbio o en evitar las que este mismo desaconsejaba. Frente a la primera estrategia de Bobbio, consistente en no atribuir la responsabilidad a Marx por el socialismo real, Giraldo es bastante reacio a lo largo del libro, y mientras en alguna ocasión está dispuesto a exculpar completamente al joven Marx (que “advertía” del peligro estatista autoritario), en muchas más ocasiones le atribuye a Marx responsabilidad por haber legitimado la revolución violenta y la dictadura. Frente a la segunda estrategia de Bobbio, la disposición de Giraldo no parece ser mejor; de hecho, a pesar de que al final del libro parece distinguir –con fines pedagógicos- un Marx filósofo de un Marx economista y un Marx político, su postura, principalmente filosófica, rechaza ese intento disciplinador, como lo explicita en el capítulo *Trabajo*:

El tercer problema consiste en fragmentar la obra de Marx en etapas y en disciplinas (economía, filosofía, historia). (...) Conuerdo con Alejandro Sans, cuando dice que “La teoría económica de Marx es una parte de una estructura teórica más amplia –de una filosofía-, con la cual está íntimamente ligada. Por consiguiente, si se pierde de vista esta conexión entre lo económico y lo filosófico, se corre el riesgo de sacrificar, en las investigaciones y formulaciones económicas que se presentan como marxistas, precisamente aquello que debe ser característico y distintivo de la perspectiva marxista”. (Giraldo, 2019, p. 68)

Tampoco se nota un mayor seguimiento a las recomendaciones de Bobbio en lo concerniente a las estrategias por éste consideradas insuficientes, como era, por una parte, el intento *reversionista* por inscribir a Marx en otras tradiciones filosóficas y, por otra, el esfuerzo por separar a Marx de lecturas marxistas que lo habrían malinterpretado o traicionado, rescatando con ello a una especie de “Marx verdadero”. Esta última tentación, hay que decirlo, es bastante difícil de evitar para cualquier *lector* de Marx (en el sentido fuerte de la palabra), puesto que cada lectura particular necesariamente se construye por contraste y muchas veces por oposición a otras lecturas que, si bien pueden no tratárselas de “erróneas”, sí se las considera, por lo menos, inútiles para determinados propósitos previamente definidos. No puede ser de otro modo en el caso de Giraldo, que rescata la vigencia filosófica del Marx joven en constante polémica con el marxismo y con el propio Marx maduro.

Con respecto al revisionismo que consiste en inscribir al autor en tradiciones que normalmente se consideran ajenas a él, Giraldo nuevamente parece optar por ese camino. Así, Giraldo reconoce el valor de la llamada corriente del marxismo analítico, da credenciales como marxistas ortodoxos a Kautsky e incluso a Bernstein, confiere validez a los análisis de Marx como individualista y defensor de la libertad, e incluso se da a la tarea de buscar la inspiración marxiana de un autor liberal como John Rawls. Mal haría este trabajo en valorar negativamente una decisión semejante, puesto que, de cierto modo, no es otra cosa lo que aquí se ha pretendido hacer con Foucault, como es recuperar lo que de valioso tiene su pensamiento para la teoría política, en un período en el que se encontraba inmerso –a menudo a pesar suyo- en una problemática marxista del poder entendido como relaciones bélicas bajo el modelo de lucha de clases.

No obstante, también es claro que al realizar el esfuerzo por ubicar el Marx y el marxismo de los que Giraldo habla, lo que se pretendió hacer fue abrir las puertas a la comprensión del Marx y el marxismo de los que puede hablarse a la luz del pensamiento político foucaultiano desarrollado en la década de 1970, objeto de los siguientes apartados. Con respecto a esa diversidad y heterogeneidad en Marx y el marxismo, que ya planteaba Derrida en 1993, y que este trabajo sigue asumiendo como realidad presente -en oposición al mito redivivo de su muerte-, aquí se debe retomar lo planteado por Adolfo Sánchez Vázquez en *La teoría marxista hoy* (2006), recopilación de textos marxistas de comienzos del siglo XXI, fragmento en el que se legitima la postura de Giraldo, a la vez que muchas otras:

¿Tiene fundamento dejar la moral fuera de la teoría y la práctica de Marx y el marxismo, o por el contrario hay que situarla como un componente necesario de una y otra? Pero, al plantearnos la cuestión en estos términos, no se puede pasar por alto una realidad, a saber: a la vista de las diversas interpretaciones del legado de Marx, no hay un solo Marx comúnmente aceptado por los marxistas, lo que conlleva, consecuentemente, a aceptar que se da una pluralidad de marxismos. Recordemos, por ejemplo, cómo emergían las ruidosas polémicas de hace unos años entre marxistas, un Marx “científico” y otro “ideológico”, así como el Marx sin “cortes” epistemológicos en el que se integraban uno y otro: el Marx “frío” y el “cálido”, de los que hablaba Bloch. También se hablaba del Marx objetivista, determinista, y del Marx en que conjugan subjetividad y objetividad, determinación y libertad. Y así podríamos enumerar, emergiendo de esas polémicas, otros Marx distintos opuestos entre sí (Sánchez, en Borón, Amadeo y González, 2006, pp. 300-301)

### 3. Marx contra cierto marxismo. Crisis y esperanza del marxismo

Hacer funcionar a Marx como a un «autor», localizable en un filón discursivo único y susceptible de un análisis en términos de originalidad o de coherencia interna, es siempre posible. Después de todo se tiene perfectamente el derecho de «academizar» a Marx. Pero ello es desconocer el estallido que ha producido. (Foucault, 1979, p. 123)

A diferencia de otros críticos de Marx, Foucault pensaba que cualquiera que fuera la opinión que uno se hiciera de él, no se podía desconocer la complejidad del conjunto heterogéneo designado con ese nombre, y un juicio a Marx debía hacerse considerando ese conjunto (cosa que Foucault nunca intentó). Es lo que hacía tan problemática la relación de Foucault con Marx, por quien a menudo sentía atracción pero también rechazo. En cualquier caso, Foucault tenía la claridad arriba esbozada sobre Marx y el marxismo como discurso, a saber, que no podía comprenderse como un conjunto de ideas desligadas de una vocación práctica e incluso de una práctica política efectiva, en distinto grado de compromiso militante según el marxista del que se tratara.

No obstante, la riqueza misma de esa diversidad en Marx permitía, ciertamente, establecer preferencias con respecto a las vetas de su pensamiento que podrían resultar de mayor interés para desarrollar, distinguiéndolas de aquellas que podrían dejarse a otros o perfectamente arrojarse al olvido o al plano de lo anecdótico. Al mismo tiempo, era claro que Marx como personaje de distintas facetas, como genio en más de un campo del saber, era no solo diferenciable sino muy superior a otros personajes que al declararse marxistas pretendían ponerse a su nivel, con muy desafortunados resultados en la mayoría de los casos. A tal punto podía establecerse esa distinción, que a menudo Foucault criticaba el marxismo pero agregaba a continuación que su crítica no afectaba al propio Marx, a quien el filósofo francés, en definitiva, le dirigió muy pocas críticas, como ha podido corroborarse a lo largo de este trabajo. A propósito, en la entrevista elocuentemente titulada *Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo* (la cual se va a retomar extensamente en este capítulo), Foucault decía:

El tema: "Como terminar con el marxismo", que de alguna manera actuaba de hilo conductor en la pregunta que usted hizo, es igualmente fundamental para mi reflexión. (...) Su razonamiento parte de la idea de que hay que distinguir a Marx, por un lado, y el marxismo, por otro, como objeto del que es preciso deshacerse. Estoy en un todo de acuerdo con usted. No me parece muy pertinente terminar con el propio Marx. Este es un ser indubitable, un personaje que ha expresado sin error ciertas cosas, es decir, un ser innegable en cuanto acontecimiento histórico: un acontecimiento que, por definición, no se puede suprimir. (...) En lo que incumbe al marxismo, la situación, en cambio, es completamente diferente. (Foucault, 2012, p. 91)

Lo que en este apartado se pretende poner de manifiesto es el hecho de que esa operación, que se fue volviendo usual en Foucault cuando criticaba el marxismo, que consistía en exonerar a Marx de su crítica, planteando, de hecho, una situación del tipo Marx *versus* el marxismo, contribuía ciertamente a alimentar la crisis del marxismo en franco declive a partir de 1968, pero dejando preparado el terreno sobre el cual Marx podría salir bien librado de la debacle marxista y, por lo tanto, dejando abierta la posibilidad de la emergencia de nuevos marxismos con lecturas renovadas de la fuente original del pensamiento marxiano.

Pueden traerse aquí tres ejemplos para ilustrar la operación. El primero de ellos en relación con una de las críticas fundamentales que Foucault le dirige al marxismo, a saber, que “habría que evitar un esquematismo —esquematismo que por otra parte *no está en el propio Marx*- que consiste en localizar el poder en el aparato de Estado y en hacer del aparato de Estado el instrumento privilegiado, capital, mayor, casi único del poder de una clase sobre otra.” (Foucault, 1979, p. 119). En segundo lugar, un problema tan central para Foucault, como es el cuerpo, también fue objeto de la oposición aludida: “Si bien existen cosas muy interesantes de Marx sobre el cuerpo, el marxismo —en tanto que realidad histórica— las ha ocultado terriblemente en provecho de la conciencia y de la ideología.” (1979, p. 106). Finalmente, en relación con un tema que es esencial en el pensamiento político de Foucault, las relaciones de poder, en la conferencia pronunciada en 1976, *Las redes del poder*, vuelve a establecer, de manera enfática, una estricta distinción:

Las relaciones de poder no deben ser consideradas de una manera un poco esquemática como: de un lado están los que tienen el poder y del otro los que no lo tienen. Aquí un cierto marxismo académico utiliza frecuentemente la oposición clase dominante/clase dominada, discurso dominante/discurso dominado, etc. Ahora, en primer lugar, ese dualismo *nunca será encontrado en Marx*, en cambio sí puede ser encontrado en pensadores reaccionarios y racistas como Gobineau, que admiten que en una sociedad hay dos clases, una dominada y la otra que domina. Usted va encontrar ello en muchos lugares pero nunca en Marx porque en efecto Marx es demasiado astuto como para poder admitir esto, él sabía perfectamente que lo que hacen la solidez de las relaciones de poder es que ellas no terminan jamás, que no hay de un lado algunos y de otro lado muchos, ellas atraviesan en todos lados; la clase obrera retransmite relaciones de poder, ejerce relaciones de poder. (Foucault, 1981, p. 14)

A diferencia de otros antimarxistas de su tiempo, que, como en el caso de los llamados “nuevos filósofos”, atribuían la responsabilidad a Marx de todo el desastre marxista ligado al socialismo real, Foucault tenía muy clara la diferencia entre esos dos fenómenos, a tal punto que llegó a afirmar que “a Marx le hubiera horrorizado el estalinismo y el leninismo” (Foucault, 2008, p. 143), lo cual, según lo planteado por Bobbio en los 90, era una buena estrategia para permitir el posterior rescate de Marx. Pero eso tampoco quería decir que Foucault pensara que Marx era un humanista o un pacifista, o que el desastre soviético o camboyano se basaran en una desviación, una incompreensión o un error que se remediarían volviendo a leer a un Marx verdadero y puro que tendría las verdades verdaderas, pretensión que Foucault no se cansaba de criticar e ironizar en referencia a los althusserianos (con lo que, de paso, se separaba de una de las estrategias desaconsejadas por Bobbio). Esto lo puso de manifiesto el propio Foucault en la entrevista de 1978:

Está claro que ser libre con respecto al marxismo no significa remontarse hasta la fuente para saber lo que Marx efectivamente dijo, aprehender su palabra en estado puro y considerarla como la única ley. Tampoco significa revelar, por ejemplo con el método althusseriano, cómo se malinterpreto la verdadera palabra del profeta Marx. Lo importante no está en ese tipo de cuestión de forma. (Foucault, 2012, p. 105)

Marx no tendría, pues, la responsabilidad por el socialismo real, pero tampoco tendría necesariamente las soluciones a sus desastres. En últimas, el problema que Foucault identificaba en la figura de Marx era el mito que se había creado en torno a ella, su utilización como un referente de autoridad al que se le atribuía una verdad absoluta y que, por tanto, transfería cierto poder a quien detentara el derecho de acceder y custodiar dicha verdad. Un mecanismo marxista de poder creado en torno a la figura de la palabra de Marx, al cual había que enfrentarlo y deshacerse de él, lo cual pasaba naturalmente por cuestionar a ese Marx creado con esos fines de poder. Y ese Marx era, muy exactamente, el profeta:

Una vez que se considera el marxismo como el conjunto de los modos de manifestación del poder ligados, de una manera u otra, a la palabra de Marx, creo que el menor de los deberes de un hombre que vive en la segunda mitad del siglo XX es examinar en forma sistemática cada uno de esos modos de manifestación. Sufrimos hoy ese poder sea con pasividad, sea con irrisión, sea con temor, sea por interés, pero hay que liberarse por completo de él. Hay que hacer un examen sistemático de esta cuestión, con la sensación real de ser totalmente libres con respecto a Marx. (...) Se plantea entonces, desde luego, el problema de cómo considerar la profecía. (...) En primer lugar, como le dije hace un rato, Marx es una existencia histórica y, desde ese punto de vista, no es más que un rostro portador de la misma historicidad que las otras existencias históricas. Y ese rostro de Marx pertenece a las claras al siglo XIX. Marx tuvo un papel particular, casi determinante, en el siglo XIX. Pero dicho papel es claramente típico de ese siglo y solo funciona en él. Al poner este hecho en evidencia, habrá que atenuar las relaciones de poder ligadas al carácter profético de Marx. (Foucault, 2012, p. 94)

Así, el comienzo de la liberación con respecto a un mítico Marx producido por un mecanismo de poder marxista pasaba, ante todo, por la tarea de conocer la existencia histórica de Marx, que es como decir conocer su biografía, el contexto histórico, político e intelectual en el que vivió, en el que luchó, en el que pensó y en el que produjo su obra, y elaborar una comprensión tanto de la influencia de ese contexto sobre la obra de Marx, como la influencia –también evidente– de su obra, de su práctica teórica y su práctica política, sobre ese contexto histórico con el que se relacionó directamente. Por supuesto que eso no niega que la obra de Marx haya tenido influencia sobre el siglo XX, pero sí implica desmontar la ilógica suposición de que Marx hubiera podido profetizar el siglo XX a partir de sus estudios de las condiciones históricas del siglo XIX y a partir de los esquemas interpretativos disponibles en ese siglo. Es una primera tarea investigativa grande que propone Foucault para poder deshacerse del marxismo, entendiendo este –por ahora– como mecanismo de poder construido en torno de la palabra y la figura de Marx.

Ese tratamiento crítico de Marx el profeta se conjuga en Foucault con un reconocimiento de un Marx historiador, podría decirse aquí –aunque Foucault no utiliza ese lenguaje– de Marx como científico social, con lo cual Foucault ponía en práctica *a priori*, la segunda estrategia recomendada por Bobbio para rescatar a Marx después del diluvio, que permitía abandonar al profeta en lo que se hubiera equivocado (o en lo que otros lo hubieran puesto a profetizar) sin perjudicar en nada al científico. Al respecto, cabe insistir en la admiración que Foucault sentía por esos trabajos de Marx:

Personalmente, lo que me atrae en la obra de Marx son las obras históricas, como sus ensayos sobre el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte, la lucha de clases en Francia o la Comuna. La lectura de estas obras históricas llama vigorosamente la atención sobre dos cosas: los análisis realizados aquí por Marx, aun cuando no pueda estimarse que son del todo exactos, ya se refieran a la situación, las relaciones de antagonismo, la estrategia, los lazos de interés, superan con mucho –es innegable– los de sus contemporáneos, por su perspicacia, su eficacia, sus cualidades analíticas y, en todo caso, muestran una superioridad radical sobre las investigaciones posteriores. (Foucault, 2012, p. 104)

Foucault está, así, en capacidad de reconocer el valor científico, analítico, de los trabajos históricos de Marx sobre coyunturas políticas específicas, lo cual no obsta para que también reconozca –como se verá–, que las profecías que Marx ligaba a dichos análisis fueran falsas; estaba en capacidad de admitir que Marx acertaba en sus análisis aunque errara en sus proyecciones. Esa capacidad significaba ya un gran avance en relación con toda una corriente del marxismo que, siguiendo la estela de Engels, había planteado que el marxismo era un *socialismo científico*, con lo cual ligaba indisolublemente los análisis científico-sociales y la profecía socialista; se trata, en efecto, de la ruptura a la que aludía Bobbio en su segunda estrategia como condición indispensable para rescatar a Marx. Pero Foucault fue aún más allá, estableciendo una distinción adicional que es de alto valor para la comprensión histórica de Marx y para la crítica del mecanismo de poder marxista:

Ahora bien, esos análisis, en las obras históricas, terminan siempre con palabras proféticas. Eran profecías sobre un futuro muy cercano, profecías a corto plazo: el año siguiente e incluso el mes siguiente. Pero puede decirse que casi todas las profecías de Marx eran falsas. Al analizar la situación de 1851-1852, justo después del golpe de Estado, dice que el hundimiento del imperio está cerca; habla del fin del sistema capitalista y se equivoca con respecto al término de la dictadura burguesa. ¿Qué significa todo eso? Análisis de una rara inteligencia, y la realidad desmiente al punto los hechos que ellos anuncian. ¿Por qué? Esto es lo que pienso. Me parece que lo que se produce en la obra de Marx es, en cierto modo, un juego entre la formación de una profecía y la definición de un blanco. El discurso socialista de la época estaba compuesto de dos conceptos, pero no conseguía disociarlos lo suficiente. Por una parte, una conciencia histórica o la conciencia de una necesidad histórica; en todo caso, la idea de que, en el futuro, tal cosa debería suceder proféticamente. Por otra, un discurso de lucha -un discurso, podríamos decir, que corresponde a la teoría de la voluntad-, que tiene por objetivo la determinación de un blanco a atacar. En los hechos, la caída de Napoleón III constituía menos una profecía que un objetivo a alcanzar a través de la lucha del proletariado. Pero los dos discursos -la conciencia de una necesidad histórica, a saber, el aspecto profético, y el objetivo de la lucha- no pudieron llevar a buen término su juego. Esto puede aplicarse a las profecías a largo plazo. (Foucault, 2012, pp. 105-106)

Con esos ejemplos Foucault establece la distinción entre el Marx profeta y el Marx *político* comprometido, el militante que establecía blancos de lucha, objetivos y metas que consideraba *deseables* pero que muchas veces -como un recurso retórico para obtener efectos políticos- los presentaba como *esperables* y *viables*. Esta distinción es fundamental, porque permite valorar en su complejidad lo que Marx o los marxistas presentaban como profecías, no solo para saber si se cumplieron o no, sino para pensar si siguen siendo objetivos políticos deseables y por tanto recuperables o no. Así pues, al diferenciar en Marx al profeta, al científico y al político, Foucault abría la posibilidad de deshacerse de las mitologías marxistas que a menudo mezclaban esas facetas con el propósito de ejercer un poder basado en la mitología misma, a la cual se le hacía pasar como palabra de Marx (y que, como en todo autor complejo, no faltaban las citas aisladas en las cuales apoyaran esos mitos).

Esto era lo que planteaba Foucault con respecto a Marx: la tarea de comprenderlo, que implicaba hacer las distinciones necesarias y una contextualización histórica indispensable. Deshacerse del marxismo, entendido como mecanismo de poder basado en un mito, significaba entonces alimentar y acelerar su crisis catastrófica, pero por la vía de contraponerle, como su mayor adversario, un Marx complejo e históricamente ubicable, procedimiento que podía tener capacidad de derrumbar los castillos de naipes en los que cierta vanguardia teórico-política se había entronizado. Pero al mismo tiempo, un Marx así comprendido, historizado, complejizado, claramente podría sentar las condiciones de posibilidad de la emergencia futura de nuevas lecturas marxistas renovadoras, a marxismos que no serían, ciertamente, mecanismos de poder, o al menos no de la misma forma.

#### 4. El proyecto de una genealogía del dispositivo marxista-leninista

Para deshacerse del marxismo y recuperar a Marx Foucault proponía complejizar a Marx y de esa manera liberarse del mecanismo de poder que se basaba en su palabra entendida como profecía científica. Pero esto solamente era una de las operaciones necesarias en ese proceso de crítica al marxismo, la primera operación tenía que referirse al propio Marx. En cuanto al marxismo como tal, Foucault como buen filósofo sabía que su cuestionamiento y su crítica también dependían de un proceso previo de comprensión. ¿Qué es, qué ha sido el marxismo como fenómeno históricamente ubicable? La historicidad de Marx debe complementarse con un acercamiento a la historicidad del marxismo, si se pretende establecer profundamente la distinción entre ambos y liberar a Marx de ese marxismo que lo utilizaba como instrumento de poder. Esta era una tarea quizá más difícil que la ubicación histórica de Marx. Al respecto, cuando en 1978 le preguntaban por su relación con el marxismo, Foucault respondía:

No he establecido relaciones con el marxismo porque me parece que el marxismo es una realidad tan compleja, tan enmarañada, que se compone de tantas capas históricas sucesivas, que está igualmente ocupada por tantas estrategias políticas, por no hablar de tantas estrategias de grupos pequeños, que al final no me interesa saber qué marxismo hay en mi obra y cuáles son mis relaciones con el marxismo. Las relaciones entre mi trabajo y Marx son un asunto completamente diferente<sup>107</sup>. (Foucault, 2012a, p. 100)

En esa entrevista Foucault manifestaba desinterés por establecer la relación de su propio trabajo intelectual con algo tan complejo como el marxismo. En el presente trabajo, cuyo objeto de estudio ha sido precisamente esa relación, se han ofrecido algunas hipótesis que además pueden servir de pistas para entender por qué Foucault era tan reacio a relacionar abiertamente su trabajo con el marxismo. Pero aquí lo interesante es el hecho de que Foucault enuncie esa complejidad, venciendo la tentación —a la que cedió muchas veces— de simplificar el marxismo para condenarlo; interesa el hecho de que, mientras dice que no le interesa, al mismo tiempo —paradójicamente— delimita el marxismo como un objeto complejo que podría ser estudiado y, más aún, que le atribuya las características propias de los objetos que a él le gustaba investigar, fenómenos histórico-discursivos compuestos por una diversidad y heterogeneidad de elementos que habría que visibilizar y encontrar su orden, su sentido, las estrategias que en ellos se expresan y que les dan forma. Foucault le atribuye al marxismo las características de los *dispositivos*. Ese mismo año, como se ha venido mostrando, ofreció otra entrevista en la que sí manifestaba interés en comprender —para cuestionar— el marxismo, como fenómeno histórico-discursivo complejo. Al respecto, proponía al menos tres elementos (diversos, heterogéneos) esenciales para comprender el marxismo:

Para resumir, los tres aspectos del marxismo, es decir, el marxismo como discurso científico, el marxismo como profecía y el marxismo como filosofía de Estado o ideología de clase, están ligados inevitable e intrínsecamente al conjunto de las relaciones de poder. De plantearse el problema de si hay que terminar, sí o no, con el marxismo, ¿no es en el plano de la dinámica de poder constituida por esos tres aspectos? Visto desde esta perspectiva, el marxismo va a ser hoy puesto en tela de juicio. El problema no consiste tanto en suponer que es necesario liberarse de *ese tipo* de marxismo, como en deshacerse de la dinámica de las relaciones de poder vinculadas a *un* marxismo que ejerce esas funciones. (Foucault, 2012, p. 93)

---

<sup>107</sup> El original en inglés dice: “I would tell you that I haven’t established any. I haven’t established any relations with Marxism since it seems to me that Marxism is a reality so complex, so tangled, that is made up of so many successive historical layers, that is equally taken up by so many political strategies, not to mention by so many small group strategies, that in the end it doesn’t interest me to know what Marxism there is in my work and what my relations are to Marxism. The relations between my work and Marx are an entirely different matter”. (Foucault, 2012, p. 100).

Puede verse que Foucault era consciente de que la crítica al marxismo como dispositivo era, de todas maneras, la crítica a *cierto* marxismo existente en ese momento, no a todo marxismo posible. Seguidamente, Foucault planteaba la *cuestión del método* que le correspondía a un análisis del marxismo entendido como fenómeno complejo compuesto al menos por esos tres elementos. Como se sabe, Foucault se negaba a utilizar un solo método en sus investigaciones; cada dispositivo tenía una complejidad y unas particularidades que obligaban a hacer desarrollos de método que se le adecuaban. El hecho de que aquí Foucault hable de la cuestión de método como exigencia para el estudio del marxismo como fenómeno complejo, refuerza la idea de que lo que estaba sugiriendo era la posibilidad y la necesidad de delimitar al marxismo como objeto de sus propias investigaciones, entendiéndolo como dispositivo. Por supuesto, esa cuestión de método pasaba por distanciarse de estrategias tradicionales que él consideraba trampas, que tienen que ver con cuestionar a Marx o al marxismo con el criterio de los efectos de verdad (¿cuál es el verdadero Marx?, ¿en qué tenía razón Marx?, ¿en qué traicionaba el marxismo a Marx?, etc.).

En contraposición, Foucault proponía inicialmente tres operaciones: en primer lugar la que ya se mencionó, de ubicar históricamente a Marx para reducir los efectos de poder en el siglo XX de sus profecías; en segundo lugar, poner en evidencia que el marxismo siempre había funcionado bajo los auspicios de partidos revolucionarios, un tipo especial de organización política que determinaba los problemas que podían plantearse y que impedía plantear otros temas; finalmente, como parte de ese proceso de crítica y combate contra el dispositivo marxista-leninista, proponía la elaboración de esos problemas que el marxismo no permitía plantear, a partir de su vínculo con distintos movimientos sociales y de resistencia no dominados por los partidos revolucionarios.

Esa propuesta, sin embargo, no era muy clara, puesto que mezclaba tres problemas diferentes, como son, la necesidad de analizar el marxismo como conjunto complejo (problema histórico), la necesidad de comprender lo que bloqueaba ciertos problemas en el marxismo (problema epistemológico) y la necesidad de desbloquear esos problemas (problema teórico-político). En otras palabras, Foucault parecía sugerir la investigación del marxismo como dispositivo pero en seguida planteaba procedimientos mucho más pragmáticos, que conducían únicamente a que los problemas que Foucault había investigado hasta el momento se deshicieran del bloqueo al que el marxismo los había sometido en Francia. En este trabajo, por el contrario, se intentará desarrollar la pista general que Foucault sugiere con respecto al estudio del marxismo como un *dispositivo*, concepto que es necesario aclarar a continuación. Se dejarán para un último apartado las consideraciones de Foucault sobre los movimientos sociales, entendidas como una de las condiciones extradiscursivas que él identificaba como necesarias para la crítica del marxismo.

El concepto de dispositivo es específico de Foucault. Lo usó inicialmente a partir de *La voluntad de saber* para definir la sexualidad como *dispositivo de sexualidad*, dando a entender, sin embargo, que podría aplicarse a otras investigaciones previas: dispositivo carcelario, dispositivo psiquiátrico, etc. El único lugar en el que Foucault definió el concepto fue en una conversación de 1977 a propósito de la publicación de *La voluntad de saber*, conversación que ya ha sido abordada en otros apartados: *El juego de Michel Foucault*. Sin embargo, el uso que posteriormente le dio al término *dispositivo* fue muy variado, hablando principalmente de *dispositivos de seguridad* en el curso de 1978 *Seguridad, territorio y población*, como lo que sería propio del ejercicio de la biopolítica (poder sobre la vida individual y colectiva) en el tipo de gubernamentalidad -o arte de gobierno- llamado *razón de Estado*. Pero en ese mismo curso se sienta la base de la ambigüedad cuando Foucault habla también de un *dispositivo militar permanente* como uno de los tres instrumentos del sistema diplomático-militar, que a su vez era uno de los conjunto tecnológicos que, junto con la policía, y en el marco de un poder de tipo pastoral (que *grosso*

*modo* implicaba disciplina y biopoder, preocupación a la vez por el individuo y la población), produciría los dispositivos de seguridad.

En el curso de 1979, *Nacimiento de la biopolítica* Foucault enredaba aún más las cosas al designar *dispositivo de gubernamentalidad* lo que en el curso anterior había sido la *razón de Estado*, basado en la policía y la diplomacia de los Estados europeos, y que habría entrado en crisis en el siglo XX. Con ello había usado el mismo término para referirse a tres niveles de análisis -o de abstracción- diferentes de un mismo fenómeno (1. Un tipo histórico de gubernamentalidad; 2. Una forma general de ejercicio biopolítico propia de esa gubernamentalidad; 3. Un instrumento que hacía parte de uno de los conjuntos tecnológicos de los cuales se componía esa forma de ejercicio biopolítico). En ese mismo curso, sin embargo, Foucault también aportó una pista importante que legitima el tipo de reconstrucción que posteriormente Deleuze y Agamben hicieron del concepto, es decir, una pista para la generalización metodológica -retroactiva y prospectiva- del concepto, pero al precio –como se verá- de desligarlo de su sentido estratégico en el sentido fuerte –bélico:

La apuesta de todas esas empresas acerca de la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad y *el tema del que les hablo hoy* es mostrar que el acoplamiento serie de prácticas-régimen de verdad forma un dispositivo de saber-poder que marca efectivamente en lo real lo inexistente, y lo somete en forma legítima a la división de lo verdadero y lo falso. (Foucault, 2007, p. 37)

Foucault aquí incluye como dispositivos todos los objetos de estudio genealógico de la década de 1970, pero también “*el tema del que les hablo hoy*”, es decir, incluye sus investigaciones posteriores a 1976, las cuales, como se ha argumentado, no eran ya genealógicas y, por lo tanto, no se anclaban en el modelo bélico de comprensión de las relaciones de poder ni, por tanto, en el sentido fuerte –bélico- del concepto de *estrategia*. Como pudo verse en el capítulo tercero, sobre la guerra en Foucault, el abandono del modelo de guerra social se había expresado en el desplazamiento en la balanza de los intereses bélicos de Foucault hacia el tema Clausewitziano de la guerra interestatal, regular y declarada; lo cual explica el hecho de que Foucault utilice en 1978 el término dispositivo (que hasta ese momento designaba *objetos genealógicos*) al conjunto discursivo-práctico-institucional del ejército permanente. Es el tránsito hacia un uso más general del término *dispositivo*, un uso más sesgado unilateralmente hacia su sentido tecnológico, en detrimento del sentido estratégico fuerte. Eso se vería reflejado en un uso más laxo del término en el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*, en el que se designa con ese término tanto al *dispositivo examen-confesión* como al *dispositivo obediencia-confesión*.<sup>108</sup>

A partir de ese momento, parece que Foucault no volvió a usar el concepto, al menos no se lo pudo encontrar en los cursos de 1983 y 1984, ni en los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad*, publicados también en 1984. Como se dijo, fueron Gilles Deleuze y Giorgio Agamben quienes se ocuparon de reconstruir la génesis de dicho concepto en las dos décadas siguientes, el primero en una conferencia de

---

<sup>108</sup> En el Prólogo del curso de 1982, *Hermenéutica del sujeto*, en el cual Foucault solo utiliza el término un par de veces bajo la expresión *dispositivo de subjetividad*, el editor y traductor del curso, Fernando Alvarez-Uría (además codirector de la importante y pionera colección *Genealogía del poder* de la editorial La Piqueta) restituyó el sentido original, genealógico y estratégico, del concepto de *dispositivo*, en contravía del uso laxo del mismo por parte de Foucault entre 1978 y 1980: “Entre las tecnologías de poder globalizadoras y las tecnologías individualizantes, entre los saberes objetivantes, -que se sirven de forma privilegiada del examen y de la encuesta-, y las hermenéuticas interpretativas, -que en el cristianismo tienen como eje la confesión y la dirección espiritual-, se sitúa el dispositivo de sexualidad, un dispositivo estratégico de primer orden ya que permite orquestar el ejercicio del poder al mismo tiempo sobre el individuo y sobre la especie, sobre los cuerpos y sobre las poblaciones.” (Alvarez, en Foucault, 1994, p. 29). Puede verse cómo los conceptos foucaultianos “tecnologías de poder”, “saberes”, y “hermenéuticas”, servían para designar fenómenos que Foucault durante esos años tuvo la tentación de llamar laxamente dispositivos.

1990 titulada *¿Qué es un dispositivo?*, recogida en el volumen *Foucault, filósofo*; el segundo en un texto de 2007 también titulado *¿Qué es un dispositivo?*, en el que, curiosamente, no menciona la conferencia de Deleuze, que ya era famosa.

Agamben asume la tarea inicialmente desde el punto de vista filológico y filosófico. Ante todo, la percibe como un desarrollo del concepto de *positividad*, que fue usado por Foucault en la década de los 60, particularmente en *La arqueología del saber*, pero que Agamben se lo atribuye a Hippolyte, quien a su vez lo habría tomado de Hegel. En cuanto al aspecto filológico, encuentra en diccionarios de uso común tres sentidos del término, a saber, uno jurídico relacionado con la decisión por oposición a los motivos, uno tecnológico que alude a la disposición de las piezas de un mecanismo y al propio mecanismo; y un sentido militar como conjunto de medios dispuestos conforme a un plan. Para Agamben es claro que Foucault retoma todas estas nociones en su concepto y desarrolla aquello que les sería común:

El vínculo que reúne todos estos términos es la referencia a una economía, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas y de instituciones cuya meta es gestionar, gobernar, controlar y orientar – en un sentido que se quiere útil– los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. (Agamben, 2011, p. 256)

Este acercamiento filológico resulta muy interesante para los fines de este trabajo, toda vez que recupera, además del sentido tecnológico que suele ser el más intuitivo, también el sentido *estratégico*, en su sentido fuerte, es decir, ligado a consideraciones de tipo bélico; a pesar de que en su descripción del “vínculo” diluía, de hecho, ese sentido estratégico fuerte, en favor de la *hipótesis Foucault* del gobierno (“conducción de conductas”). Esto tiene una implicación enorme cuando se consideran las discontinuidades en el pensamiento político y la trayectoria intelectual de Foucault. En efecto, Foucault comenzó a utilizar el concepto de dispositivo en 1976 en el marco de un análisis todavía *genealógico* de la sexualidad, es decir, que enfatizaba en los conflictos y las luchas que se implicaban en las tecnologías de poder disciplinario y biopoder que analizaba en *La voluntad de saber*.

El compañero de Foucault, Daniel Defert, planteaba en su texto ya abordado, *El dispositivo de guerra como analizador de las relaciones de poder*, que si bien en el curso de 1976 *Defender la sociedad* Foucault no había utilizado la palabra *dispositivo*, era ese, sin embargo, el concepto exacto e idóneo para comprender el objeto de estudio que había expuesto en ese curso, a saber, el discurso histórico-político de lucha de razas y su transcripción moderna en el de lucha de clases. Por encima incluso de lo carcelario -y de la sexualidad-, sería en el ámbito de análisis de saber-poder ligado a esas luchas discursivas histórico-políticas basadas en la idea de una guerra social permanente (lucha de razas o lucha de clases) que podría entenderse la especificidad del concepto de dispositivo. El dispositivo de guerra social permanente (diferente de la guerra militar declarada) era el primero y el mejor ejemplo de un dispositivo.

Si se sigue esa pista, se tiene que el concepto de *dispositivo* puede comprenderse muy exactamente a partir del curso de 1976, que el propio Defert definía como el análisis en el abismo de la genealogía (que este trabajo especificó como análisis genealógico de la genealogía), y que por tanto daba de algún modo el cierre a sus investigaciones genealógicas, en las cuales había insistido en la noción fuerte –bélica- de *estrategia*. En otras palabras, si el concepto de dispositivo tiene una naturaleza *estratégica* (y, en efecto, tanto Foucault como Deleuze y Agamben así lo dicen), entonces debe pertenecer al ámbito de las investigaciones *genealógicas*. Ese es el planteamiento que se asume en este trabajo, y en el que se fundamentaría el proyecto de *genealogía del dispositivo marxista-leninista* sugerido por Foucault.

En el caso de Agamben, como se dijo, hay una gran flexibilización y ampliación del discurso, la cual, por cierto, es él mismo el que la reconoce, con lo que no se trata de un engaño ni un error, sino de una

operación filosófica que premeditadamente va más allá de Foucault, o al menos se distancia de él en cierto punto. Así, por ejemplo, para Agamben los dispositivos incluirían toda una serie de fenómenos mucho más heterogéneos que los que pueden hallarse en Foucault:

No solamente las prisiones, sino además los asilos, el *panoptikon*, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas y las medidas jurídicas, en las cuales la articulación con el poder tiene un sentido evidente; pero también el bolígrafo, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarro, la navegación, las computadoras, los teléfonos portátiles y, por qué no, el lenguaje mismo, que muy bien pudiera ser el dispositivo más antiguo. (Agamben, 2011, p. 257)

Deleuze, por su parte, desarrolló el concepto de dispositivo como lo propio de los objetos de toda la trayectoria intelectual de Foucault, entendida, por supuesto, bajo el esquema difundido por el propio Deleuze para entender lo que podríamos denominar un “Foucault íntegro”, a saber, una fase sobre el saber, otra sobre el poder y una tercera sobre la subjetivación. Así, un procedimiento –abusivo– que aquí se ha criticado, que era el de utilizar la noción de “diagrama” como si fuera el concepto central omnipresente en toda la “fase del poder”; en este caso se repite pero con una extensión mucho mayor: en toda la trayectoria intelectual de Foucault podría encontrarse el *dispositivo*<sup>109</sup>.

Pero además Deleuze tiene la pretensión de formalizar u operacionalizar el concepto de dispositivo –de cierto modo para fijarlo– a partir de metáforas geométricas como curvas y líneas, y físicas como fuerzas, ondas y vibraciones. Esta operación (usada algunas veces por Foucault, pero en general ajena a él, quien prefería pensar en su trabajo más bien como una heterogénea *caja de herramientas* conceptuales y metodológicas) conducía a Deleuze a definir *dispositivo* como “una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal. Está compuesto de líneas de diferente naturaleza...” (Deleuze, 1990, p. 155), por lo que pasaba a centrar todo su análisis en las “líneas” de las que estaría compuesto, su naturaleza, su comportamiento, etc. Esas líneas serían principalmente cuatro, a saber, líneas de visibilidad, líneas de enunciación, líneas de fuerza y líneas de subjetivación.

Puede verse que en el caso de Deleuze se trata de una definición totalmente basada en el esquema de las “fases” del pensamiento foucaultiano, del que se desprende que, en cada fase, Foucault habría descubierto un tipo de línea diferente (el saber: líneas de visibilidad y enunciación; el poder: líneas de fuerza; la subjetivación: líneas de subjetivación). Esa elaboración conceptual, si bien puede resultar sugestiva y útil en algunos momentos para una genealogía del dispositivo marxista-leninista, no parece ser tan fiel al concepto foucaultiano que aquí se pretende retomar, a saber, uno genealógico y estratégico. Ese concepto, por lo demás, está bien esbozado en la entrevista de 1977, en la que ante la pregunta explícita por la definición de dispositivo Foucault respondió:

Lo que trato de situar bajo ese nombre es, en primer lugar, un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. En segundo lugar, lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. (...) Entre esos elementos, discursivos o no, existe como un juego, de los cambios de posición, de las modificaciones de funciones que pueden, éstas también, ser muy diferentes. En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie —digamos— de formación que, en un momento histórico

---

<sup>109</sup> En efecto, en la primera oración de la conferencia, en vez de acotar el dispositivo a una de las “fases”, lo generaliza a toda la trayectoria intelectual: “La filosofía de Foucault se presenta a menudo como un análisis de ‘dispositivos’ concreto” (Deleuze, 1990, p. 155).

dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante<sup>110</sup>. (Foucault, 1985, pp. 128-129)

Ante la pregunta de si además de la estructura de elementos heterogéneos también el dispositivo se definía por una génesis, Foucault insistía en el carácter estratégico y especificaba lo que eso quería decir:

Sí. Y yo vería dos momentos esenciales en esta génesis. Un primer momento que es en el que prevalece un objetivo estratégico. A continuación, el dispositivo se constituye propiamente como tal, y sigue siendo dispositivo en la medida en que es el lugar de un doble proceso: proceso de *sobredeterminación funcional*, por una parte, puesto que cada efecto, positivo o negativo, querido o no, llega a entrar en resonancia, o en contradicción, con los otros, y requiere una revisión, un reajuste de los elementos heterogéneos que surgen aquí y allá. Proceso, por otra parte, de perpetuo *relleno estratégico*. (1985, p. 129).

Aquí puede verse que la estrategia define todo en el dispositivo: hay un objetivo estratégico en el inicio, se elabora una estrategia para responder a él (el dispositivo mismo) y finalmente, ante los subproductos no planeados del dispositivo (por ejemplo, dice Foucault, la prisión habría potenciado, sin proponérselo, la delincuencia; luego se había estrategizado ese subproducto para su utilización, relleno el vacío y transformando lo negativo en positivo), se procedía al “relleno estratégico”. Se trataba, como se veía en el capítulo anterior, de estrategias sin sujeto específico, pero que en su proceso implicaba la producción de clases y lucha de clases en torno a dichas estrategias. Finalmente, Foucault planteaba un problema fundamental en relación con los dispositivos y la noción –fuerte– de estrategia:

Respecto al dispositivo, me encuentro ante un problema del que todavía no he conseguido salir. He dicho que el dispositivo era de naturaleza esencialmente *estratégica*, lo que supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc... El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos. En *Las palabras y las cosas*, al querer hacer una historia de la episteme, me quedaba en un impasse. Ahora, lo que querría hacer es tratar de mostrar que lo que llamo dispositivo es un caso mucho más general de la episteme. O mejor que la episteme es un dispositivo específicamente *discursivo*, en lo que se diferencia del dispositivo, que puede ser discursivo o no discursivo, al ser sus elementos mucho más heterogéneos. (Foucault, 1985, pp. 130-131)

Esta última precisión, que ubica dos elementos fundamentales del dispositivo (el saber y el poder), es de la que este trabajo se va a aferrar para exponer a continuación, a partir del propio Foucault, algunos elementos iniciales y fundamentales para una genealogía del dispositivo marxista-leninista, en sus aspectos discursivos (como saber con pretensión científica) y sus aspectos relacionales e institucionales de poder.

La misma precisión, también hay que decirlo, legitimaba una conceptualización como la de Deleuze, puesto que Foucault plantea que el objeto de estudio de su “fase” previa, las epistemes (y también hay

---

<sup>110</sup> Aquí cabe recordar que más adelante, a propósito de las clases sociales, Foucault contraponía intereses a estrategias y agregaba: “Cuando hablo de ‘estrategia’, tomo el término con seriedad: para que una cierta relación de fuerzas pueda no sólo mantenerse, sino también acentuarse, estabilizarse, ganar en extensión es necesario que exista una maniobra.” (Foucault, 1985, p. 140). En ese sentido, aquí puede plantearse que a partir de 1978 Foucault abandonó el sentido serio del concepto de estrategia, en favor de una noción más ajustada al cálculo racional propio del *juego*, que puede tener mucho en común con la guerra, pero en el que lo que se arriesga normalmente no es la vida, ni la libertad, ni la emancipación, sino ideas mucho más abstractas como el reconocimiento, el prestigio o directamente dinero.

que recordar que Agamben, de manera perspicaz, lo relacionaba con el de positividad) eran un tipo menos complejo de dispositivo, de tipo meramente discursivo, mientras que ahora habría una conjugación de ambos elementos, el saber y el poder (se parece mucho al agregado sucesivo de “líneas” del que habla Deleuze). Además, Foucault plantea que, así como en 1966 había pasado por un *impasse* que lo condujo al poder como objeto, en 1977 (momento de la entrevista) experimentaba también “un problema del que todavía no he conseguido salir”, el otro *impasse*, que Deleuze aprovecha para interpretarlo como sensación de estar atrapado en el poder y por ende como punto de transición hacia el tercer eje, el de la subjetivación.

A pesar de que en este trabajo se ha propuesto una hipótesis diferente para explicar el *impasse* de 1976-1978 (y un esquema de *discontinuidad* que se considera más fiel a Foucault, diferente al esquema progresivo de los ejes de Deleuze) eso no obsta para reconocer que, a la hora de estudiar el dispositivo marxista-leninista, puede ser importante volver sobre la propuesta deleuziana, toda vez que el análisis de la producción de sujetos (que en 1977 Foucault todavía no podía sugerir *porque no lo había elaborado*) también puede ser productivo en el caso del dispositivo marxista-leninista (Agamben, por lo demás, también afirmaba que el dispositivo es lo que produce sujetos, como algo intermedio entre los seres vivos y los propios dispositivos). Además, tanto en Deleuze como en Agamben –con suficiente sustento en la última producción intelectual de Foucault- ese elemento de la subjetivación era precisamente el que permitía destruir los dispositivos o liberarse de ellos.

#### 4.1. El Marxismo-discurso

En el capítulo anterior, a propósito de las críticas foucaultianas al marxismo, se exponían las tácticas discursivas del marxismo-leninismo y la oposición de Foucault a las mismas. Aquí vale la pena retomar la conclusión de dicho apartado:

Se tienen pues, al menos tres grados de desarrollo intensivo de una práctica perversa de politización - bajo el modelo bélico de lucha de clases- del debate de ideas, que conducía a una personalización de la adversidad política y, en el caso extremo del estalinismo, a la militarización de toda relación de adversidad, incluso al nivel de las ideas y, más aún, de cualquier expresión cultural o artística que fuera crítica a la línea oficial definida por la cúspide del Partido en cabeza del propio Stalin. Así, pareciera que la crítica foucaultiana más radical y más pasional contra “el marxismo” no era principalmente ni contra marxistas específicos, ni contra Marx, ni contra la URSS en tanto Estado, ni contra la Tercera Internacional, ni contra el PCF o los comunistas italianos, ni contra Althusser y sus discípulos, ni contra los maoístas franceses; sino contra algo que fluía entre todos esos puntos, esas personas y esas instituciones, pero que no era una teoría precisa que fuera su adversaria, sino más bien un determinado uso del discurso, que implicaba un determinado régimen de verdad, uno que no era radicalmente diferente al que predominaba en Europa Occidental (al contrario, compartía mucho con este), pero que ciertamente tenía sus particularidades en la URSS y su academia de ciencias. (v. *supra*, cap. 4.)

Esa utilización político-bélica del discurso hacía parte del funcionamiento del dispositivo marxista-leninista. Podía servir como síntoma, indicio y expresión concreta del entronque entre unos fenómenos discursivos: la llamada “doctrina marxista-leninista”, y otros no discursivos: relaciones e instituciones de poder, particularmente los partidos comunistas o en general “revolucionarios” (maoístas y trotskistas incluidos) y sus Estados matriz, principalmente la URSS y China. En ese mismo apartado, se aclaraba que esas tácticas discursivas, si bien se las privilegiaba en la URSS y los partidos estalinistas, no eran exclusivas de éstos, y tampoco algo exclusivo de los revolucionarios de izquierda, sino que habían sido utilizadas por los nazis pero también por muchos liberales que asumieron el combate anticomunista y antimarxista. Así pues, utilización de tácticas discursivas con fines políticos diversos e incluso contrarios,

algo muy similar a lo que Foucault había observado en el siglo XVIII para el caso del discurso histórico político de lucha de razas, semejanza que no es casualidad y que se retomará un poco más adelante.

Frente a esa proliferación del uso de unas tácticas discursivas, para el caso del dispositivo marxista habría que indagar por el discurso sustantivo que se invoca para justificar y dar fundamento a esas tácticas, el cual, por supuesto, remite invariablemente a la palabra de Marx. Ya se vio cómo Foucault proponía desmontar ese mito a partir de la ubicación histórica de Marx y la distinción crítica entre sus profecías, sus análisis histórico-políticos y sus objetivos políticos militantes. Ahora bien, incluso con la distinción aludida, quedaba abierta la cuestión más importante para Foucault, que hasta aquí no se había querido abordar.

Al inicio del capítulo se veía como Bobbio planteaba que una estrategia para rescatar a Marx era la distinción entre un Marx profeta y otro científico, y esa estrategia *grosso modo*, se percibía en Foucault cuando diferenciaba, en los tres libros históricos de Marx, la genialidad de sus análisis de coyuntura de lo problemático de sus profecías y sus objetivos políticos. No obstante, esa percepción no es exacta. Lo más problemático para Foucault era, de hecho, reconocer en Marx a un científico de la historia, pretensión que justamente habían defendido los marxistas desde Engels hasta Althusser, pasando por todo el leninismo. Había, pues, en los usos de Marx por parte del marxismo-leninismo, un problema en relación con la verdad. Al respecto, Foucault planteaba en la conversación *El juego de Michel Foucault*:

Al mismo tiempo, este enunció por cierto un tipo determinado de verdad; nos preguntamos con ella si sus palabras son universalmente justas o no, qué tipo de verdad poseía él y si, a fuerza de hacer absoluta esa verdad, sentó o no las bases de una historiología determinista: convendrá desarticular ese tipo de debate. Al demostrar que no debe considerarse a Marx como un poseedor decisivo de verdad, parece necesario mitigar o reducir el efecto ejercido por el marxismo en cuanto modalidad de poder. (Foucault, 1985, p. 95)

Más que a Marx el profeta o a Marx el supuesto científico que tenía una verdad decisiva, habría entonces que centrar la atención en el estudio del marxismo como discurso que construía esas figuras de Marx para utilizarlas como referentes de autoridad (es decir, del marxismo-leninismo):

Es necesario hacerlo, así como, en las sociedades pasadas, se podía analizar el papel que habían cumplido la filosofía escolástica o el confucianismo. De todas maneras, en este caso, la diferencia estriba en que el marxismo no nació de una moral o un principio moral como la filosofía escolástica o el confucianismo. Su caso es más complejo. En efecto, es algo que surgió, dentro de un pensamiento racional, como ciencia. En cuanto a saber qué tipos de relaciones de poder asigna a la ciencia una sociedad calificada de "racional", como la sociedad occidental, la cuestión no se reduce a la idea de que la ciencia solo funciona como una suma de proposiciones tomadas como la verdad. Al mismo tiempo, es algo intrínsecamente ligado a toda una serie de proposiciones coercitivas. Es decir que el marxismo en cuanto ciencia -en la medida en que se trata de una ciencia de la historia, de la historia de la humanidad- es una dinámica de efectos coercitivos, con referencia a cierta verdad. Su discurso es una ciencia profética que difunde una fuerza coercitiva sobre cierta verdad, no solo en dirección al pasado sino hacia el futuro de la humanidad. En otras palabras, lo importante es que la historicidad y el carácter profético funcionan como fuerzas coercitivas en lo concerniente a la verdad. (Foucault, 1985, p. 92)

Foucault se había referido extensamente a ese asunto en el curso de 1976 *Defender la sociedad*. En la primera clase, a propósito de lo que llamaba los discursos totalitarios, contra los cuales combatían los saberes sometidos, las investigaciones arqueológicas y las genealogías, se concentraba en la crítica a la pretensión científica del marxismo, fragmento que por su valor pedagógico vale la pena reproducir en toda su extensión:

Desde hace ya muchos años, sin duda más de un siglo, ustedes saben cuántos fueron los que se preguntaron si el marxismo era o no una ciencia. (...) Pero a esta cuestión: “¿Es o no una ciencia?”, las genealogías o los genealogistas responderían: “Pues bien, lo que se les reprocha, precisamente, es hacer del marxismo, o del psicoanálisis, o de tal o cual cosa, una ciencia. Y si tenemos que hacerle una objeción al marxismo, es que efectivamente podría serlo”. En términos un poco más, si no elaborados, [sí al menos] diluidos, yo diría lo siguiente: aun antes de saber en qué medida algo como el marxismo o el psicoanálisis es análogo a una práctica científica en su desenvolvimiento cotidiano, en sus reglas de construcción, en los conceptos utilizados, aun antes de plantearse la cuestión de la analogía formal y estructural de un discurso marxista o psicoanalítico con un discurso científico, ¿no hay que plantearse la cuestión, interrogarse sobre la ambición de poder que acarrea consigo la pretensión de ser una ciencia? La cuestión, las cuestiones que hay que formular no son éstas: “¿Qué tipos de saber quieren ustedes descalificar desde el momento en que se dicen una ciencia? ¿Qué sujeto hablante, qué sujeto que discurre, qué sujeto de experiencia y saber quieren aminorar desde el momento en que dicen: 'yo, que emito ese discurso, emito un discurso científico y soy un sabio'? ¿Qué vanguardia teórico política, en consecuencia, quieren entronizar, para separarla de todas las formas masivas, circulantes y discontinuas de saber?”. Y yo diría: “Cuando veo que se esfuerzan por establecer que el marxismo es una ciencia, no advierto, a decir verdad, que estén demostrando de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, por consiguiente, competen a procedimientos de verificación. Veo, en primer lugar y ante todo, que están haciendo otra cosa. Veo que asocian al discurso marxista, y asignan a quienes lo emiten efectos de poder que Occidente, ya desde la Edad Media, atribuyó a la ciencia y reservó a los emisores de un discurso científico”. (2000, p. 224).

No obstante, esa pretendida ciencia profética de la historia se concebía bajo el modelo positivista más esquemático, lo cual impedía que se abordaran algunos temas y problemas fundamentales:

El estalinismo postestaliniano, excluyendo del discurso marxista todo lo que no era repetición temerosa de lo ya dicho, no permitía abordar dominios todavía no explorados. No había conceptos formados, vocabulario validado para cuestiones tales como efectos de poder de la psiquiatría o el funcionamiento político de la medicina; mientras que los numerosos intercambios que habían tenido lugar desde Marx hasta la época actual, pasando por Engels y Lenin, habían realimentado entre los universitarios y los marxistas toda una tradición de discursos sobre la «ciencia» en el sentido en que ésta era entendida por el siglo XIX. Los marxistas pagaban su fidelidad al viejo positivismo, al precio de una sordera radical respecto a todas las cuestiones de psiquiatría pauloviana; para algunos médicos próximos al PCF la política psiquiátrica, la psiquiatría como política no tenía suficiente dignidad. (Foucault, 2012, p. 177)

Esta cita contiene, sin embargo, una paradoja que es preciso revelar. Foucault llama positivista al modelo de ciencia al que el marxismo pretendía responder, y es posible que ese apelativo tenga sentido para algunos fragmentos de Marx y ciertamente para Engels, tal vez para muchos otros marxistas. Pero la situación que Foucault estaba describiendo para el caso del “estalinismo postestaliniano” se apartaba claramente de cualquier modelo de ciencia moderna, toda vez que en vez de tratarse de procedimientos validados para acceder al conocimiento de problemas nuevos, se trataba de un discurso que excluía “todo lo que no era repetición temerosa de lo ya dicho”, con lo que se llegaba a una “sordera radical” con respecto a temas y problemas no explorados. Aquí de ninguna manera podría verse una actitud científica, fuera esta del siglo XX o incluso del siglo XVIII. Ese tema de la disciplinarización de los saberes bajo el criterio formal de cientificidad moderna fue objeto de la octava clase de *Defender la sociedad*.

La clase contiene un largo *excursus* en el que el profesor Foucault desarrolló algunos ejemplos de disciplinarización de los saberes en el siglo XVIII, en los que se trataba de imponer desde el Estado cuatro procesos: selección, normalización, jerarquización y centralización; las cuatro operaciones del poder disciplinario aplicadas a los saberes. Con ese proceso de disciplinarización habría aparecido “a la

vez el hecho y la coacción que hoy forman una unidad con nuestra cultura y se llaman la ciencia”, que va de la mano de una policía disciplinaria de los saberes encargada de los problemas de clasificación, jerarquización, proximidad, etc. (Foucault, 2000). Aquí seguía siendo muy clara la relación directa que existe entre esa disciplinarización conflictiva de dos siglos atrás y la que Foucault libraba en tiempo presente del lado de sus genealogías y contra esa “coacción” policíaca y disciplinaria que eran los discursos totalitarios –especialmente el marxismo- con su pretensión normalizadora y autoritaria de cientificidad. Pero seguidamente Foucault hacía una aclaración que permite revelar la paradoja que se ha mencionado.

El proceso de disciplinarización de los saberes habría desembocado en la creación de la universidad moderna en el siglo XIX, *aparato de Estado* (la expresión es de Foucault) encargado de esas funciones de disciplinarización. Esto, a su vez, habría dado pie a una nueva forma de producir y validar el conocimiento que, en términos de Foucault, habría desbloqueado epistemológicamente el conocimiento en relación con la ortodoxia propia de la Edad Media, en la que había una censura a los enunciados, a los contenidos. Los nuevos mecanismos habrían remplazado esto por la disciplina de la enunciación, el paso de la ortodoxia a la *ortología*. Una nueva forma de relación entre saber y poder habría aparecido, una nueva coacción que no era la de la verdad sino la de la ciencia (Foucault, 2000).

A esta altura debe ser clara la paradoja que se pretende revelar. El marxismo-leninismo como discurso había pretendido ser una ciencia de la historia (ciencia profética o socialismo científico, que ejercía su poder sobre el pasado, el presente y el futuro), dado que el rótulo de ciencia dotaba a ese discurso, y sus detentadores, de un cierto efecto de poder proveniente del efecto de verdad propio de la ciencia moderna. No obstante, si se va más allá del análisis de las *intenciones* (en el cual se queda anclado Foucault), y se pasa a un análisis de forma y contenidos del conjunto discursivo marxista-leninista, se encuentra que su lógica de funcionamiento no era la de la ciencia moderna, en la que la coacción y el efecto de la policía disciplinaria se ejerce sobre las *formas* validadas de producir conocimiento, no sobre los *contenidos* del conocimiento. Se encuentra en el marxismo-leninismo una lógica que es, nuevamente, la de la ortodoxia propia de la Edad Media, en la que la censura operaba sobre los enunciados y los contenidos. Este podría ser uno de los puntos iniciales para una genealogía del dispositivo marxista-leninista en su aspecto discursivo.

## 4.2. El Marxismo-relaciones e instituciones de poder

Hay que tener presente que el marxismo no es otra cosa que una modalidad de poder en un sentido elemental. En otras palabras, es una suma de relaciones de poder o una suma de mecanismos y dinámicas de poder. Con referencia a este punto debemos analizar cómo funciona el marxismo en la sociedad moderna. (Foucault, 2012, p. 92)

El otro aspecto que habría que estudiar en una genealogía del dispositivo marxista-leninista son, pues, las relaciones e instituciones de poder que le dieron sustento y en las que se ejercían esas coacciones propias de quien se cree detentador exclusivo de una verdad absoluta, sobre todo se a esa verdad se le atribuye un carácter incuestionable y se le nombra como ciencia. En este apartado se esbozarán algunas de las que Foucault planteó, como son: 1. Los partidos comunistas y Estados socialistas en el procedimiento de exclusión-ocultamiento de temas y problemas; 2. Poder psiquiátrico, poder disciplinario, biopoder y Gulag; 3. Estatismo y racismo de Estado en la URSS. Con respecto al primer punto, Foucault decía lo siguiente:

El marxismo no pudo existir sin el movimiento político, fuera en Europa o en otros lugares. Digo movimiento político, pero para ser más exacto el marxismo no pudo funcionar sin la existencia de un

partido político. El hecho de que no haya podido funcionar sin la existencia de un Estado que lo necesitaba en su carácter de filosofía es un fenómeno inusual, que nunca se había visto antes ni en la sociedad occidental ni en el mundo. En nuestros días, algunos países solo funcionan como Estados porque se valen de esa filosofía, pero no había precedentes en Occidente. (Foucault, 2012, p. 93)

Con respecto a esas relaciones del poder que vinculaban al marxismo-leninismo con un Estado y un partido, el problema es amplio y complejo (algunas de esas críticas de Foucault se pueden encontrar en el capítulo anterior), pero es sabido que el aspecto que a Foucault más le interesaba analizar era la forma en que esas relaciones impedían plantear ciertos problemas para la investigación, problemas que él consideraba importantes en el campo del poder y la política, como eran por ejemplo la psiquiatría, la medicina, la prisión, la sexualidad. Ese bloqueo Foucault se lo atribuía a cierta tradición centenaria del marxismo, que había anclado el análisis político o bien a teorías económicas o a una filosofía de la historia. Para Foucault era claro que la experiencia de la URSS y de China “volvió inutilizables, al menos en muchos de sus aspectos, los análisis tradicionales del marxismo.” (Foucault, 2012, p. 40). Eso no debía llevar a abandonar totalmente el marxismo pero sí al menos a tomar distancia con respecto a su teoría que implicara a la vez un acercamiento a la “historia real”, así fuera a partir del empirismo de los historiadores (2012). Todo esto tenía que ver, por supuesto, con el tema del poder, con la complejidad que Foucault, a la luz de todo lo que se había desencadenado después de 1968, había descubierto:

La pregunta que yo hacía, la hacía tanto al marxismo como a otras concepciones de la historia y la política, y consistía en lo siguiente: en comparación con, por ejemplo, las relaciones de producción, ¿las relaciones de poder no representan un nivel de realidad a la vez complejo y relativamente, pero solo relativamente independiente? En otras palabras, yo proponía la hipótesis de que existe una especificidad de las relaciones de poder, un espesor, una inercia, una viscosidad, un desarrollo y una inventiva que les son propios y que es necesario analizar. Y decía sencillamente: acaso todo esto no sea tan simple como creemos, y esta afirmación se fundaba al mismo tiempo en análisis y en una experiencia. La experiencia es la de la Unión Soviética, pero también la de los partidos comunistas, porque sesenta o setenta años de experiencia contemporánea nos han enseñado que la idea de la toma del aparato de Estado, de su extinción, del centralismo democrático, se reducía a fórmulas maravillosamente simples que no tenían de ningún modo en cuenta lo que pasaba en el nivel del poder. Y esto es cierto tanto en el caso de la Unión Soviética como en el de cualquier partido comunista. (Foucault, 2012, p. 118)

Todo esto, naturalmente, no se debía tanto a una incompreensión o una ignorancia particular, sino que había una especie de empobrecimiento y vaciamiento de la imaginación política promovido por el marxismo-leninismo y que conducía a que la política fuera pensada y conducida según los esquemas y los preceptos emanados de la vanguardia teórico-política, el partido comunista de la URSS. Había, pues, unos intereses que determinaban ese bloqueo, esa censura, ese silenciamiento de ciertos temas que podrían resultar “incómodos” o inconvenientes para los intereses políticos de esa vanguardia. Era el caso de las investigaciones de Foucault sobre el encierro psiquiátrico, campo en el que, sin proponérselo había llegado a “agitar una cuestión embarazosa que por muchas razones los partidos comunistas y a su vez los intelectuales de izquierda no querían provocar.” (Foucault, 1984, p. 178).

Esto se debía a que en el trasfondo de *La historia de la locura* se planteaba el problema de los países socialistas; Foucault había terminado el libro en Polonia y admitía que mientras escribía había estado pensando en lo que veía a su alrededor. No obstante, la relación que había establecido entre el encierro europeo en la época clásica y el encierro en los países del Este era más analógica que genealógica, pues su interés no había sido establecer esa conexión, aunque, por supuesto, abría la posibilidad de establecerla. Su conclusión era desalentadora y decía estar convencido de ella: “Agitar el problema de la práctica real de la reclusión, de lo que era esta práctica psiquiátrica que desde el siglo XVII hasta nuestros días había invadido a Europa entera, no era posible por razones políticas.” (1984, p. 179). En la entrevista

de 1977 *Verdad y poder* Foucault era aún más explícito sobre este punto, y lo ligaba directamente con el tema del Gulag como forma de encierro:

Me pregunto si no existía en los intelectuales del PCF (o próximos a él) un rechazo a plantear el problema del encierro, de la utilización política de la psiquiatría, de una forma más general, de la cuadrícula disciplinaria de la sociedad. Pocos sin duda conocían hacia los años 55-60, la amplitud del Gulag en la realidad, pero creo que muchos la presentían, muchos tenían el sentimiento de que, de estas cosas era mejor de todas formas no hablar: zona peligrosa, luz roja. Por supuesto es difícil juzgar retrospectivamente su grado de conciencia. Pero de todas formas, usted conoce bien con qué facilidad la dirección del Partido, que no ignoraba nada, como es lógico, podía hacer circular consignas, impedir que se hablase de esto o de aquello, descalificar a los que hablaban de ello... (Foucault, 1979, p. 177)

A propósito del Gulag, Foucault expuso un análisis crítico bastante profundo en la entrevista *Poderes y estrategias*, que aquí vale la pena reproducir y reseñar. En primer lugar, el interés intelectual de Foucault no era entender todas las manifestaciones del poder en las sociedades contemporáneas como variaciones del mismo poder disciplinario manifestado en los encierros. Al contrario, su interés estaba puesto en abrir la posibilidad de estudiar y analizar los diferentes mecanismos de poder en su especificidad histórica misma, lo cual pasaba por no confundir, de ninguna manera, el fenómeno carcelario europeo con el Gulag socialista.

Lo que le preocupaba a Foucault era precisamente esa operación (para la cual, muchas veces, eran usados de manera abusiva sus textos) que consistía en diluir en el tema general de los encierros el asunto del Gulag. Cada país tendría “su Gulag”, cada institución disciplinaria no sería más que otra variación de Gulag, con lo que al verdadero Gulag se le hacía perder no solo su especificidad, sino toda la gravedad y el horror de su novedad tecnológica: tan terrible era el Gulag soviético como las prisiones francesas, por lo que los franceses debían ocuparse del rechazo de estas últimas. “Temo que bajo el pretexto de «denuncias sistemáticas» se instale un eclecticismo acogedor en el que se escudarían numerosas maniobras. Se abarca, en una amplia indignación, en un «abrazo de Vergara», todas las persecuciones políticas del mundo” (Foucault, 1979, p. 164). Esa operación Foucault se la atribuía, ante todo, al PCF, el cual la utilizaba para quedar bien con los manifestantes antisoviéticos, así como con su electorado, pero que finalmente ocultaba su verdadera intención, la cual se confesaban entre ellos mismos: “ved cómo somos hábiles para evitar el problema del Gulag soviético. Se le disuelve en el agua turbia de los encierros políticos en general.” (1979, p. 164).

Para aclarar el asunto, y desarrollar la crítica a estos procedimientos del marxismo-leninismo, Foucault consideraba necesario distinguir entre la *institución Gulag* y la *cuestión del Gulag*. Con respecto a la primera, estaba abierta y pendiente la tarea de estudiar su historia, sus transformaciones, su funcionamiento, sus efectos, como cualquier otra tecnología política, teniendo por cierto la claridad de que “el encierro de la época clásica forma parte, con toda probabilidad, de su arqueología.” (Foucault, 1979, p. 164). Sus trabajos, después de todo, sí sentaban algunas condiciones de posibilidad para adelantar ese estudio. No obstante, el problema real y urgente era que “la cuestión del Gulag por su parte implica una opción política. Hay aquellos que plantean la cuestión del Gulag y los que no la plantean.” (1979, p. 164). En primer lugar, entonces, había una dificultad para plantear la cuestión; pero además, había una serie de procedimientos que impedían plantearla de manera adecuada a las exigencias genealógicas, los cuales era preciso criticar para superarlos. Eran cuatro esas operaciones a criticar, y Foucault las expuso una a una, como implicaciones y tareas necesarias para plantear de manera genealógica la cuestión del Gulag:

a) Rechazar preguntarse sobre el Gulag partiendo de los textos de Marx o de Lenin, investigando por qué error, desviación, desconocimiento, distorsión especulativa o práctica, la teoría ha podido ser traicionada hasta tal punto. (...)

b) Rechazar la localización de la interrogación exclusivamente al nivel de las causas. Si se pregunta de repente: cuál es la «causa» del «Gulag» (el retraso del desarrollo en Rusia, la transformación del partido en burocracia, las dificultades económicas propias de la URSS), se hace del Gulag una especie de forúnculo, infección, degeneración, involución. No se lo piensa más que negativamente; obstáculo a suprimir, disfuncionamiento a corregir. El Gulag, enfermedad de gestación en el país que está pariendo dolorosamente el socialismo. (...)

c) Rechazar, en la crítica del Gulag, un principio de filtraje, una ley que sería interior a nuestro propio discurso o a nuestro propio sueño. Con esto quiero decir: renunciar a la política de las comillas; no escabullirse plantándole al socialismo soviético comillas infamantes e irónicas que dejan intacto al bueno y verdadero socialismo sin comillas, el único que proporcionará un punto de vista legítimo para hacer una crítica políticamente válida del Gulag. (...)

d) Rechazar la disolución universalista de la «denuncia» de todos los encierros posibles. El Gulag no es una cuestión a plantear uniformemente a cualquier sociedad. Debe de ser planteada específicamente a toda sociedad socialista, en la medida en que ninguna de estas sociedades desde 1917 ha conseguido de hecho funcionar sin un sistema más o menos desarrollado de Gulag. (Foucault, 1979, pp. 164-166)

Con respecto a la primera operación, Foucault planteaba la necesidad de invertirla, de interrogar los discursos del marxismo-leninismo a partir de la realidad del Gulag, “se trata de preguntarse qué es lo que en ellos lo ha permitido, qué es lo que continúa justificándolo, qué permite hoy aceptar esta intolerable verdad.” (Foucault, 1979, p. 164). Con ello, como ya se ha visto, Foucault no pretendía responsabilizar a Marx por el Gulag, pero sí plantear el asunto de la responsabilidad del marxismo-leninismo ante la justificación y normalización del mismo, utilizando para ello la palabra de Marx como referente de autoridad. Frente al segundo procedimiento, que cuestionaba el Gulag como un efecto secundario o un mal necesario, Foucault planteaba hacer un análisis positivo, como lo había hecho ya con otras instituciones de poder: “¿para qué sirve?, ¿qué funciones asegura?, ¿en qué estrategias se integra? El Gulag debe ser analizado en tanto que operador económico-político en un Estado Socialista.” (1979, p. 165). Frente a la tercera operación, que reduciría la crítica al Gulag a que no se estaría ante verdaderos socialismos, Foucault es contundente: “En realidad el único socialismo que merece las comillas del sarcasmo es aquel que está en nuestra cabeza y que lleva la ensoñadora existencia de la idealidad.” (1979, p. 165). Frente a esa crítica idealista e ineficaz, Foucault proponía centrar la atención en aquello que en realidad permitía resistir al Gulag, “aquello que lo hace insoportable y que proporciona a los hombres del Anti-Gulag el coraje de sublevarse y de morir por poder decir una palabra o un poema.” (1979, p. 165). El último procedimiento ya Foucault lo había cuestionado en principio en relación con el PCF, con lo cual se permite sintetizar y concluir:

En suma es preciso hacer valer, a mi juicio, la especificidad de la cuestión del Gulag contra todo reduccionismo teórico (que lo convierte en un error legible a partir de los textos), contra todo reduccionismo historicista (que lo convierte en un efecto de coyuntura aislable a partir de sus causas), contra toda disociación utópica (que lo situaría en el campo del pseudo-«socialismo» en oposición al socialismo «mismo»), contra toda disolución universalizante en la forma general del encierro. Todas estas operaciones juegan un mismo papel —y no son demasiadas para asegurar una tarea tan difícil—: continuar, pese al Gulag, haciendo circular entre nosotros un discurso de izquierdas cuyos organizadores principales continuarían siendo los mismos. (Foucault, 1979, p. 166).

Después de haber abordado los asuntos relacionados con el partido y el Gulag, resta considerar el que, de hecho, fue la cuestión que estuvo más presente en la crítica de Foucault al marxismo: el papel del Estado. En el plano de la crítica discursiva y teórica, el tema del papel prioritario atribuido en la teoría marxista al Estado ya ha sido abordado en varios apartados de este trabajo. Sin embargo, en la entrevista de 1975 *Poder – cuerpo*, Foucault relacionaba directamente esa actitud crítica en el plano teórico con la experiencia real de los Estados socialistas, relación impresionante puesto que, a la vez que aportaba al esbozo del proyecto genealógico, ponía de manifiesto también la importancia política *estratégica* de su teoría política sobre las relaciones de poder. Así, ante la pregunta “Usted estudia los micropoderes que se ejercen a nivel cotidiano. ¿No descuida el aparato de Estado?”, Foucault respondía:

En efecto, los movimientos revolucionarios marxistas y marxistizados desde finales del siglo XIX han privilegiado el aparato de Estado como blanco de la lucha. ¿A qué ha conducido esto en último término? Para poder luchar contra un Estado que no es solamente un gobierno, es necesario que el movimiento revolucionario se procure el equivalente en términos de fuerzas político-militares, en consecuencia, que se constituya como partido, modelado —en el interior— como un aparato de Estado, con los mismos mecanismos de disciplina, las mismas jerarquías, la misma organización de poderes. Esta consecuencia es pesada. En segundo lugar, la toma del aparato de Estado —y esta fue una gran discusión en el interior mismo del marxismo— ¿debe considerarse como una simple ocupación con eventuales modificaciones o bien ser la ocasión de su destrucción? Usted sabe cómo se ha zanjado al final el problema: es preciso minar el aparato, pero no hasta el final ya que desde el momento en que la dictadura del proletariado se establezca, la lucha de clases no estará sin embargo terminada. Es pues preciso que el aparato de Estado esté suficientemente intacto para poder utilizarlo contra los enemigos de clase. Se llega así a la segunda consecuencia: el aparato de Estado debe ser reconducido, al menos hasta un cierto punto, durante la dictadura del proletariado. En fin, tercera consecuencia: para hacer funcionar estos aparatos que están ocupados pero no destruidos, es preciso acudir a los técnicos y a los especialistas. De este modo se utiliza la antigua clase familiarizada con el aparato, es decir, a la burguesía. He ahí lo que pasó en la URSS. No pretendo en absoluto negar la importancia del aparato de Estado, pero me parece que entre las condiciones que deben reunirse para no repetir la experiencia soviética, para que no encalle el proceso revolucionario, una de las primeras cosas que deben comprenderse es que el poder no está localizado en el aparato de Estado, y que nada cambiará en la sociedad si no se transforman los mecanismos de poder que funcionan fuera de los aparatos de Estado, por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa, cotidiana. Si se consiguen modificar estas relaciones o hacer intolerables los efectos de poder que en ellas se propagan, se dificultará enormemente el funcionamiento de los aparatos de Estado. Otra ventaja de hacer la crítica a nivel ínfimo: no se podrá reconstituir la imagen del aparato de Estado en el interior de los movimientos revolucionarios. (1979, pp. 107-108)

Es importante hacer notar la similitud de estos planteamientos con respecto a la crítica de Jorge Giraldo (2019) —inspirado en Kant— a las dos etapas violentas de la revolución. La propuesta de Foucault, sin embargo, no llegaba a un rechazo del derecho a la revolución, sino a un aprendizaje de la experiencia soviética para no repetirla, y a un conjunto teórico (una *caja de herramientas*) que podría ser utilizado para *hacer la revolución de otra manera*: la analítica de las relaciones de poder; así como un enemigo-blanco de las luchas y resistencias que tal analítica definía: las tecnologías del poder (disciplinas, biopoder, etc.) tal como se ejercían en las instituciones y relaciones de poder del Estado burgués que se pretendía destruir. En otra entrevista, *Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía*, concedida a comienzos de 1976, insistía en ese punto, siendo aún más detallado en las implicaciones de no considerar el nivel de las relaciones de poder:

No tengo ninguna intención de disminuir la importancia y la eficacia del poder de Estado. Creo simplemente que al insistir demasiado en su papel, y en su papel exclusivo, se corre el riesgo de no tener en cuenta todos los mecanismos y efectos de poder que no pasan directamente por el aparato de Estado, que con frecuencia lo afianzan mucho mejor, lo reconducen, le proporcionan su mayor eficacia. Con la

sociedad soviética se tiene el ejemplo de un aparato de Estado que ha cambiado de manos y que deja las jerarquías sociales, la vida de familia, la sexualidad, el cuerpo, casi como estaban en una sociedad de tipo capitalista. Los mecanismos de poder que funcionan en el taller entre el ingeniero, el capataz y el obrero ¿cree usted que son muy diferentes en la Unión Soviética? (Foucault, 1979, p. 119-120)

Finalmente, en el curso de 1976 *Defender la sociedad* Foucault había dedicado la última clase al tema del biopoder y su relación con un tipo de ejercicio del poder de soberanía, que ahora pasaba por el recurso a un tipo especial de racismo, al racismo de Estado, planteamientos que, aunque más problemáticos y embrionarios, también contribuyeron a esbozar algunos puntos por donde debería pasar un proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista. Como en su momento se expuso (véase el segundo capítulo, sobre el poder), para Foucault era claro que ese recurso al racismo por parte de los Estados, esa definición de un enemigo de la sociedad, de un enemigo público, era propia de todos los Estados modernos, incluyendo por supuesto los Estados de Europa Occidental (la construcción del delincuente o el criminal como enemigo social era una de las manifestaciones que Foucault había resaltado ya desde 1973). No obstante, en el siglo XX se habían desarrollado dos Estados particularmente centrados en la transcripción (tergiversación) racista del discurso histórico-político de la lucha de razas; se trataba del Estado nazi y del Estado soviético. Como el nazismo había sido derrotado, a Foucault le interesaba analizar el Estado racista que aún subsistía, la URSS.

Estas reflexiones conducen a Foucault, finalmente, a abordar el asunto del racismo en relación con el socialismo, esta vez no reduciendo el análisis al racismo del Estado soviético, sino extendiendo ese componente racista a todas las doctrinas socialistas a partir de Fourier e incluso incluyendo a los anarquistas. Esta reflexión le era visiblemente difícil de desarrollar (incluso lo declara explícitamente), y admitía que para ello requeriría una serie de clases adicionales (lo cual deseaba haber podido hacer, pero las normas del *Collège* se lo impedían). No obstante, Foucault avanza algunas tesis -a modo de “palabras sueltas”- que son de interés para este trabajo.

En primer lugar, puesto que el socialismo nunca planteó ni analizó el problema de la mecánica y los mecanismos del poder como un tema teórico-político central, no pudo más que reproducir los mismos mecanismos con los que se ejercía el poder en los Estados capitalistas (que Foucault aquí nombra, como un sinónimo, “Estados industriales”); particularmente en lo tocante al biopoder -tecnología del poder surgida entre los siglos XVIII y XIX-, el socialismo nunca lo cuestionó ni analizó, por lo que finalmente terminó siendo integrado al funcionamiento de los Estados socialistas, en particular la URSS. Un biopoder que, al aplicarse en un contexto de Estados que debían ejercer permanentemente el derecho de matar (puesto que se entendían en medio de una lucha contra un enemigo de clase), naturalmente desembocó en un racismo de Estado en el sentido biologicista que Foucault había descrito, racismo que aplicaba no solamente para los adversarios políticos sino para todos los criminales, enfermos mentales y demás personas consideradas “desviadas”.

Este último razonamiento tendría para Foucault importantes consecuencias en términos de explicar el componente racista de las doctrinas socialistas. En efecto, mientras estas planteaban el proceso de transformación social estructural (característica central de todo socialismo) como producto principalmente de contradicciones y procesos *económicos* esto no implicó la necesidad de recurrir a planteamientos racistas. Por el contrario, en los casos en que el discurso socialista apelaba a la lucha contra un enemigo de clase a combatir físicamente -no solo quitarle sus privilegios mediante mecanismos económicos- y, en últimas, eliminar por la fuerza, fue entonces cuando el discurso socialista tomó la forma de un racismo biologicista y potencialmente promotor un racismo de Estado. Así, los socialismos más racistas habrían sido aquellos que enfatizaron más en la lucha, en la guerra contra un enemigo de clase, con lo cual Foucault concluye que “las formas de socialismo más racistas fueron sin duda el

blanquismo, la Comuna y la anarquía, mucho más que la socialdemocracia, que la Segunda Internacional y que el propio marxismo” (Foucault, 2000, p. 237).

Estas últimas consideraciones, sobre el ejercicio del biopoder ligado a los Estados socialistas y, en particular, al tipo de racismo de Estado implementado por éstos para ejercer su poder soberano de matar, -con base en transcripciones-tergiversaciones racistas del discurso de lucha de razas- no son muy claras ni muy concluyentes en Foucault. Y no puede decirse algo diferente sobre la relación que pretende establecer entre las “doctrinas socialistas” en general y esas transcripciones-tergiversaciones racistas. Además de ser reflexiones preliminares y fragmentarias, poseen no pocos puntos problemáticos e incluso paradójicos.

En primer lugar (para comenzar por el final), cuando dice que el marxismo habría sido menos racista que el blanquismo, la comuna y la anarquía alude, claramente, al pensamiento de Marx, con lo que hace muy difusa su crítica al marxismo-leninismo del Estado racista de la URSS. En segundo lugar, una paradoja estriba en plantear que la insistencia en el elemento de la lucha de clases sería el que conduce a un mayor racismo en las doctrinas socialistas. Paradójico, puesto que Foucault había sostenido en ese mismo curso que la lucha de clases en Marx había sido la transcripción moderna del discurso histórico-político de lucha de razas, y no una tergiversación racista; una paradoja que Foucault no percibe, pero que con lo avanzado hasta aquí, en este trabajo se pueden hallar algunas pistas para su comprensión y solución. En cualquier caso, se trata de otras tantas ideas sugestivas que Foucault planteó y que podrían ser muy útiles a la hora de asumir el proyecto de una genealogía del dispositivo marxista-leninista.

## 5. Condiciones histórico-políticas y teóricas para volver a Marx

Se ha dicho al inicio que este último capítulo -que obedece a la pregunta esencial que este trabajo se ha propuesto *plantear*- es, de hecho, el más fragmentario y el más tentativo. A lo largo del mismo se ha podido comprobar hasta qué punto era así, y esto puede ser motivo de decepción. En efecto, si el trabajo desde su introducción se había propuesto aportar al debate sobre el retorno a Marx tras la crisis catastrófica del marxismo-leninismo mediante la reconstrucción crítica de una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo, puede decirse que ello, ante todo, se intentó desarrollar en los cuatro primeros capítulos. Este último capítulo dedicó solamente la segunda mitad (y casi exactamente la mitad de su extensión) a esa relación de Foucault con Marx y marxismo-leninismo (no ya “el marxismo” en general), pero desde la pregunta específica de cómo deshacerse de éste y la pregunta -que no se hizo Foucault y que es propia de este trabajo- de cómo (a partir de cuáles *tareas* – Derrida- y de cuáles *estrategias* –Bobbio) volver a Marx hoy.

Los términos de la pregunta los sugirió Jorge Giraldo con la publicación de su libro *Marx después del marxismo*, y una estimada maestra en su momento sugirió que no bastaría con decir *después* sino que ante todo habría que decir *a pesar del marxismo*. En efecto, en Foucault se encontraba una visión profética de ese tipo, un Marx que reaparecería libre *después* de que se consumara la catástrofe del marxismo-leninismo que lo tenía prisionero y, por lo tanto, *a pesar* de éste. La diferencia, por supuesto, era que mientras en Giraldo existe un rechazo de todo el marxismo y del Marx maduro por defender el derecho –indefendible para Giraldo- a la revolución violenta (mientras se recupera al Marx joven y se reafirma un criptomarxismo cálido y humanista, incómodo de llamarse marxismo); en Foucault es claro que la crisis catastrófica que había que acelerar era la del dispositivo marxista-leninista (un fenómeno histórico-discursivo ligado a *cierto* marxismo) y no la del marxismo en general o de todo marxismo posible.

Ahora bien, el problema específico de cómo deshacerse del marxismo-leninismo, planteado de una forma seria, es decir, comprendiendo la complejidad histórico-discursiva y política del objeto que se pensaba poner en cuestión para combatir, solamente apareció como preocupación de Foucault durante apenas dos años de su vida: 1977 y 1978. Ese problema, que fue tomando forma de manera inconstante y fragmentaria a través de múltiples entrevistas (hasta llegar a aquella de 1978 que se titulaba directamente “cómo deshacerse del marxismo”), nunca dio pie a una investigación sistemática por parte de Foucault, ni arqueológica ni genealógica ni de otro tipo; y por tanto, no produjo artículos publicados, ni un curso del *Collège* dedicado a ese tema, ni mucho menos un libro.

Ese interés tan coyuntural de Foucault por este problema -planteado de forma seria- puede explicarse fácilmente a la luz del contexto intelectual y político del momento, marcado por un compromiso enorme de Foucault con el movimiento de los disidentes soviéticos, el auge de las luchas en defensa de los derechos humanos, la muerte y sucesión violenta de Mao Tse-tung en China, el rechazo radical al genocidio camboyano bajo el gobierno del grupo maoísta de los *Khmer Rouge* (Jemeres Rojos) liderado por Pol Pot (que, junto con los acontecimientos de China, implicó el total desprestigio del maoísmo en Francia), y de paso el rechazo por parte de Foucault a todas las expresiones de lucha armada, en Alemania, en Italia y en todo el mundo.

Con respecto a este último punto, fueron importantes las protestas -que Foucault apoyó junto con Sartre- contra la extradición para su juicio en Alemania Occidental del abogado de la RAF (Rote Armee Fraktion, también conocida como la banda *Baader-Meinhof*), Klaus Croissant, caso que implicó su disputa y ruptura con Gilles Deleuze, quien no solo defendía al abogado sino que consideraba legítima la lucha armada de este grupo (Eribon, 1992). Esa ruptura definitiva de Foucault con cualquier expresión comunista, socialista o de izquierda armada, lo acercó a los llamados “nuevos filósofos”, exmaoístas que por esos mismos años publicaban exitosamente sus libros en los que condenaban a Marx y al marxismo. Un año bastante agitado, de una alta carga de propaganda antisoviética y antimaoísta; que basta para explicar por qué Foucault consideró en ese momento la posibilidad de tomarse en serio el proyecto de estudiar el dispositivo marxista-leninista en toda su complejidad, con el propósito de acelerar la crisis catastrófica en la que ya este se encontraba -al menos en Occidente- pero que aún tardaría más de una década en consumarse como derrumbe en 1989.

El interés claramente político que marcaba las geniales intuiciones ofrecidas por Foucault durante esos dos años dificulta, como es natural, extraer en limpio indicaciones metodológicas y temáticas claras para un proyecto genealógico, puesto que a menudo Foucault reconducía su esfuerzo analítico hacia propósitos pragmáticos y coyunturales de corto alcance. No obstante, teniendo presentes esas advertencias, en los últimos apartados de este capítulo se intentó darles cierto orden a algunas de esas indicaciones sobre problemas específicos, tratando con ello de esbozar al menos en líneas generales dos elementos indispensables para emprender un proyecto genealógico: la definición de los objetos discursivos y de los objetos relacional-institucionales.

Puede entenderse, de esa manera, que el carácter notablemente más incipiente y confuso de este capítulo debe valorarse a partir de su intento por delimitar *algo nuevo* en Foucault, algo que él mismo no tuvo las condiciones (en sentido amplio) para elaborar, pero que a la luz del problema general de la crítica al marxismo-leninismo como condición para volver a Marx en el presente, bien podría intentar elaborarse, partiendo de las geniales intuiciones que en esas entrevistas Foucault legó. Ahora bien, en los apartados anteriores se pudieron esbozar esas líneas que configurarían los objetos de una genealogía entendida

como proyecto teórico, condición esencial para volver a un Marx liberado de coerciones marxistas-leninistas; tal y como se sintetiza a continuación.

En primer lugar, se trataba de desmitificar al Marx profeta a partir de su ubicación histórica en el siglo XIX, sumada a las importantes distinciones en Marx entre sus profecías, sus análisis históricos concretos y sus objetivos políticos militantes. En segundo lugar, había que sistematizar la crítica a todas las operaciones utilizadas por el marxismo-leninismo para impedir que se le estudiara de manera genealógica, como una condición previa de su estudio genealógico. Esto vale en lo referente al discurso (la pretensión científico-profética con efectos de poder hacia el pasado, presente y futuro; la práctica real ortodoxa de la academia de ciencias de la URSS) como para las relaciones-instituciones de poder (bloqueo partidista de problemas fundamentales; falacias de los comunistas con respecto al Gulag; estatización del problema del poder; tergiversación racista de la lucha de clases). Solo en tercer lugar se podría hacer, entonces, la genealogía del dispositivo marxista-leninista, entendida como proyecto teórico.

Pero en los tiempos en que vivía Foucault, esa posibilidad de volver a un Marx libre de coerciones no era asimilable, ni mucho menos, a la cuestión voluntarista y académica de *decidir* hacer una genealogía del dispositivo marxista-leninista; había fuerzas reales, y muy poderosas, que lo impedían. Estos problemas iban a poder ser planteados solo en la medida de que hubiera fuerzas sociales dispuestas a ponerlos a la orden del día. Además, estaba el asunto central, que era el hecho de que ese esbozo del proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista se vinculaba estrechamente, en la coyuntura político-discursiva en la que intervenía Foucault, con la *resistencia política efectiva* a esas formas de poder ejercidas por el marxismo-leninismo.

Así pues, no se trataba —ni podía tratarse— de un ejercicio intelectual tranquilo y distante, sino de un verdadero combate, con la paradoja enorme —descubierta y asumida por Foucault— de que, en el plano discursivo, *jugar a la guerra*, usar tácticas bélicas para desarrollar el debate de ideas, habría significado, de hecho, perder todo el combate. Era la paradoja que explicaba el hecho de que Foucault, aun evitando a toda costa caer en la trampa de la *polémica*, fue de hecho uno de los críticos más demoledores del dispositivo marxista-leninista. Críticas demoledoras que —por todas las razones que se han expuesto— no pudieron ser formuladas sistemáticamente y a las que este trabajo ha intentado darles cierto orden. Ese combate no lo libraba principalmente Foucault, sino que *se libraba* en Europa durante la posguerra, teniendo como momentos de intensificación fundamentales 1956 y, muy especialmente, 1968, tal y como Foucault lo planteaba ya en una entrevista de 1975:

Es en el desarrollo de un proceso político —no sé si revolucionario— como ha aparecido, con una insistencia cada vez mayor, el problema del cuerpo. Se puede decir que lo que sucedió después de mayo del 68 —y verosímilmente lo que lo ha preparado— era profundamente antimarxista ¿Cómo los movimientos revolucionarios europeos van a ser capaces de liberarse del «efecto-Marx», de las instituciones propias del marxismo de los siglos XIX y XX? Tal era la orientación de este movimiento. En esta puesta en cuestión de la identidad marxismo = proceso revolucionario, identidad que constituía una especie de dogma, la importancia del cuerpo es una de las piezas más importantes, si no esenciales. (Foucault, 1979, p. 105)

De esta manera, para Foucault parecía ser claro que las condiciones de posibilidad de cuestionamiento profundo del marxismo-leninismo (y por, tanto, siguiendo la estela de su profecía, para el retorno de Marx) no eran solo teóricas, sino que debían cumplirse también ciertas condiciones histórico-políticas. Esa constatación —un tanto suelta todavía en 1975, pero no por ello menos potente— Foucault la desarrollaba aún más en la entrevista de 1978 de la que se ha ocupado principalmente este capítulo (*Cómo deshacerse del marxismo*), en la que ya Foucault no veía ese potencial de cuestionamiento al marxismo-

leninismo principalmente en referencia a mayo del 68, sino que la referencia era ahora, más directamente, a las luchas y resistencias que *en ese mismo momento* se libraban en muchos frentes contra el poder disciplinario y el biopoder, pero muy especialmente contra ese ejercicio de poder excesivo por parte de la URSS y los demás países socialistas. Se trataba de una nueva fuerza que adquiriría la constelación de movimientos sociales no dirigidos por los partidos comunistas e incluso despreciados por éstos, nueva fuerza en la que podrían apoyarse los esfuerzos por plantear problemas teóricos y políticos hasta ese entonces vedados (y, para los fines de este trabajo, el proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista):

Por otra parte, para reducir las modalidades de poder ligadas al marxismo en cuanto expresión de un partido político, habrá que vincular todos esos nuevos problemas que acabo de mencionar, esto es, medicina, sexualidad, razón, locura, a diversos movimientos sociales, ya se trate de protestas o revueltas. Los partidos políticos tienden a ignorar esos movimientos sociales e incluso a debilitar su fuerza. Desde esa óptica, la importancia de todos estos movimientos me parece clara. Todos ellos se manifiestan entre los intelectuales, entre los estudiantes, entre los presos, en lo que se denomina Lumpenproletariat. No es que yo conceda un valor absoluto a su movimiento, pero creo no obstante que es posible, en el plano tanto lógico como político, recuperar lo que monopolizaron el marxismo y los partidos marxistas. Además, cuando se piensa en las actividades críticas que se desenvuelven de manera cotidiana en los países de Europa Oriental, la necesidad de terminar con el marxismo me parece obvia, sea en la Unión Soviética o en otros lugares. En otras palabras, vemos allí el elemento que permite superar el marxismo en cuanto filosofía de Estado. (Foucault, 2012, p. 95)

En esas últimas frases, donde se iba revelando que para Foucault en ese momento de su vida ya no se trataba tanto del movimiento estudiantil (mayo del 68) o carcelario en Francia y Europa Occidental (entre 1971 y 1975), sino que la prioridad se había desplazado hacia los movimientos de resistencia a la URSS, que Foucault admiraba cada vez más. A propósito, arriba se veía cómo Foucault, al cuestionar la crítica falaz al Gulag que se basaba en contraponer al “socialismo” entre comillas una idea de socialismo ideal, proponía, por el contrario, indagar por las condiciones reales de posibilidad de la resistencia al Gulag sobre el terreno mismo. Esa idea la desarrollaba aún más, de una forma concreta y vívida que daba cuenta de su apasionamiento:

Es preciso saber qué es lo que le hace decir a Mikael Stern: «No me entregaré»; y saber también cómo estos hombres y estas mujeres «casi analfabetos» que se habían reunido (¿bajo qué amenazas?) para acusarlo, han encontrado la fuerza de disculparlo públicamente. Es a ellos a quienes hay que escuchar y no a nuestro pequeño romance de amor secular por el «socialismo». ¿Sobre qué se apoyan? ¿Qué es lo que les da esta energía? ¿Qué es lo que provoca su resistencia? ¿Qué es lo que les hace levantarse? Y sobre todo, que no se les pregunte si continúan siendo, siempre y pese a todo, «comunistas», como si ésta fuese la condición para que aceptásemos escucharlos [Foucault aquí agrega una nota al pie: Señalemos que en Francia no se encuentra, como en otros países, esta publicación regular de la contracultura soviética. Es en ella, no en los textos de Marx, en donde debe estar para nosotros el material de reflexión]. La palanca contra el Gulag, no está en nuestra cabeza sino en sus cuerpos, su energía, en lo que ellos hacen, dicen y piensan. (Foucault, 1979, p. 165)

Aquí, por supuesto, resulta difícil no recordar a Deleuze, cuando al hablar del *dispositivo* planteaba como fundamentales lo que llamaba las líneas de subjetivación, en las que, según la trayectoria filosófica seguida por Foucault en los años 80, podrían constituirse relaciones de libertad, así como formas de gobierno de sí y de los otros que no redundaran en el modelo de la dominación. A pesar de que los propósitos del presente trabajo no han permitido abarcar dicho período, aquí cabe mencionarlo como una indicación importante que se podría retomar para un proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista. En cualquier caso, permite comprender que la imbricación en el pensamiento de Foucault entre

sus intereses teóricos y sus preocupaciones políticas, en vez de significar un ruido que habría que intentar minimizar o “normalizar”, constituye por el contrario un elemento esencial de la apuesta filosófica de Foucault, que a menudo trataba de comprender fenómenos para poder luchar mejor contra ellos, y a la vez luchaba contra ellos para poder comprenderlos mejor.

Para Deleuze, como se decía en la introducción, Foucault reservaba sus libros para hablar de la historia, del archivo, para hacer la *analítica* de lo que ya no somos pero que determina aquello que estamos siendo; y en cambio utilizaba el diálogo, las entrevistas, para hablar de aquello que estamos siendo y que podríamos ser, lo que Deleuze llama el *diagnóstico*:

Si en Foucault hay diagnóstico, ello se debe a que hay que discernir, en cada dispositivo, sus líneas de fisura y de fractura. En ciertos momentos esas líneas se sitúan en el nivel de los poderes, en otros se sitúan en el nivel de los saberes. De manera más general habría que decir que las líneas de subjetivación indican las fisuras y las fracturas. Pero aquí se trata de una casuística. Hay que evaluar según los casos, según el tenor del dispositivo. Si se da una respuesta general, se suprime esa disciplina que es tan importante como la arqueología, la disciplina del diagnóstico. (Deleuze, 1990, p. 160)

A la luz de esas indicaciones –y utilizando estos términos deleuzianos- podría decirse que Foucault se encontraba tanteando la posibilidad de encontrar líneas de fisura y fractura del dispositivo marxista-leninista (aún antes de plantear una investigación sistemática de sus aspectos discursivos y relacionales-institucionales: tenía afán) en la pregunta por los procesos de subjetivación de quienes resistían al Gulag y en general a las formas de poder que el dispositivo marxista-leninista desplegaba, fundamentalmente a través de los aparatos estatales de la URSS. Esa urgencia que sentía Foucault por comprender para resistir, lo condujo finalmente a lo que fuera la expresión más clara de su sugerencia de un proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista, sugerencia formulada a partir de dos problemas íntimamente ligados:

\* ¿Cómo ligar concretamente, *en el análisis* y en la práctica, la crítica de las tecnologías de normalización que derivan históricamente del encierro clásico, y la lucha contra el Gulag soviético en tanto que peligro históricamente creciente? ¿Dónde están las prioridades? ¿Qué relaciones orgánicas establecer entre las dos tareas?

\* El otro problema, que está ligado al precedente (la respuesta a este último condiciona de algún modo la respuesta al primero), se refiere a la existencia de una «plebe», blanco constante y constantemente mudo, de los *dispositivos* del poder. (Foucault, 1979, p. 166)

Puede verse aquí enunciada explícitamente la existencia de un *dispositivo*, frente al cual las expresiones de resistencia se constituirían en una “plebe”, proceso complejo de subjetivación que podría fisurar o fracturar el dispositivo. Esa existencia de la plebe (problema central), esa existencia de movimientos de resistencia al Gulag y en general al poder soviético, era la que en últimas permitía *plantear* el primer problema, el de ligar *-en el análisis* y en la práctica- la crítica a los dispositivos occidentales que Foucault había analizado (el del poder psiquiátrico; el del poder punitivo o carcelario) con la crítica al dispositivo marxista-leninista (que aquí Foucault nombra a partir de su *institución* más destacada y escandalosa: el Gulag). En otras palabras, aquí era claro que Foucault estaba pensando seriamente en la posibilidad de elaborar el dispositivo marxista-leninista como objeto de estudio genealógico, que permitiera darle mayor eficacia a las luchas de una plebe que, por su existencia misma, podían posibilitar el planteamiento de ese problema genealógico. El proyecto estaba sugerido, pero se sabe que Foucault nunca lo concretó más allá de esas declaraciones en entrevistas.

Esa no concreción del proyecto puede, sin embargo, tener una explicación que, aún desde el mismo Foucault, permita rescatarlo para el presente. Volviendo a lo que decía Deleuze, Foucault dedicaba sus investigaciones, que se convertían en cursos y –eventualmente- en libros, a la *analítica* de fenómenos históricos (llámeseles o no dispositivos, ahí está el debate), a menudo lejanos, mediante el recurso al archivo. En las entrevistas hablaba del *diagnóstico* del presente continuo y el futuro. Naturalmente, había una relación íntima entre estos dos aspectos, y casi podría decirse que Foucault investigaba el pasado para poder luchar mejor en el presente.

Pero eso también implica que no era posible para él delimitar el dispositivo marxista-leninista como objeto de investigación genealógica, puesto que se trataba más bien de un presente candente, para cuyas luchas podían serle útiles sus investigaciones sobre el encierro clásico y los dispositivos que de él se derivaron; nada más. En el momento en el que Foucault cuestionaba la URSS y alimentaba las resistencias, no existía tan siquiera un verdadero *archivo* histórico sobre el cual elaborar una investigación al respecto. Todo era secreto, estaba “del otro lado del muro” y en idiomas que él no dominaba, en suma, totalmente inaccesible a Foucault, por lo que era impensable un proyecto de ese tipo<sup>111</sup>.

Como se decía casi al comienzo de este capítulo, ahora las cosas son diferentes. A más de treinta años de la caída del muro y con ello del final de la crisis catastrófica de ese gran dispositivo que fue el marxismo-leninismo, bien podría pensarse en un proyecto de genealogía de dicho dispositivo. Sería posible ahora que se han abierto y conservado múltiples archivos, muchos de ellos traducidos al inglés; sería posible, además, ahora sin la coerción de un aparato estatal monopólico del discurso y unos partidos monopólicos de las prácticas, sin el Gulag, hacerlo desde el punto de vista *académico*, por supuesto “multidisciplinar”, pues compete por igual a la filosofía, la teoría política, la sociología política, la historia (social, política, del pensamiento), y de paso podría apoyarse –y producir efectos- sobre la teoría económica, la antropología, el derecho y otras disciplinas de lo social y humano.

“Marx vuelve”, decía Jorge Giraldo; Marx volverá a aparecer liberado, había dicho en su momento el profeta ocasional Foucault. “Marx vive” han dicho los marxistas en la conmemoración de los 150 años de *El capital* y en la de los 200 años del nacimiento del hombre-acontecimiento de Tréveris. Pero por lo que en este trabajo ha podido explorar –y por tanto se puede decir-, el momento en el que podrá leerse a Marx liberado del discurso y algunos mecanismos de poder del marxismo-leninismo que aún no han muerto (y de la probabilidad o deseabilidad de su muerte a este trabajo le corresponde callar), es un momento que no ha llegado, y no se sabe si llegará.

La profecía foucaultiana no se ha cumplido; las organizaciones marxistas-leninistas (que pululan en el mundo, ahora desde el lugar de la derrota) no han cesado de reclamarse portadoras y propietarias del legado de un “Marx verdadero” y unas prácticas leninistas “correctas”. Los marxistas de diverso cuño, heterodoxos por definición (puesto que ya no hay autoridad sancionadora de lo que sería ortodoxo) y de heterogéneas corrientes, tienen aún pendiente la tarea de una historia materialista del marxismo, que implica muy especialmente –como parte esencial de esa historia- un proyecto de genealogía del dispositivo marxista-leninista; eso es todo lo que se puede decir aquí.

---

<sup>111</sup> Eso explica también el hecho curioso de que un libro como *Archipiélago Gulag* (construido principalmente con base, no en archivos, sino en los *testimonios* de las víctimas del Gulag, recogidos –muchas veces de forma anónima- por Solzhenitsyn durante años) hubiera sido recibido con tanto entusiasmo y aprobación por Foucault, quien era un obsesivo erudito del rigor archivístico. La razón del éxito del libro, y el escándalo que suscitó, es que *eso era todo lo que había*. Pensar, en esas condiciones, en un proyecto de investigación que pudiera llamarse genealogía, era simplemente absurdo.

Mientras llega el momento profetizado –si lo hace-, y mientras se realiza la tarea pendiente –si se logra-, lo que hoy parece seguir vigente es aquello de asumir la *responsabilidad* de elaborar la *herencia marxista* entendida como *tarea* (como lo proponía un valiente criptomarxista), y aquello de buscar nuevas y mejores estrategias de *rescate* del pensamiento de Marx a través de la renovación de su *relectura*, hoy tan necesaria como cuando el maestro italiano hacía la invitación. Desde esa perspectiva, Foucault todavía tiene mucho que decir y algunas estrategias por sugerir, como esforzadamente se ha querido mostrar en este trabajo. Pero frente a la pregunta de si en el contexto histórico, político e intelectual de hoy –tercera década del siglo XXI latinoamericano- es posible acometer ese trabajo desde la tranquilidad y la distancia, en esto son los marxistas, nuevamente, los que tienen la palabra. Bastaría con escucharlos.

## EPÍLOGO. Teoría política, análisis político, estrategia política

### I

Este epílogo contiene la exposición de *una* consecuencia posible, en el ámbito de la teoría política, el análisis político y la estrategia política, de esta investigación en torno a algunas discusiones no polémicas sobre poder, guerra y lucha de clases, implicadas en la temática general de “Foucault y Marx ante la crisis del marxismo”. Las preguntas generales que lo orientan son: ¿puede encontrarse una teoría política en el pensamiento de Foucault entre 1971 y 1978 –período abordado en este trabajo?, ¿qué relación puede establecerse entre la analítica del poder foucaultiana y la teoría política marxista?, y en ese sentido, ¿cuál podría ser la utilidad politológica y política de ese período del pensamiento político de Foucault?

Es un tema que se había enunciado desde la introducción pero que a la luz de las ideas desarrolladas en los cinco capítulos podría profundizarse y parcialmente concluirse en estas líneas finales. Allí se había planteado –y se pudo corroborar a lo largo del trabajo- que no es posible encontrar en la analítica foucaultiana del poder desarrollada en los 70 criterios normativos para la política o, en otras palabras, una teoría política positiva o normativa. Su esfuerzo teórico del período abordado se centró, por el contrario, en una *crítica* desbordante tanto a la filosofía política tradicional (de Maquiavelo a Hobbes y el contractualismo), como a la teoría política marxista, criticando las dos por igual como teorías del poder “soberanistas” y por ende filosófico-jurídicas en su fundamento. Por contraposición, en ese período –especialmente entre 1975 y 1977- Foucault desarrolló una analítica fuertemente descriptiva (en sus propios términos, “tecnológica”) que se centraba en el concepto negativo de *resistencia*. Esa analítica –que no puede considerarse por sí misma como una teoría política sistemática- es la que aquí interesó desarrollar, por considerarla crítica y a la vez compatible con la teoría política marxiana de la lucha de clases. Desde ese punto de vista, la pretensión de Foucault no habría sido la de elaborar una teoría política, sino algo más modesto, que para precisarlo nuevamente podría apoyarse en su palabra:

Me parece que ninguno de los discursos más salientes que pueden producirse con respecto a la sociedad puede ser tan convincente como para ser creído; y si uno realmente quiere construir algo nuevo y diferente, o en cualquier caso, *si uno quiere que los grandes sistemas finalmente se abran a algunos problemas determinados*, es necesario buscar los datos y los interrogantes en los que se esconden. (Foucault, 2003, p. 35)

Así pues, Foucault más que construir una teoría sistemática sobre el poder, pretendió *en ese período* algo más modesto: *abrir un “gran sistema”* teórico -a saber, la teoría política marxista- *a nuevos problemas* que no cabían en él, que habían sido bloqueados por distintas razones, pero que de ningún modo eran incompatibles con el pensamiento político de Marx. Esos problemas concretos (locura/internamiento, cárcel/panoptismo, saber/disciplina, sexualidad/biopolítica, policía/gobierno, entre otros), fundamentalmente ligados al tema general de las relaciones de poder y su imbricación compleja con la producción de saberes, delimitaban objetos complejos de investigación como son los *dispositivos* de saber-poder. Esos objetos fueron abordados por Foucault -al menos entre 1973 y 1976- a partir del método genealógico, en cuya base se pudo encontrar el modelo bélico de análisis de las relaciones de poder, modelo de guerra social permanente cuya transcripción moderna es el discurso marxiano de la lucha de clases.

De esa manera, pudo verse cómo Foucault consideraba valiosa y desarrollable una veta estratégica del pensamiento político de Marx, que permitiera responder a toda una serie de preguntas, que no son propiamente filosóficas ni tampoco estrictamente politológicas, pero que hacen parte de un pensamiento analítico-estratégico que puede aportar mucho a la teoría política marxista. Se podrían formular de la siguiente manera: si el funcionamiento concreto de las relaciones de poder en el capitalismo puede descifrarse a partir de un modelo de análisis bélico amplio (un análisis minucioso y cotidiano de relaciones de fuerzas; una microfísica del poder), que para el caso de las grandes estrategias políticas se representa como lucha de clases; entonces: ¿en qué consisten esas luchas?, ¿cómo se conforman los bandos y, en el caso de la “gran política”, cómo se conforman las clases?, ¿cuáles estrategias han sido y son usadas, y cuáles tácticas han sido adaptadas a tales estrategias?, ¿cuáles son las grandes tecnologías de poder que se han puesto en funcionamiento?, ¿cuáles son los mecanismos concretos utilizados en esas luchas?, ¿de qué manera se han estrategizado las instituciones y los aparatos –incluyendo los estatales– en función de esas luchas?, ¿cuáles son las debilidades, las fragilidades, las vulnerabilidades de las estrategias usadas por los bandos?, ¿dónde, cómo y cuándo podrían resistir quienes decidan hacerlo?

Pero desde la introducción también se había planteado que en una etapa posterior del pensamiento político de Foucault las cosas habían cambiado de manera considerable. Puede decirse que el último “eje” del pensamiento de Foucault (según la terminología sugerida por Deleuze), centrado en la subjetivación, sí contenía una respuesta a la pregunta por el sujeto de las transformaciones y, por lo tanto, una teoría política normativa. No solo existía en Foucault la posibilidad de resistir y luchar localmente contra ejercicios específicos de poder (planteamiento central en los 70), no solo era posible –para utilizar el lenguaje de ese último período– resistirse a ser gobernado de tal o cual forma, sino que además era posible gobernarse a sí mismo y gobernar a otros; más aún, era posible hacerlo de una forma diferente, gobernar sin dominar o gobernar para la libertad.

Foucault encontró *su* respuesta en los griegos: para gobernar bien a otros primero se debe poder gobernar bien uno mismo, lo cual implica el conocimiento y el cuidado de sí mismo. Así, solo aquel que se conoce, se cuida, se gobierna, puede aspirar a gobernar a otros en el marco de relaciones y prácticas de libertad y no de relaciones de dominación (Foucault, 1994). Esa respuesta, a su vez, planteaba una serie de preguntas de un carácter muy distinto a las de tipo estratégico-instrumental del período precedente, a saber: ¿es posible escapar a las tecnologías del poder disciplinario y biopolítico que se basan en relaciones de dominación?, ¿cómo hacer para que las resistencias exitosas a dichas tecnologías no desemboquen en las mismas formas de dominación, o en otras nuevas y más terribles?, ¿quién es y cómo se produce el sujeto del cambio en las tecnologías de poder?, ¿es posible pasar de las relaciones de poder marcadas por la dominación a la construcción de relaciones y prácticas de libertad?, ¿es posible gobernarse a sí mismo –escapando a la dominación– y gobernar a otros sin dominarlos?, ¿cómo construir una nueva racionalidad política libertaria que sustente un nuevo tipo de gubernamentalidad?

Gran parte de esas preguntas quedaron en suspenso y sin respuesta. Pero la posibilidad de su planteamiento, abierta en el período último del pensamiento de Foucault, así como el marcado contraste de su carácter normativo con respecto al conjunto de preguntas estratégico-descriptivas previas, hace que merezca la pena detenerse un poco más en los interrogantes iniciales, por la búsqueda de una teoría política y de una posible utilidad politológica y política de esos planteamientos. Para lo primero, tal vez convenga apoyarse en algunos elementos definitorios por parte de dos clásicos contemporáneos en la materia: Norberto Bobbio e Isaiah Berlin.

## II

Bobbio dedicó muchas conferencias y escritos a discutir la pretensión del marxismo de tener una teoría política y, particularmente, una teoría del Estado, algunos de los cuales se recogen en el libro *Ni con Marx ni contra Marx* (1999), el cual ya se ha trabajado hasta aquí en lo referente a la crisis del marxismo y las estrategias de rescate de Marx. Uno de esos textos se titula *¿Teoría del Estado o del partido?*, respuesta crítica de Bobbio –en 1978- a una intervención de Althusser en Italia, en la que este había planteado que si bien en Marx no había una teoría del Estado elaborada, sí estaban los elementos para su elaboración, la cual supuestamente él emprendía. Al respecto, la respuesta de Bobbio –clara desde el título mismo- consistía en afirmar que en Althusser –y extensivamente en “el marxismo”- no existía la elaboración de una teoría del Estado sino de problemas de estrategia de partido, problemas de estrategia política y no de teoría política. Sobre lo que Bobbio entendía por teoría política, cabe reproducir la definición que él ofrece en ese mismo texto, puesto que en ella se basa para argumentar la carencia marxista:

El tema central de la teoría política tradicional es el tema de la organización del poder soberano (es decir del poder, que es en un determinado territorio el poder superior porque posee el monopolio de la fuerza), como son los mecanismos que hacen posible, por un lado, el ejercicio de este poder por parte de los gobernantes, por el otro el control del mismo por parte de los gobernados. Brevemente: *ex parte principis*, el tema de la autoridad (de su fundamento); *ex parte populi*, el tema de la libertad (y de sus garantías); por parte de ambos, los temas de la estabilidad, de la seguridad y de la eficiencia. Existen autores políticos que han dado mayor relieve a uno de estos temas que a otro, pero los temas fundamentales de la teoría política de todos los tiempos y de nuestro tiempo son esencialmente éstos. Razón por la cual, cuando por parte de escritores no marxistas se sostiene que en Marx falta una teoría del Estado, la advertida falta o laguna se refiere a estos temas, especialmente por lo que respecta al Estado de transición. (Bobbio, 1999, p. 248)

Se trataría, pues, de la teoría política de la soberanía complementada con la teoría política liberal, y esa sumatoria se llamaría teoría política tradicional, la cual definiría los temas fundamentales de toda teoría política pasada y presente. Esos son, pues, los temas mediante los cuales podría determinarse, para el caso que discute Bobbio, si en el marxismo hay o no teoría política (del Estado); para el caso que aquí nos ocupa, podría tomarse también como criterio de si el pensamiento político de Foucault en el lapso 1971-1978 aporta o no a la teoría política. Pero más allá de esa enumeración de temas que necesariamente deberían estar presentes, Bobbio delimita la discusión filosófico-política de fondo, definiendo el problema en los siguientes términos, mediante la metáfora del “juego”:

Una de las primeras cosas por establecer y por entender es la distinción entre las reglas del juego que deben ser aceptadas por todos a riesgo de ser considerados tramposos, y las reglas sobre el modo de jugar, dentro de las cuales todo partido debe poder desarrollar libremente el propio juego, a riesgo de ser considerado, si fracasa, un mal jugador. El tema fundamental de toda teoría del Estado es el de las reglas del juego, no el de las reglas sobre el modo de jugar, en las cuales parecen estar interesados sobre todo los marxistas (...). Las reglas del juego sirven para identificar un cierto tipo de Estado, las reglas sobre el modo de jugar sirven para distinguir una estrategia política de otra, es decir el conjunto de actividades que tienen por apuesta (para continuar la metáfora del juego) el Estado. Los marxistas se han ocupado hasta ahora sobre todo de las segundas. (Bobbio, 1999, pp. 250-251)

Vale la pena ahora reconstruir los términos con los que Isaiah Berlin complementaría y ampliaría la discusión, los cuales se tomarán de su famoso texto *¿Existe aún la teoría política?*, artículo aparecido originalmente en francés en 1961 y posteriormente revisado por el autor para su publicación en inglés. En ese texto Berlin parece llamar *teoría política* a una disciplina que se encarga de estudiar las categorías

básicas implicadas en la acción humana y sus razones, abordando preguntas filosóficas -ni empíricas ni formales- (principalmente, como se verá, la pregunta por la libertad y la obediencia) que, por supuesto, según la doctrina filosófico-política desde la que se aborden tendrán una respuesta diferente, basada a su vez en una definición diferente de lo que es un ser humano.

Sus críticas tienen que ver con la adecuación de las categorías en términos de las cuales discutimos acerca de los fines, o los deberes, o los intereses de los hombres; el entramado conceptual permanente, en términos del cual, no acerca del cual, pueden surgir desacuerdos empíricos comunes. (Berlin, 1983, p. 268)

Finalmente, Berlin definía de la siguiente manera el que consideraba como el problema filosófico fundamental de la teoría política, y diferenciaba la forma en que lo abordaba esta disciplina:

Cuando planteamos la que quizá sea la más fundamental de las interrogantes políticas: “¿por qué debería alguien obedecer a alguien?”, no preguntamos “¿por qué obedecen los hombres?” -algo que, empíricamente, la psicología, la antropología y la sociología podrían ser capaces de responder-, ni tampoco “¿quién obedece a quién, cuándo y dónde, y determinado por cuáles causas?”, que quizá podría contestarse fundándose en testimonios sacados de estos campos, o de campos semejantes. Cuando preguntamos por qué debería obedecer un hombre, estamos pidiendo la explicación de lo que es normativo en nociones tales como las de autoridad, soberanía, libertad, y la justificación de su validez en argumentos políticos. (Berlin, 1983, p. 245)

Se tienen pues algunos elementos definitorios aportados por Bobbio y Berlin, relacionados con unos tópicos soberanistas y liberales, como son el problema del fundamento de la autoridad y, principalmente, la justificación de la obediencia y las garantías de la libertad; y en términos más generales con el problema de los fines morales en la política o –en palabras de Bobbio- la definición de reglas de juego comunes y aceptadas por todos, que definen una forma de Estado ideal o deseable. Con respecto a esos elementos, puede argumentarse que la actitud teórica y política de Foucault tuvo cierta continuidad durante los dos períodos que se han considerado, pero con matices importantes en relación con los problemas y los énfasis desarrollados en cada período, lo que a su vez tuvo consecuencias en su relación con la teoría política marxista, como se expondrá a continuación.

### III

Por contraposición a la teoría política tradicional, Foucault planteó (durante toda su trayectoria intelectual) que el poder moderno no es ni principalmente soberano ni principalmente jurídico. Para él es claro que desde el siglo XVIII predominó una tecnología de poder disciplinario sobre los cuerpos y, desde el siglo XIX una tecnología de biopoder sobre las poblaciones, poderes que no son ejercidos por un soberano desde las alturas ni se ejercen principalmente a través del derecho, sino que se ejercen cotidianamente a través de relaciones múltiples y reversibles presentes en instituciones y aparatos, a partir de los saberes de las ciencias humanas, la estadística, la biología y la economía política.

Esta constatación histórica le hace dar a Foucault un giro al problema teórico político: a los individuos no gobiernan mediante las instituciones jurídicas que dicen gobernarlos y que dicen garantizarles libertades y derechos; los poderes sociales (disciplinario, biopoder) son poderes *arbitrarios*, sin más fundamento que las estrategias que responden a objetivos estratégicos, a urgencias sociales específicas y, solo en segundo grado, a intereses. No hay, pues, ni derechos naturales, ni contrato social, ni arreglos jurídico-institucionales que garanticen que no se está sometido a poderes abusivos y dominaciones arbitrarias, a autoritarismos cotidianos *injustificables*. Así, en Foucault se encuentra un pensamiento

profundamente histórico, con consecuencias enormes para la teoría política y sus preguntas, y con consecuencias explosivas frente a las preguntas filosófico-jurídicas tradicionales, las cuales Foucault hace aparecer como la *ideología del derecho* encargada de velar el poder real y hacerlo presentable, tolerable, un poder real que permanece anclado, ante todo, en las disciplinas y el biopoder.

Por lo tanto, no hay en Foucault un fundamento legítimo de autoridad, *no se debería obedecer*, y la garantía para la libertad no se encuentra en el derecho y el Estado de derecho del liberalismo, la única garantía para la libertad es para Foucault el conocimiento del funcionamiento de los mecanismos mediante los cuales los individuos son dominados, de las formas mediante las cuales se les presenta como tolerable ese ejercicio de dominación y, finalmente, de los mecanismos mediante los cuales no solo obedecen sino que además juegan los juegos de verdad y los juegos de poder, participan de su propia dominación y la de otros. Esto último es importante, no hay en la teoría de Foucault un sujeto pasivo, un absoluto gobernado que no ejerce ningún poder, por el contrario hay relaciones, hay estrategias, hay un campo de estrategias donde se ubican todos, sin excepción, con bandos móviles, con apuestas y riesgos variables, con relaciones de fuerzas reversibles, fragmentarias, unificables, etc.

Para redondear el asunto, a diferencia de Bobbio –y, por lo demás, del marxismo–, para Foucault el Estado no es el problema central del poder, es tal vez una apuesta privilegiada de algunas grandes estrategias, pero el problema del poder es más profundo, más extenso y a la vez más cercano, más cotidiano, más corporal. En Foucault no puede haber definición normativa de Estado, arreglo institucional más deseable, puesto que su problema no es cómo constituir un Estado mejor, sino *cómo resistir mejor a cualquier Estado* específico, mediante el conocimiento de las tecnologías que éste pone en funcionamiento. Si la búsqueda de la teoría política se hace desde el problema normativo del Estado, naturalmente no se la encontrará en Foucault, porque no hay en él una teoría política estatista, sino libertaria.

Ahora bien, en el curso de 1980, *Del gobierno de los vivos*, Foucault abordó algunas de las discusiones generales sobre la teoría política y sus propias posturas normativas al respecto, lo cual permite clarificar la discusión. Frente a la visión tradicional (que coincide aproximadamente con la expuesta por Bobbio y Berlin), Foucault contraponía su propio punto de vista, que como se sabe se caracterizaba por poner en primer lugar la cuestión del saber y sus efectos de poder, con lo cual cuestionaba desde sus mismas bases las premisas de esa teoría política clásica:

Ya no se trata de decirse: habida cuenta del lazo que me liga voluntariamente a la verdad, ¿qué puedo decir del poder? Sino: habida cuenta de mi voluntad, decisión y esfuerzo de desatar el lazo que me liga al poder, ¿qué pasa entonces con el sujeto del conocimiento y de la verdad? (...) Es el movimiento para desprenderse del poder el que debe servir de revelador a las transformaciones del sujeto y la relación que este mantiene con la verdad. (Foucault, 2014, p. 99)

Esta postura teórico-política normativa no había sido desarrollada por Foucault en la década de 1970, sino que es uno de los desarrollos que caracterizaron el último período de su pensamiento, y su novedad estriba en el hecho de que ahora, en vez de la resistencia, lo que pasaba a estar en el centro de su planteamiento era la subjetivación que lograba desprenderse de las ataduras del poder a través de relaciones más libres con la verdad (lo que Foucault nombraba con el término griego *parresía*).

Esta era una postura teórico-política que implicaba una actitud diferente y, por tanto, una respuesta diferente y subversiva de la pregunta clásica de la filosofía política, demarcada por Berlin: ¿por qué los hombres deberían obedecer? En ese punto, Foucault exhibió la cara más corrosiva de su crítica, al plantear que ningún poder merece ser aceptado de antemano, que ningún poder es inevitable, que no hay legitimidad intrínseca a ningún poder, con lo que se podría concluir que “el contrato social es un bluf y

la sociedad civil, un cuento para niños, que no hay ningún derecho universal, inmediato y evidente que pueda siempre y en todas partes sostener una relación de poder cualquiera.” (Foucault, 2014, p. 99). No obstante, en este punto Foucault planteaba una posible objeción, y era que su postura podría ser calificada de anarquista, ante lo cual reconocía que sí tiene cercanías con dicha tradición de pensamiento<sup>112</sup>, pero también expresaba diferencias con respecto a una idea esquemática de lo que es la anarquía, lo que le permitía precisar su propia postura:

En primer lugar, no se trata de tener como punto de mira, al cabo de un proyecto, una sociedad sin relaciones de poder. Se trata, al contrario, de poner el no poder y la no aceptabilidad del poder, no al término de la empresa, sino al comienzo del trabajo, bajo la forma de un cuestionamiento de todos los modos conforme a los cuales se acepta efectivamente el poder. En segundo lugar, no se trata de decir que todo poder es malo, sino de partir de la cuestión de que no hay poder alguno, sea cual fuere, que sea aceptable de pleno derecho y absoluta y definitivamente inevitable. (Foucault, 2014, p. 100).

De esos planteamientos se desprendería la nueva misión que Foucault le asignaba al teórico de la política entendido como *intelectual específico*. Ya no sería la de decir por qué cierto poder soberano merece ser obedecido, sino por el contrario mostrar que todos son dominados, cómo están siendo dominados, cómo aceptan esa dominación, cómo participan de ella, pero también que es posible resistir y –si se decide resistir y para quienes decidan hacerlo- dice también cómo lo podrían hacer, en dónde y cuándo golpear, qué instrumentos utilizar, qué blancos atacar.

Ahora bien, todo esto ya estaba presente (aunque no tan desarrollado) en la analítica del poder que Foucault desarrolló durante la década de los 70, la cual entronca muy bien con el tipo de análisis de coyuntura y lucha de clases que hacía Marx y, por esa misma vía, con el análisis de relaciones de fuerzas que desarrolló Antonio Gramsci. Así, en contraste con lo que Bobbio definió como los temas de la teoría política, habría que decir que en Foucault, incluso desde el período que en este trabajo se ha abordado, encontramos una teoría política crítica, o bien, para usar una expresión marxiana, una crítica de la teoría política.

## IV

Puede decirse, pues, que para los fines de este trabajo no fue necesario ni conveniente llevar la exposición del pensamiento político de Foucault hasta su último período de desarrollo, en el que tomaron forma los elementos de una teoría política normativa libertaria, sino que bastó con la exposición de los planteamientos del período de la década de 1970 que, si bien tenían un carácter empírico-estratégico de alcances restringidos (analíticos más que comprensivos o teóricos sistemáticos), contenían ya todo el núcleo de la crítica a la teoría política tradicional y, por tanto, podían conjugar bien con una perspectiva de análisis instrumental –concentrada en los medios de la política, más que en los fines morales- que se encuentra en los análisis de coyuntura y lucha de clases de Marx, así como con el análisis de relaciones de fuerzas desarrollado por algunos marxistas destacados como Antonio Gramsci.

Esta compatibilidad del Foucault de los 70 con esa veta del pensamiento político marxista, a partir de la perspectiva instrumental, basada en el análisis de los medios, de las estrategias, no fue ciertamente planteada ni tan siquiera reconocida nunca por Foucault, sino que es la tesis específica que se ha tratado de defender a lo largo de este trabajo. Lo cierto es que ese vínculo solo pudo descubrirse (o elaborarse) mediante los procedimientos de disección y de visibilización de las discontinuidades, los silencios, los

---

<sup>112</sup> “¿Por qué sería tan condenable la anarquía? Acaso solo lo sea, y de manera automática, para quienes admiten que siempre hay, forzosa, esencialmente, algo parecido a un poder aceptable.” (Foucault, 2014, p. 100).

abandonos y, en una palabra, de todo lo que aquí ha sido llamado como una relación teórico-política problemática de Foucault con Marx y el marxismo. Una vez que se sale de ese terreno –relativamente artificial- delimitado con dificultad en este trabajo, puede volver a percibirse lo innegable: que en el terreno teórico-político normativo, era más lo que distanciaba a Foucault de Marx y, sobre todo, del marxismo.

En teoría política, el marxismo siempre pretendió hacer la crítica a las estrategias de poder desplegadas por la burguesía, revelar su sesgo, pero con la intención –a menudo explícita- de implantar una nueva autoridad política basada en unas nuevas reglas de verdad que, siendo favorables a los intereses de la clase que se asumía como revolucionaria (el proletariado), pudieran servir como fundamento para instituir un nuevo tipo de Estado (socialista) que, al representar los intereses del proletariado, justificara normativamente su autoridad y la obligatoriedad de la obediencia. Foucault, por el contrario, basado en la inspiración crítica nietzscheana, siempre insistió en cuestionar lo que de sesgado, injusto y desmesurado pudiera tener cualquier poder institucionalizado, incluido aquel que se basaba en una nueva creencia científica, por más revolucionaria que esta se autodeclarara. Desde ese punto de vista, Foucault llegó a representar, frente al marxismo, la renovación del papel crítico y de oposición al estatismo socialista, que desde los tiempos de la Primera Internacional había desempeñado el anarquismo.

Es por eso que frente al tema teórico-político de la obediencia Foucault prefería las preguntas descriptivas que Isaiah Berlin excluía (¿por qué se obedece?, ¿quiénes, cómo, cuándo obedecen?, ¿cómo se podría dejar de obedecer?), preguntas que habían sido en gran medida descuidadas por el marxismo, toda vez que en Marx y el marxismo sí existía respuesta para la pregunta normativa sobre la obediencia, a saber, que *a un Estado socialista se le debe obedecer*, y ello no por su forma, por su arreglo institucional (o “reglas de juego”), sino por su contenido de clase, por representar los intereses del proletariado y por ser el instrumento para expropiar a la burguesía y para minar su capacidad de resistencia al cambio; justificaciones estas que para Foucault nunca fueron suficientes para hacerlo aceptar o tolerar las relaciones de dominación, fueran estas capitalistas o socialistas.

Pero lo expuesto no debe ser interpretado como una contradicción que haría saltar en pedazos la compatibilidad y complementariedad teórica que en este trabajo se ha intentado defender. Por el contrario, se ha insistido en el hecho de que es precisamente el elemento crítico de Foucault el que puede permitir hacer una reflexión profunda sobre la crisis del marxismo, establecer algunas diferenciaciones importantes entre Marx (y al interior de Marx) y el marxismo (y al interior del marxismo), como parte de otras tantas estrategias conducentes a la relectura y recuperación de vetas del pensamiento político de Marx después de dar por superados ciertos sesgos que lo atan –aún hoy- a perspectivas caducas o, al menos, infértiles tanto en la teoría como en la estrategia política.

Es por eso que el punto central que aquí se intentó delinear, que implica a la vez encuentro y distancia entre Foucault (en el período considerado) y Marx (en su período de madurez particularmente), puede hallarse en la visión instrumental que estos autores tenían del análisis político, que si bien en ambos se emparentaba con un tipo de perspectiva empírico-estratégica, no se trataba en Foucault de una propuesta de militancia partidista orientada a impulsar una gran estrategia para llegar a un gran fin moral (el socialismo). Hay más bien en Foucault un tipo de análisis instrumental y estratégico orientado a resistir y a desactivar las estrategias de poder de las clases dominantes y los aparatos estatales de cualquier clase. Desde ese punto de vista, Foucault pudo y aún podría ser un buen aliado intelectual y político de los marxistas, pero solo mientras se lucha *desde abajo*, desde la posición de los vencidos, de quienes pueden hacer uso de la lógica estratégica para luchar. Esa lógica, y sus consecuencias teóricas, Foucault la había propuesto ya desde 1973 en el curso *La sociedad punitiva*:

Hay que responder en este punto a una objeción: hablar de estrategia, de cálculo, de derrota y victoria, ¿no es suprimir toda la opacidad del campo social? En un sentido, sí. Creo, en efecto, que con demasiada facilidad se le atribuye opacidad al campo social cuando no se toma en cuenta, en él, más que la producción y el deseo, la economía y el inconsciente. Existe todo un margen que es transparente al análisis y puede descubrirse estudiando las estrategias de poder. Allí donde los sociólogos sólo ven el sistema mudo o inconsciente de las reglas, y los epistemólogos únicamente efectos ideológicos mal controlados, creo que es posible ver estrategias de poder perfectamente calculadas, manipuladas. (Foucault, 2016, p. 8)

Hay razones para pensar que ese análisis estratégico, que le permitía deshacerse de una supuesta opacidad de la sociedad, Foucault lo habría tomado en primer lugar de Marx (lo que explicaría de manera más directa y sencilla la coincidencia en este punto entre los dos autores). Esto es así puesto que en otros autores en los que también hay conflicto, dominación y guerra, como Nietzsche y Boulainvilliers, hay también, como correlato necesario, opacidad de lo social, hay azar, hay irracionalidad, hay pasiones humanas; mientras que la lógica estratégica de la lucha de clases introducía claramente un elemento de cálculo racional que sedujo a Foucault durante ese período. Desde ese punto de vista, como el mismo Foucault lo declaraba en *Defender la sociedad*, el discurso histórico-político de lucha de razas (Boulainvilliers) y lucha de clases (Marx) no hacía más que retomar el legado de Maquiavelo al entender la política como una dinámica de relaciones de fuerzas, pero con la diferencia de que en Maquiavelo el análisis de esas relaciones, y la utilización de ese análisis, se reservaba para el Príncipe, mientras que en Marx y Boulainvilliers se generalizaba el análisis a toda la sociedad. Con la diferencia notable de que Marx no permanecía preso de la identificación de la racionalidad política con el Príncipe y de la irracionalidad para los de abajo sino que, por el contrario, había en Marx la posibilidad de que el proletariado, eterno vencido en el capitalismo, utilizara el cálculo racional de las estrategias políticas para invertir la relación de fuerzas y convertirse en vencedor.

Así, Foucault compartía con Marx la idea según la cual el conocimiento sobre las racionalidades políticas, sobre las estrategias, sobre las tecnologías del poder, sus dispositivos, sus mecanismos y sus instrumentos, debían servirles a los dominados de todo tiempo y lugar para resistir, y con ello para construir relaciones de libertad. Con ello, Foucault no solo recuperaba del pensamiento político de Marx su carácter estratégico, sino que incluso consideraba valioso el concepto mismo de lucha de clases para el análisis de las grandes estrategias de poder, lo que en el amplio universo foucaultiano de las relaciones de poder se podría llamar estrictamente *la política*. Así, un discurso histórico-político de lucha de clases, conjugado con una sociología de las clases, y con una microfísica de las luchas, bien podría dar lugar a un discurso muy potente para los fines del análisis político estratégico, además de abrir la posibilidad de desarrollo de una teoría política revolucionaria compleja, no esencialista, no teleológica, eternamente crítica. Un instrumento valioso para la revolución permanente.

## BIBLIOGRAFÍA

### De Foucault y Marx

- Florence, M. [Foucault, M.] (1984). Michel Foucault. En *Dictionnaire des philosophes* (París: PUB), Vol. I, pp. 941-944. Traducción de Carlos Pissinis. Revisión técnica de Tomás Abraham.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. La piqueta.
- Foucault, M. (1979a). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). Las redes del poder. *Barbarie*, (4), pp. 1-14.
- Foucault, M. (1984). Sobre el poder. *L'Express* (julio 13/1984). Traducido por Victor Florian.
- Foucault, M. (1985). El juego de Michel Foucault. En Foucault, M. *Saber y verdad*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. En Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Foucault, M. (1992). *Genealogía del racismo*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1992a). *El orden del discurso*. Tusquets.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad (entrevista). En Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Piqueta.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? *Revista de Filosofía*, (11), pp. 5-25.
- Foucault, M. (1995a). *Nietzsche, Freud, Marx*. El cielo por asalto.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2003). El discurso sobre el poder. En Foucault, M. *El yo minimalista y otras conversaciones*. La Marca.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). Verdad, individuo y poder. En Foucault, M. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Paidós.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2012a). Considerations on Marxism, Phenomenology and Power. Interview with Michel Foucault; Recorded on April 3rd, 1978. *Foucault Studies*, No. 14, pp. 98-114, September 2012.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2015). *The punitive society*. Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Clase del 28 de marzo de 1973. Traducción de Enrique Puchet. Instituto de Educación, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República de Uruguay, Faculdade de Educação, UNICAMP.
- Foucault, M. (2016). *La sociedad punitiva*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1955). *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*. Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Marx, K. (1975). *La guerra civil en Francia*. Progreso.
- Marx, K. (1980). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Progreso.
- Marx, K. (1981). *El capital. Crítica de la economía política*. Siglo XXI. Traducción de Pedro Scaron.
- Marx, K. (2003). *Sobre la cuestión judía*. Quadrata.
- Marx, K., y Engels, F. (1980). *Manifiesto del Partido Comunista*. Progreso.

## De marxistas y foucaultianos

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, (73), pp. 249-264.
- Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI.
- Althusser, L. (1971). *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*. Oveja Negra.
- Althusser, L. (1978). Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin. *L'Espresso*, año XXIV, n° 4.  
Traducido por Ana María de Rodríguez.
- Althusser, L. (1994). *El porvenir es largo: Los hechos*. Destino.
- Anderson, P. (1987). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Siglo XXI.
- Borón, A., Amadeo, J., y González, S. (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. CLACSO.
- Buci-Glucksmann, C. (1978). *Gramsci y el Estado: hacia una teoría materialista de la filosofía*. Siglo XXI.
- Cacciari, M., Contesta, V., Fine, B., & Lecourt, D. (1993). *Disparen sobre Foucault*. El cielo por asalto.
- Castro, E. (2014). *Introducción a Foucault*. Siglo XXI.
- Castro, E. (2019). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo XXI.
- Castro, S. (2005). Foucault; lector de Marx. *Universitas Humanística*, vol. XXXI, (59), pp. 107- 117
- Castro, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre.
- Defert, D. (2001). El "dispositivo de guerra" como analizador de las relaciones de poder. En Jean-Claude Zancarini (dir.). *Lectures de Michel Foucault. Volume 1*, pp. 59-65.
- Deleuze, G., Dreyfus, H. L., Frank, M., Glucksmann, A., Miller, J. A., & Rorty, R. (1990). *Michel Foucault, filósofo* (pp. 155-163). Gedisa.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault II*. Cactus.
- Deleuze, G. (2015). *La subjetivación. Curso sobre Foucault III*. Cactus.
- Dussel, E., et al. (2020). *Marx, 200 años. Presente, pasado y futuro*. CLACSO.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Anagrama.
- Eribon, D. (1994). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Nueva Visión.
- Gramsci, A. (1980). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Nueva Visión.
- Kohan, N. (2011). *Nuestro Marx*. Rebelión.
- Lecourt, D. (1973). *Para una crítica de la epistemología*. Siglo XXI.
- Lenin, V. (1997). *El Estado y la revolución*. Fundación Federico Engels.
- Lemke, T., Legrand, S., Le Blanc, G., Montag, W., Jessop, B. y Giacomelli, E. *Marx y Foucault*. Nueva visión.
- Poulantzas, N. (1970). *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*. Siglo XXI.
- Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI.
- Sartre, J. P. (2009). Prefacio. En Fannon, F. *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Tirado, A. (1980). *Reportajes sobre el socialismo heterodoxo*. La Carreta.

## Otros autores y comentaristas

- Aron, R. (1983). *Memorias: medio siglo de reflexión política*. RBA.
- Berlin, I. (1983). ¿Existe aún la teoría política? En *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1999). *Ni con Marx ni contra Marx*. Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2006). *Autoanálisis de un sociólogo*. Anagrama.
- CIA (1985). *Francia: La defección de los intelectuales de izquierda*. Colectivo Lobo Suelto.

- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trotta.
- Giraldo, J. A. (2019). *Marx después del marxismo*. Universidad de Antioquia.
- Hobsbawm, E. (2011). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Judt, T. (2006). *Postguerra*. Taurus.
- Uribe, M. T. (2002). La guerra y la política: una mirada desde Michel Foucault. *Estudios políticos*, (20), 123-136.